

Wind Horses

*Tibetan, Himalayan and Mongolian
Studies*

General Editor

Giacomella Orofino

Editorial Board

Andrea Drocco, Lucia Galli,
Chiara Letizia, Carmen Simioli

Wind Horses
Tibetan, Himalayan and Mongolian Studies

DIPARTIMENTO ASIA AFRICA E MEDITERRANEO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"
Series Minor LXXXVIII

ISMEO
ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE
DI STUDI SUL MEDITERRANEO E L'ORIENTE

Series Minor
LXXXVIII

Direttore
Francesco Sferra

Comitato di redazione
Giorgio BANTI, Riccardo CONTINI, Junichi OUE,
Roberto TOTTOLI, Giovanni VITIELLO

Comitato scientifico
Anne BAYARD-SAKAI (INALCO), Stanislaw BAZYLINSKI
(Facoltà teologica S. Bonaventura, Roma), Henrietta HARRISON
(University of Oxford), Harunaga ISAACSON (Universität Hamburg),
Barbara PIZZICONI (SOAS, University of London), Lucas VAN ROMPAY
(Duke University), Raffaele TORELLA (Sapienza, Università di Roma),
Judith T. ZEITLIN (The University of Chicago)

SERIE ORIENTALE ROMA

FONDATA NEL 1950 DA GIUSEPPE TUCCI
DIRETTA DAL 1979 DA GHERARDO GNOLI

Direttore
Adriano V. Rossi

Comitato scientifico:
Timothy H. BARRETT (East Asian History, School of Or. and African
Studies, London), Alessandro BAUSI (Äthiopistik, Asien-Afrika-Institut,
Universität Hamburg), Peter KORNICKI (East Asian Studies, Cambridge
University), Daniel POTTS (Ancient Near Eastern Archaeology and
History, Inst. for the Study of the Ancient World, New York University)

NUOVA SERIE
Vol. 23

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “L’ORIENTALE”
DIPARTIMENTO DI ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO
Series Minor LXXXVIII

ISMEO
ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE
DI STUDI SUL MEDITERRANEO E L’ORIENTE
SERIE ORIENTALE ROMA, NUOVA SERIE 23

Wind Horses

Tibetan, Himalayan and Mongolian Studies

General Editor
Giacomella Orofino

Editorial Board
Andrea Drocco, Lucia Galli, Chiara Letizia, Carmen Simioli



Napoli 2019

Questo volume è stato pubblicato con un contributo del Progetto MIUR
“Studi e ricerche sulle culture dell’Asia e dell’Africa: tradizione e continuità,
rivitalizzazione e divulgazione”

© Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”
© ISMEO Associazione Internazionale di Studi
sul Mediterraneo e l’Oriente

ISBN 978-88-6719-175-8

Tutti i diritti riservati
Stampato in Italia

Finito di stampare nel mese di novembre 2019
Stampa Srls — Viale dei Quattro Venti 93, Roma

Tutti gli articoli pubblicati in questo volume sono stati sottoposti al vaglio di due revisori anonimi

To Chögyal Namkhai Norbu

Contents

<i>Foreword</i> by Giacomella Orofino.....	1
Davor Antonucci <i>Gli studi mongoli in Italia. Note preliminari per una bio-bibliografia</i>	7
Giulia Cabras <i>Language, thangka and Buddhism: Ethnogenesis and Identity Construction in the Seng ge gshong (Wutun) Community in Amdo Tibet</i>	29
Michela Clemente <i>The Restoration of the 'Phags pa lha khang by Lha btsun Rin chen rnam rgyal According to His Biography</i>	49
Cecilia Dal Zovo <i>Late Prehistoric Mounds, Old Turkic Sources and Materiality, and Persistent Funerary Geographies in Mongolia: a Comparative Analysis</i>	65
Elena De Rossi Filibeck <i>Uno sguardo alla tradizione degli studi su Tibet e Himalaya in Italia</i>	91
Andrea Drocco <i>On the Genetic Affiliation of Western Pahāri Languages</i>	109
Marlene Erschbamer <i>The Sisters of Pho lha nas. Preliminary Remarks on Two Women and Their Links to the 'Ba' ra ba Bka' brgyud Tradition</i>	139
Emanuela Garatti <i>Due principesse cinesi alla corte imperiale tibetana: il ruolo diplomatico e politico della principessa Wencheng e della principessa di Jincheng tra i secoli VII e VIII</i>	151
Mariachiara Gasparini <i>Le pitture murarie del Ladakh attraverso l'iconografia tessile centrasiatica</i>	171

Chiara Letizia <i>Tradizione, superstizione e nuovi diritti: riflessioni sul verdetto della Corte Suprema del Nepal sui sacrifici cruenti al tempio di Gaḍhīmāi</i>	193
Filippo Lunardo <i>The Bla ma mchod pa tshogs zhing in the Sangs rgyas ye shes' tradition. An Uninvestigated Dge lugs pa Tradition</i>	219
Lara Maconi <i>Viaggi translinguistici e voci trans-nazionali. Pratiche letterarie e dinamiche identitarie nel contesto sino-tibetano contemporaneo</i>	239
Irene Majo Garigliano <i>L'incontro tra pāṇḍā e pellegrini al tempio di Kāmākhyā (India). Affetti, fiducia reciproca e condivisione della conoscenza</i>	261
Chiara Mascarello <i>La natura dell'esperienza. Considerazioni sulla nozione di svasaṃvedana (rang rig) nel buddismo indo-tibetano, con uno sguardo al dibattito filosofico contemporaneo</i>	281
Mara Matta <i>Profiling Tibetan Diasporic Cinema from a Gender Perspective</i>	297
Giacomella Orofino <i>Alcune considerazioni sulle origini del "Libro tibetano dei morti"</i>	317
Margherita Pansa <i>On Gcod in the Rnying ma School: An Analysis of Klong chen pa's Volume on Gcod</i>	337
Marco Passavanti <i>The Four Symbols (brda' bzhi) of Mahāmudrā According to Par phu pa's Zla ba'i 'od zer</i>	363
Tommaso Previato <i>I popoli indigeni degli altopiani della Cina sud-occidentale: progetti coloniali e strategie di sussistenza in prospettiva storica</i>	381
Valentina Punzi <i>Remembering jag pa in Amdo: Social Bandits, Anti-revolutionaries or Folk Heroes?</i>	407
Franco Ricca <i>Da démoni rgyal po a Protettori del Dharma</i>	421
Donatella Rossi <i>Mi'am-ci: Exploring the Strange and the Wondrous in the Land of Snows</i>	443
Margherita Serena Saccone <i>Of Authoritativeness and Perception: the Establishment of an Omniscient Person (against the Mīmāṃsakas)</i>	455
Carmen Simioli <i>Tra medicina e magia: paradigma e cura delle malattie epidemiche secondo il Vaso del nettare dell'immortalità ('Chi med bdud rtsi bum pa)</i>	485

Francesco Tormen	
<i>Mere apparenze. Che cos'è l'esistenza convenzionale secondo Tsong kha pa</i>	509
Daide Torri	
<i>Il revival etnico-religioso delle minoranze del Nepal contemporaneo</i>	527
Federica Venturi	
<i>On Reconciling Buddhism and Violence: The Tibetan Army of the Dga' ldan pho brang during the Tibet-Ladakh Conflict (1679–1683)</i>	553
Guido Vogliotti	
<i>Kings of Yore and Mounds of Earth. A Reassessment of the Tibetan Royal Necropolis of 'Phyong rgyas</i>	569
About the Contributors.....	593

Foreword

This volume contains the Proceedings of the Inaugural Conference of the *Associazione Italiana di Studi Tibetani, Himalayani e Mongoli* (AISTHiM), held from September 12 to 15, 2017 at the Higher Education School of Procida of the University of Naples “L’Orientale”.

Scientific research on Tibet and the wider sphere of Tibetan culture, extending from the Himalayas to Central Asia and Mongolia, has had a long tradition in Italy; it was inspired by the polyhedric and pioneering studies of Giuseppe Tucci.

As early as 1928, Tucci’s research took him to Ladakh in search of sources relating to Buddhist history, in particular Buddhist texts translated from Sanskrit to Tibetan. His numerous expeditions into the Himalayan countries, which continued until 1948, deepened considerably our knowledge of the history and culture of the Tibetan peoples.

Tucci succeeded in bringing to Italy one of the world’s most important collections of Tibetan texts and manuscripts along with a magnificent collection of Tibetan art, of enormous value. These treasures are now preserved in the IsIAO Library (Hall of African and Oriental Collections) at the Biblioteca Nazionale Centrale in

Rome and in the “Giuseppe Tucci” Museum of Oriental Art, which is now a part of the Museo delle Civiltà in the same city.

Tucci had numerous students, whose research interests were many and varied. The IsMEO, the Institute for the Middle and Far East, was founded by Tucci and the philosopher Giovanni Gentile in 1933 and created a web of international scholarship, in part to its outstanding Tibetan library. Among Tucci’s Italian students whose interests turned to Tibet we must mention Luciano Petech who taught History of East Asia at the “Sapienza” University of Rome from 1955 to 1984. Petech’s profound and influential work had a powerful resonance, creating a school of thought in Tibetan Studies that shaped the research of several scholars, as witnessed by the essays in this volume. At the “Sapienza”, the teaching of Tibetology was entrusted to Elena De Rossi Filibeck from 1980 to 2012. At present, in the Department of Oriental Studies (ISO) Donatella Rossi teaches an annual course in Tibetan Language and Culture and the course on Religions of East Asia, while Mara Matta’s teaching programme for Modern Literatures of the Indian sub-Continent includes modules on contemporary Tibetan literature, along with theatre and cinema. Within the same department Davor Antonucci offers a course on the History and Culture of Mongolia.

Meanwhile, in the Department of History, Anthropology, Religions, Art and Performing Arts (DSARAS) the recently appointed Davide Torri, an expert in Himalayan Studies, plans to introduce a course on Himalayan History, Culture and Religions.

A chair of Tibetan Language and Literature was created at the University of Naples “L’Orientale” in 1962. This was held until 1992 by Chögyal Namkhai Norbu, a foremost Tibetan scholar and acknowledged Buddhist master, invited to Italy personally by Tucci to help in cataloguing the rich collection of texts that he had brought from Tibet. From 1980 to 1994, Ramon Prats worked beside him, teaching Tibetan in the same Department. Since then the teaching of Tibetan Language and Literature has continued uninterrupted, both as the major component in a three-year degree and as a two-year postgraduate course. To these options there has been added a course on Indo-Tibetan Civilisations and Religions; all of the above are taught by the present writer. In the same Department a course of Mongolian Language and Literature held by Andrew Shimunek has recently been introduced.

For many years, Naples and Rome were the only universities offering Tibetan, Mongolian and Himalayan Studies in Italy. In the period from 1999 to 2012, however, the University of Bologna began offering courses in Classical Tibetan Language under Erberto Lo Bue, who also taught History of Tibetan Art there.

More recently, the University of Venice's Department of Asian and North African Studies has been offering a one-year course in Tibetan Language, taught by Carmen Simioli. In the same department, Andrea Drocco, runs a course on "Language, identity and boundaries in South Asia" that includes a programme on Indo-Aryan Himalayan languages and their status as minority languages in India.

Despite distinctly limited offerings over the national landscape, the discipline of Tibetan and Himalayan studies remains very much alive in Italy. Often, however, young scholars, many of whom are brilliant and promising, are forced to migrate elsewhere in Europe or North America to continue their studies or to stand a better chance of finding a position in a university or research centre.

In Italy there are other non academic associations offering a chance to study Tibetan language, culture and religion. Examples are the Lama Tsong Khapa Institute based in Pomaia (Pisa) and the Merigar Centre of the International Dzogchen Community (Arcidosso, Grosseto). The latter holds an exceptional collection of Tibetan texts from the Dzog chen tradition. Two interesting museums preserving Tibetan art should also be mentioned: the Oriental Art Museum of Torino and the small but remarkable Museum of Art and Oriental Culture in Arcidosso.

Within Italy a number of organizations also work to preserve Tibetan and Himalayan culture and are engaged in collaborative development projects to help the Tibetan, Himalayan and Mongolian peoples. A notable example among these is the non-governmental organization ASIA (*Associazione di Solidarietà Internazionale in Asia*) that has carried out its work since 1988 and has its head office in Rome.

In recognition of this widespread interest in Indo-Tibetan cultures and of the great vitality shown in research in this field, to which so many brilliant young Italians are contributing, it came to us that we should organise this seminar and found in Italy the

Associazione di Studi Tibetani, Himalayani e Mongoli (AISTHiM), on the lines of existing counterparts in other European nations.

The inaugural conference proved to be an intense and highly stimulating gathering. More than thirty Italian academics attended, many of whom travelled from abroad.

As the conference organisers we soon noticed with considerable satisfaction the great diversity and the broad range of the paper proposals. We therefore divided the conference into differently themed panels: Tibetan history, the history of religious and philosophical traditions, divination and medicine, history of art, contemporary Tibetan studies, Himalayan regional studies including Nepal, and Mongolian studies.

This publication of the proceedings is not, however, divided into such sections, as had been our original intention. This is because there was an imbalance in the number of essays on the different themes so the sections would have been of very different lengths. To correct this disparity we decided to include the articles in alphabetical order based on the authors' names. The volume is bilingual; English and Italian. We chose to offer the authors the choice of writing in English, undoubtedly the *lingua franca* of Tibetan Studies, or in their own language, in keeping with the great tradition of Italian humanistic studies. It is not erroneous, in our view, to extend the linguistic range of publications in our field, as interesting and important work can emerge not only in English, but also in languages such as Italian, French, Russian or Chinese. This might well be a means to expand interest in Tibet, Himalayan countries and Mongolia.

This has been a collective venture and as always in such cases, there are many to whom we must express our deepest gratitude. Our heartfelt thanks go to Adriano Rossi who included our project in the wider framework of the ISMEO's own "Studies and Research on the cultures of Asia and Africa: tradition and continuity, revitalisation and diffusion", financed by the MIUR (Ministry of Education, University and Research). We wish to thank Elda Morlicchio, the Rector of "L'Orientale" University of Naples, for hosting the conference at the "Higher Education School", in the "Conservatorio delle Orfane di Terra Murata" on the marvellous island of Procida. Michele Bernardini, Director of the Department of Asian African and Mediterranean Studies

(DAAM) that hosts the administrative centre of AISTHiM, must also be thanked. We are furthermore grateful to Francesco Sferra, Editor in chief of the DAAM's *Series Minor* publications and to the entire board for their enthusiasm regarding this publication.

Convening the conference would have been impossible for me without the support of my former students, Emanuela Garatti, Valentina Punzi and Carmen Simioli, to whom I express my sincere and deep appreciation. Thanks also to the editorial committee responsible for this volume: Andrea Drocco, Chiara Letizia, Lucia Galli and Carmen Simioli, who saw the work through with such generosity of spirit, patience and dedication, making our venture so interesting and inspiring. A special thank goes to the numerous blind reviewers whose contributions improved the volume in an essential way. Last but not least we must thank Camilla Cibeles for her patience and commitment in creating the layout of the entire collection.

Our hope is that the field of Tibetan, Himalayan and Mongolian Studies can be ever more firmly established and as successfully extended in Italy as it is in other countries, since it holds the key to understanding some of the most important cultural realities at the heart of Asia.

Like wind horses flying through the sky, may this great heritage of wisdom, art and culture spread in all directions to be studied and preserved far into the future.

This is our greatest wish, our deepest desire.

Giacomella Orofino
President of the AISTHiM

Naples, November 2019

Dipartimento di Asia Africa e Mediterraneo
Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

Gli studi mongoli in Italia
Note preliminari per una bio-bibliografia

DAVOR ANTONUCCI

ABSTRACT

This paper aims to shed light on the Mongolian studies in Italy from 1861 to the present day. It is mainly focused on the nineteenth century and it analyses the two most important Italian institutions of time for the Oriental Studies, that is the “Regio Istituto di Studi Superiori Pratici e di Perfezionamento” of Florence and the the “Real Collegio Asiatico” of Naples. In these academic institutions there were a number of outstanding scholars interested in Mongolian language such as Carlo Puini, Emilio Teza and Guido Amedeo Vitale. It also provides a preliminary bibliography on Mongolian studies in Italy till 1945. This paper is intended to be a preliminary work for a more extensive bio-bibliography on Mongolian studies in Italy to be published in the future.

I. INTRODUZIONE

La recente nascita dell’Aisthim (Associazione Italiana di Studi Tibetani, Himalayani e Mongoli), di cui questo volume rappresenta la prima, ci auguriamo, di molte pubblicazioni, mi consente di porre mano ad un argomento che attendeva da tempo un’occasione di approfondimento come quella che oggi si presenta: vale a

dire lo sviluppo, o meglio il mancato sviluppo, degli studi mongoli in Italia. L'intenzione è quella di ripercorrere le vicende di una disciplina e un ambito di ricerca cui l'Italia ha sì dato insigni studiosi (basti pensare ad Igor de Rachewiltz scomparso di recente), ma che in definitiva non ha trovato sbocchi e approdi, salvo sporadici episodi di cui daremo conto, nella vita accademica italiana dalla costituzione del Regno d'Italia in poi. Eppure, e non per caso, attorno ai mongoli — o “tartari” nell'accezione con cui vennero conosciuti al loro apparire ai confini dell'ecumene europeo nel XIII secolo¹ — si sono concentrati gli interessi di generazioni di studiosi nostrani senza che però questo abbia poi dato vita ad una scuola, ad una tradizione di studi, come invece è accaduto in altri campi di ricerca non molto lontani, si pensi ad esempio alla sinologia, la cui lunga tradizione è giunta sino ad oggi andando a costituire una parte importante nell'ambito degli “studi orientali”.

In questo breve saggio cercheremo dunque di ripercorrere le tappe e le vicissitudini che hanno contribuito a determinare la situazione attuale individuando i personaggi, le opere, le scelte, con lo scopo di giungere in un prossimo futuro alla redazione di una bio-bibliografia che raccolga la produzione scientifica — non indifferente — che nei decenni si è accumulata, e la cui pubblicazione e raccolta potrà essere utile sia agli studiosi di oggi ma anche a chi in futuro vorrà avvicinarsi o percorrere il campo degli studi mongoli.

In effetti la mancanza di una tradizione non significa certo che la materia non abbia attratto l'interesse di alcuni, né che siano mancati valenti studiosi, né ricercatori indipendenti, o semplici appassionati più o meno accreditati. Non è però eludibile constatare che in seno al mondo accademico italiano sia mancato, e ancora manca, un reale interesse (dei recenti sviluppi tratteremo in seguito) per una parte di Oriente che per molti studiosi (anche per i cosiddetti “orientalisti”) e non solo, è ancora *terra incognita*,² ma che tanto nel passato — come oggi — rappresenta una pedina importante negli equilibri politici, economici come anche negli scambi culturali dell'Asia orientale e centrale col resto del conti-

¹ Per l'origine dell'etnonimo “tartari” vedi de Rachewiltz 1996, 203–205.

² Così viene spesso definita la Mongolia nella letteratura odepórica nei secoli XIX-XX, tra gli altri Prejevalsky 1876, Carruthers 1913.

nente eurasiatico. Cercare di comprenderne le motivazioni non sarà dunque un mero esercizio di stile, ma un atto prodromico per future iniziative.

Per prima cosa occorre delimitare i confini di questa ricerca preliminare; infatti la storia, la religione e la cultura mongola in senso lato si prestano più di altri campi di ricerca ad essere “frequentati” da studiosi che sono specialisti in campi vicini o affini: si pensi ad esempio a tutti quegli studi sull’Impero mongolo “fuori dalla Mongolia” (ad esempio Cina, Iran, Russia, Europa).³ Nella definizione di C. Atwood, mongolista è colui: “who study and use Mongolian language, and who conduct Mongolian studies through their personal interactions with the Mongolian people”,⁴ una definizione circoscritta che non coglie forse la complessità di una materia che più di altre si presta all’interdisciplinarietà. In questa ottica A. Sanders lo definisce come “someone who makes an academic study of the Mongols, their language, history, or culture, or carries out research into the politics, economics [...] of Mongolia”.⁵ Questa definizione più ampia aprirebbe il campo, a mio avviso, anche a quegli studi sulla Mongolia “prima dei mongoli” che anche in Italia hanno avuto i loro estimatori.⁶ Senza scendere troppo nella *vexata quaestio* in questo studio preliminare tratteremo principalmente, seguendo anche il Gabrieli,⁷ di quegli studiosi che si occuparono del mongolo o che lo usarono per le loro ricerche, non tralasciando però di citare nell’appendice bibliografica sulla Mongolia anche altri lavori.⁸

³ Su questa problematica si veda Tsai 2012.

⁴ Citato in Tsai 2012, 88 della versione in cinese.

⁵ Sanders 2003, 37.

⁶ Si pensi ad esempio alle ricerche sui petroglifi in Mongolia portati avanti dall’equipe del prof. Bruno Marcolongo nella prima decade degli anni Duemila, o gli studi sul nomadismo di F. Lugli.

⁷ Gabrieli 1935.

⁸ Escludiamo per il momento tutte quelle ricerche, che ebbero ampio seguito tra gli studiosi nostrani, che riguardano le vicende legate ai missionari che si recarono in Mongolia nei secoli XIII–XIV e XVII–XIX, o gli studi “poliani” che verranno inclusi in una futura bio-bibliografia completa. Non sarà però inutile sottolineare che nella bibliografia internazionale di studi mongoli curata dall’International Association for Mongol Studies, sotto la voce “Francia” sono riportati anche i lavori di Jean Richard, grande studioso dei rapporti tra Europa cristiana e mongoli, Hamayon 1997, 69, 79.

Non molti anni fa Giovanni Stary notava che:

La Mongolia è forse lo stato asiatico meno conosciuto al grande pubblico italiano: se ne parla raramente sui giornali e pochi sono tuttora i turisti italiani che hanno avuto occasione di visitarla. Eppure spetta proprio all'Italia del Medioevo il merito di aver fatto conoscere al mondo intero il popolo mongolo: basterà qui ricordare il nome di Marco Polo [...].⁹

Negli anni trascorsi non molto è cambiato: solo nel 2011 è stata aperta l'Ambasciata mongola a Roma, e nel 2016 quella italiana ad Ulan-bator. Si può notare un certo fermento culturale e una serie di pubblicazioni a tema, ma i frutti di questo rinnovato interesse sono ancora lontani dal maturare. Eppure, come ha opportunamente osservato Stary, ma anche altri prima di lui, le prime relazioni e soprattutto le prime descrizioni dei mongoli e del loro mondo spettano per completezza e acume indubbiamente a due italiani: Giovanni di Pian di Carpine e Marco Polo. Religioso il primo, mercante il secondo, seppur con esiti diversi hanno contribuito a far conoscere i tartari all'Europa medioevale attonita e ancora stordita dall'improvvisa apparizione dei cavalieri degli abissi infernali (il "Tartaro", *Tάρταρος*) ai suoi confini. Ed è indubbio che dopo le devastazioni e le distruzioni delle campagne di conquista di Činggis Qan (ca. 1190–1227) e dei suoi successori seguì un periodo di pace e stabilità: la *Pax mongolica*. Fu durante questo periodo che missionari appartenenti all'Ordine francescano (O.F.M.) compirono il viaggio *in partibus infidelium* sia perché incaricati di missioni diplomatiche *ad Tartaros* (Pian di Carpine fu inviato da papa Innocenzo IV nel 1246), sia per tentare l'evangelizzazione di quelle terre. Ma la pace e la possibilità di spostarsi con relativa sicurezza aveva spinto *in partibus Catagii* anche i mercanti, veneziani e genovesi in primo luogo, attratti soprattutto dalla possibilità di trarne buoni profitti.¹⁰ Ma se l'*Historia Mongalorum* di Pian di Carpine (ca. 1190–1252),¹¹ come anche altre

⁹ G. Stary, introduzione a Colleoni 2012, 12. Volume ponderoso che ha l'unico pregio di riprodurre nella sua ultima parte la corrispondenza tra lo stesso Colleoni, allora Console onorario per la Mongolia a Trieste, e varie personalità istituzionali italiane e mongole.

¹⁰ Antonucci 2009.

¹¹ Si veda Wyngaert 1992; Giovanni di Pian di Carpine 1989.

relazioni di frati francescani,¹² non ebbero grande diffusione, il racconto di Marco Polo ha invece plasmato l'immaginario collettivo europeo su quei luoghi lontani, tanto che ancora nel XVII secolo i primi missionari gesuiti in Cina ne portavano con sé delle copie,¹³ contribuendo al fiorire di quella letteratura odepórica che tanta fortuna ha avuto nell'Europa medioevale.

Nei secoli successivi alla caduta dell'Impero mongolo una serie di cambiamenti storici tra cui la diffusione dell'Islam in Asia centrale che funzionò da barriera tra Europa ed Estremo Oriente, l'affermazione dell'Impero ottomano, l'ascesa dell'Impero russo e la sua espansione verso oriente da un parte, e quella dell'Impero mancese dall'altra determinarono lo spostamento delle rotte commerciali e l'interruzione dei contatti che prima si erano mossi lungo le Vie della Seta. La Tartaria infine cadde nell'oblio, e con essa i suoi nomadi pastori e guerrieri.

Non è un caso che i primi Occidentali a raggiungere l'Estremo Oriente dopo aver toccato l'India lo faranno via mare, a bordo dei vascelli portoghesi. Da queste navi sbarcheranno sulle coste della Cina meridionale anche dei nuovi missionari, questa volta appartenenti soprattutto alla Compagnia di Gesù, intenzionati ad evangelizzare l'Impero di Mezzo e tra di loro vi furono anche molti italiani. La Tartaria era ancora *finis terrae*, lontana e sconosciuta, i gesuiti impiegheranno circa un secolo prima di mettervi nuovamente piede. Da allora furono inviate in Europa, soprattutto ad opera di missionari francesi e fiamminghi, nuove descrizioni e racconti,¹⁴ ed "alla fine del XVIII secolo la 'seconda scoperta' dei mongoli da parte dell'Occidente era un *fait accompli*".¹⁵ Tuttavia il merito di aver iniziato a studiare in modo approfondito la loro lingua e cultura spetta ai russi che, in seguito all'espansione sotto i Romanov in Asia centrale e in Siberia, avevano coi mongoli stretti contatti. In verità molti mongolisti "russi" erano tedesco-olandesi

¹² Tutte edite in van den Wyngaert 1992.

¹³ Si vedano ad esempio i numerosi richiami all'opera poliana da parte di Matteo Ricci nei suoi *Commentari* e di Martino Martini nel *Novus Atlas Sinensis*, edito da Bertuccioli 2002.

¹⁴ Sulla "riscoperta" della Tartaria nel XVII secolo da parte dei gesuiti si veda Antonucci 2011.

¹⁵ de Rachewiltz 2016, 21.

come ad esempio I. J. Schmidt, considerato il fondatore degli studi mongoli, o polacchi come J. Kowalewski autore di un dizionario trilingue mongolo-russo-francese pubblicato a Kazan (1844–49).¹⁶ Tra la seconda metà del XIX secolo e la prima metà del XX secolo gli studi mongoli fiorirono dapprima in Germania, Finlandia, Scandinavia poi in altri paesi come Polonia, Belgio, Francia, Stati Uniti, Giappone.¹⁷ E in Italia?

Indubbiamente l'Italia aveva una lunga ed importante tradizione nello studio delle lingue orientali che per la sua storia e posizione riguardava in primo luogo le lingue semitiche come l'ebraico, l'arabo, l'aramaico di cui fin dal 1311 erano state istituite delle cattedre.¹⁸ Non meno importante però fu il contributo dato dai missionari italiani tra i secoli XVII–XVIII alla conoscenza di lingue orientali come il cinese, il tibetano, il sanscrito e altre lingue indiane.¹⁹ Tuttavia nessun missionario italiano partecipò a quella 'seconda scoperta' della Mongolia mentovata in precedenza, né gli stati italiani pre-unitari prima e il Regno d'Italia poi ebbero contatti con quelle genti. Desta quindi interesse e stupore che tra le numerose lingue conosciute dal poliglotta cardinale Giuseppe Mezzofanti (1774–1849) vi fosse anche il mongolo. Vissuto a cavallo tra fine Settecento e metà Ottocento, secondo i contemporanei Mezzofanti era un prodigio nelle lingue (anche orientali):²⁰ giunse a conoscerne, contando anche i dialetti, l'incredibile numero di 117!²¹ Di alcune (30) si dice attestata l'eccellente conoscenza, mentre per altre (9) aveva una conoscenza "accettabile", di altre ancora (11, 8, 6) una più superficiale.²² Tra le orientali conosceva con sfumature e profondità diverse: arabo, cinese, giapponese,

¹⁶ Sanders 2003, 263.

¹⁷ de Rachewiltz 2016, 21.

¹⁸ Predari 1842, 3.

¹⁹ Predari fornisce già nel 1842 un rapido ma esauriente sguardo, ad vocem. Indubbiamente i lavori e le opere di questi missionari hanno una parte importante nella nascita degli studi indologici, sinologici e tibetani.

²⁰ Di lui il Byron ebbe a dire "...Non ricordo alcuno di loro che io mai desiderassi di veder due volte, salvo forse Mezzofanti, che è un prodigio di lingue..." citato in Russel 1859, 96.

²¹ Russel 1859, 319-321. Sono invece 58 secondo Manavit 1853, 161-165. In questa lista però non sono compresi i dialetti, le varianti e le lingue poco conosciute dal Mezzofanti.

²² Russel 1859, 324-326.

cingalese, birmano, sanscrito, malese, ed altre ancora, mentre del tibetano si rammaricava di non averne potuto approfondire lo studio. Tra queste, secondo i suoi biografi, vi era anche il mongolo.²³

Nella sua biblioteca personale inoltre trovano posto diversi libri sulla lingua mongola, che testimoniano, se non la conoscenza, almeno un reale interesse da parte del cardinale.²⁴ Tuttavia, il caso di Mezzofanti appare un episodio unico e forse irripetibile, come ricordato in precedenza le lingue orientali che avevano maggior seguito tra gli eruditi italiani erano le semitiche e, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, il sanscrito, e poi il cinese e il giapponese.

A pochi anni dalla morte del Mezzofanti nasceva il Regno d'Italia, e con esso l'esigenza di instaurare nuovi rapporti diplomatico-commerciali anche con l'Oriente. In un quadro di rinnovato interesse per l'Oriente si inseriscono le parole pronunciate dal Severini nel 1865, cioè un anno prima dell'apertura delle relazioni con la Cina e il Giappone: "Le relazioni commerciali che fra non molto l'Italia riassumerà con l'Oriente domandano che si provveda fra noi all'insegnamento delle lingue viventi dell'Asia".²⁵

Pochi anni prima era stato fondato a Firenze il 'Regio Istituto di Studi Superiori Pratici e di Perfezionamento', la cui cerimonia di apertura si tenne in maniera solenne il 29 gennaio 1860, e nella cui neonata sezione di Filosofia e Filologia prendeva posto anche l'insegnamento di materie orientalistiche.²⁶ Pochi anni dopo, il

²³ Così riporta la biografia ad opera del Manavit 1853, 164 (poco oltre al n. 55 è riportata anche la conoscenza del Tartaro, termine troppo vago per capire di quale lingua effettiva si tratti), che si rifà al necrologio dello Stolz apparso sul *Giornale di Roma* del 5 febbraio 1850. Bisogna rilevare che nella biografia del Russel, successiva a quella del Manavit, e ampliata nella sua traduzione italiana non vi è traccia del mongolo.

²⁴ In particolare: una grammatica poliglotta arabo-persiano-turco-tartaro (Medici 1844), il *Dictionnaire Mongol-russe-français* di E. Kowalewsky (1844 in 2 voll.), di G. Kavalersky un «Ristretto della grammatica Mongolia», (1835) e dello stesso autore la "Crestomazia Mongolia illustrata", entrambi in russo, W. Schott, *Versus uber die Tatarischen sprachen* (1836); si veda Bonifazi 1851.

²⁵ Citato in Campana 2001, 311; si veda ad esempio anche il discorso di apertura del Collegio Asiatico tenuto nel 1868, cfr. *La Cecilia* 1868, 4, 8.

²⁶ Negli anni vi avrebbero insegnato i principali orientalisti italiani del tempo: M. Amari, G. Bardelli, A. De Gubernatis, F. Lasinio, C. Puini, C. Schiaparelli, A. Severini, E. Teza ecc. Sugli insegnamenti orientalistici presso l'Istituto di Studi Superiori si vedano Rosi 1984, Campana 2001, Iannello 2003, 673.

Collegio dei Cinesi fondato da Matteo Ripa nel 1274, veniva a sua volta trasformato in 'Real Collegio Asiatico' (1868), con una sezione aperta ai laici per lo studio delle lingue orientali tra cui anche il mongolo.²⁷

II. IL REGIO ISTITUTO DI STUDI SUPERIORI PRATICI E DI PERFEZIONAMENTO — FIRENZE

Per quanto riguarda l'Istituto di Firenze, nel 1864 Michele Amari, nuovo ministro della Pubblica Istruzione, affidò la prima cattedra italiana di Lingue dell'Estremo Oriente al 'professore straordinario' Antelmo Severini. Il nostro interesse per il Severini, stimato sinologo e yamatologo,²⁸ è dovuto principalmente agli esordi dei suoi studi delle lingue orientali; infatti nel 1860 l'allora ministro della Pubblica Istruzione, Terenzio Mamiani, si rivolse a Giuseppe Bardelli (1815–1865), allora professore di sanscrito presso l'Istituto di Studi Superiori,²⁹ per chiedere un giovane di "molto ingegno e studio atto a perfezionarsi nelle Lingue Orientali, e segnatamente nelle Mongoliche",³⁰ da inviare a Parigi per la durata di due anni con un sovvenzionamento del Ministero. Nella sua risposta il Bardelli consiglia appunto il giovane Severini che era stato suo studente di sanscrito presso l'Istituto di Studi Superiori ritenendolo adatto all'impresa essendo egli giovane, non maritato, conoscitore delle lingue inglese, francese (e tedesco), e "fortissimo in greco". Nello scambio epistolare tra Bardelli e Mamiani si parla sempre dello studio di "lingue mongoliche" senza però specificare mai a quale lingua ci si riferisca.³¹ Una volta ottenuto l'in-

²⁷ Sul Collegio dei Cinesi si vedano Nicolini 1942, e i numerosi lavori di Michele Fatica.

²⁸ Su di lui Corradini 1998, Bertuccioli 1993.

²⁹ G. Bardelli aveva studiato anche cinese a Parigi con Stanislas Julien nel 1844; sulla sua peraltro movimentata vita accademica tra Università di Pisa e Istituto di Studi Superiori a Firenze (ricopri anche il posto di coadiutore nella Biblioteca Laurenziana di Firenze) si veda il necrologio di Tortoli 1866, 201–222, e Antonucci–Zuccheri 2010, 15–17.

³⁰ Lettera di G. Bardelli a Mamiani del 14 dicembre 1860, Archivio Centrale dello Stato (ACS), Ministero Pubblica Istruzione (MPI), Personale Professori Universitari (PPU), busta 1970.

³¹ Si vedano la minuta del Segretario generale al MPI del 30 dicembre 1860, la lettera di Mamiani a Bardelli del 4 gennaio 1861, di Bardelli a Mamiani del 9 gennaio 1861, il decreto ministeriale del 19 gennaio 1861 con il quale si dà «l'ob-

carico durante il suo incontro col ministro a Torino, dove si era recato per ringraziare Mamiani e ricevere istruzioni, il Severini ottenne di poter studiare il cinese;³² di fatti nelle successive missioni tra Mamiani e il Severini il primo si riferisce allo “studio del cinese e lingue affini”.³³ Tuttavia appare improbabile che il Mamiani parlando di «lingue mongoliche» si riferisse precisamente al mongolo; più plausibile ci pare un riferimento al mancese,³⁴ la lingua propria della dinastia dei Qing (1644–1911) allora regnante nell’Impero di Mezzo, con il quale il neonato Regno d’Italia aspirava a rafforzare i legami economici.

Nelle tre decadi che seguirono l’unità nazionale l’orientalismo italiano fu legato indissolubilmente alle vicende dell’Istituto di Studi Superiori di Firenze e alle personalità e agli studiosi che vi gravitarono intorno (l’altro polo dell’orientalismo italiano era costituito dal Collegio di Napoli, *vide infra*). Di questi ultimi vanno ricordati per i loro studi sul mongolo: Carlo Puini ed Emilio Teza (Giovanni Hoffmann pubblicò invece la prima parte di una grammatica di mancese). Va subito evidenziato che i pochi studi sulla lingua mongola prodotti da questi studiosi furono il frutto dell’interesse dei singoli: della grande curiosità per le lingue nel caso di Teza, dell’interesse per la linguistica nel caso del primo Puini, e non di una politica di indirizzo da parte delle istituzioni italiane del tempo (al Collegio di Napoli invece il mongolo era considerata una lingua utile per i commerci e le relazioni con l’Oriente, *vide infra*). Infatti se nel 1887 il ministro degli Esteri Carlo Robilant si era fatto promotore della creazione di un “seminario per le lingue orientali” a Firenze, queste dovevano essere: il turco, l’arabo, il persiano, il giapponese, il cinese e l’in-

bligo [a Severini] di recarsi a Parigi al fine di attendere allo studio delle lingue mongoliche» in ACS, MPI, PPU, b. 1970.

³² Campana 2001, 308.

³³ Lettera di Mamiani a Severini del 6 giugno 1861, ACS, MPI, PPU, b. 1970. Come è noto il Severini durante gli anni della sua permanenza a Parigi (1860–63) si dedicò allo studio del cinese e del giapponese.

³⁴ Noto è l’interesse del Mamiani per la linguistica. Inoltre non è da escludere che durante il suo lungo esilio parigino (1831–1847) questi sia venuto in contatto con l’orientalismo francese, allora ben più nutrito che in Italia, e che pochi anni prima aveva visto la pubblicazione ad opera di M. Abel-Rémusat delle *Recherches sur les langues tartares, ou Mémoires sur différents points de la grammaire et de la littérature des Mandchous, des Mongols, des Ouigours et des Tibétains*, 1820.

diano.³⁵ È quindi evidente che il mongolo non rientrasse tra le lingue di interesse per la politica estera italiana, ma questo non deve stupire in quanto al tempo la Mongolia faceva parte dell'Impero cinese e non vi erano rapporti diretti coi mongoli dato che la politica italiana seguiva direttrici "marittime": l'interesse dunque non poteva che rimanere racchiuso e svilupparsi, se possibile, nell'ambito accademico.³⁶

Carlo Puini (1839–1894) fu allievo prediletto di Severini presso l'Istituto di Studi Superiori del quale iniziò a frequentare i corsi nel 1864, diventando in seguito suo aiutante. Quindi abilitato all'insegnamento delle lingue estremo-orientali fu nominato professore straordinario di Storia e Geografia dell'Asia Orientale nel 1878,³⁷ cattedra che tenne fino al 1921.³⁸ Oltre al cinese Severini asserisce che il Puini conoscesse anche il "manciurico [...] il tibetano",³⁹ considerato profondo conoscitore del giapponese, avrebbe conosciuto anche il mongolo.⁴⁰ Puini fu un autore prolifico e versatile; i lavori legati a questioni grammaticali-filologiche appartengono alla prima fase della sua produzione, orientandosi in seguito verso la sociologia, la religione e l'etnologia.⁴¹ A questa prima fase appartiene la stesura degli *Elementi di grammatica mon-*

³⁵ Al tempo presso l'Istituto si insegnavano arabo e lingue semite, ebraico e caldaico, sanscrito e storia e geografia dell'Asia orientale (Puini). In base ad un nuovo progetto per una scuola di lingue orientali viventi si richiesero dunque posti per: indostano, turco e persiano, giapponese, ma il progetto non andò mai in porto; si veda Rosi 1984, 104.

³⁶ La bibliografia delle opere orientistiche dal 1861 al 1911 è stata curata da Vacca 1927, 275–319. Da notare che il Vacca vi include anche relazioni di viaggiatori e missionari nell'Asia orientale.

³⁷ Divenuto ordinario nel 1884, Puini fu molto attivo assumendo diversi incarichi tra cui segretario della Società Geografica Italiana (1867–187). Fu tra i redattori del programma della Società Italiana degli Studi Orientali (1871), nonché segretario della redazione del Bollettino Italiano degli Studi Orientali da lui fondato insieme ad altri insigni orientalisti (1876), e conservatore del materiale tipografico orientale dell'Istituto.

³⁸ Per la biografia e bibliografia di Puini si rimanda alla voce sul *Dizionario Biografico degli Italiani ad firma* di E. Corsi 2016, ad vocem, Papini 1962, 952–955; una bibliografia quasi completa in *Rivista degli studi orientali*, V (1927), 303–307, a cui si devono aggiungere i lavori riportati in Campana 2001, 339, n. 132.

³⁹ Secondo il De Gubernatis Puini avrebbe scritto anche una grammatica di tibetano rimasta però inedita. De Gubernatis 1876, 377.

⁴⁰ Tucci 1949, 49.

⁴¹ Campana 2001, 325, 335.

golica pubblicata nel 1878 a Firenze per i tipi di Le Monnier. Come ha sottolineato E. Chiodo “considerando che ‘la Grammatica Mongolica di Puini è la prima ed unica grammatica della lingua mongola scritta in italiano, il suo valore culturale è notevolissimo’”.⁴² La grammatica è una riduzione di quella della lingua mongola dello Schmidt, *Grammatik der mongolischen sprache* (St. Petersburg, 1831),⁴³ e contiene una introduzione alle genti dell’Asia settentrionale desunta da fonti cinesi, con accenni alla storia dei mongoli da Činggis Qan fino agli Yuan e i Ming basata sulla versione tedesca dello Schmidt dell’*Erdeni-yin Tobči* (Sommaro storico prezioso) dello storico mongolo del XVII secolo Saγan Sečen. Nelle intenzioni del Puini il testo era destinato “solo ad avviare allo studio del detto idioma, e a rendere più agevole l’uso delle opere di maggior lena che si sono scritte intorno a questo importante linguaggio”.⁴⁴

L’interesse del Puini per le lingue altaiche è testimoniato da altri due scritti: “La Parola e la Proposizione nelle lingue monosillabiche e in alcune delle altaiche” un lungo articolo uscito nel 1873 sul secondo numero dell’*Annuario della Società Italiana per gli Studi Orientali* (pp. 193–233), dove il Puini in una prima parte mette a raffronto la costruzione dei vocaboli nelle lingue “*radicali, isolanti*” come il cinese e il tibetano (ma anche il birmano e l’annamitico) e quelle “*agglutinanti e desinenziali*” come le mongoliche (mongolo, mancese) e il giapponese; e in una seconda parte l’ordine delle parole nella proposizione presentando esempi in un gran numero di lingue orientali (es. pp. 230–232). In merito alle lingue mongoliche si lamentava che “quel dover di continuo esser costretti a correre dall’una all’altra idea, giù giù per una filza interminata di vocaboli, in una incertezza e sospensione continua, per andare a cercar lontan lontano un verbo al modo finito [...] è cosa che stanca, che irrita...” (p. 215). Nel secondo scritto uscito

⁴² Chiodo 1989, 574. Da rilevare che la grammatica del mongolo ad opera di G.A. Vitale verrà infatti scritta in lingua francese. Per avere una grammatica di mongolo in italiano si dovrà attendere il 1998! (*vide infra*).

⁴³ La grammatica di Puini è di sole 40 pagine raffrontate alle 177 di quella dello Schmidt. Quest’ultima comprende inoltre molti esempi di costruzione della frase e dell’uso delle regole grammaticali, una breve comparazione tra le due grammatiche è data da Chiodo 1989, 574–575.

⁴⁴ Citato in Chiodo 1989, 574.

molti anni dopo, *La Vecchia Cina* (1913), nel capitolo su “Origine e vicende dei popoli dell’Asia Centrale”, Puini ritorna sulla sintassi delle lingue altaiche riprendendo in parte quanto descritto nell’articolo del 1873 ma in forma più concisa e lineare (pp. 61–65).⁴⁵

Infine è da menzionare che questo interesse influenzò anche il campo della didattica: infatti negli anni tra il 1905 e 1908, discostandosi dal tradizionale programma, Puini insegnò civiltà dell’Asia centrale e della Mongolia.⁴⁶

Emilio Teza (1831–1912) non fu così legato all’Istituto come il Puini. Formatosi a Vienna in linguistica, aveva poi lavorato alla Biblioteca Marciana di Venezia e poi alla Laurenziana, professore a Bologna e poi a Pisa (sanscrito e storia comparata delle lingue classiche) fu accademico dei Lincei.⁴⁷ Letterato, filologo e fine traduttore, tenuto in alta considerazione dal Tucci che lo considerava uno dei più dotati scienziati dell’orientalistica italiana “non c’è lingua e letteratura di cui egli non si sia occupato, dal sanscrito al cinese, dal mongolo all’iranico, dal palico al malese”.⁴⁸ Stando al De Gubernatis Teza non solo conosceva una trentina di lingue (un poliglottismo che rimanda al Mezzofanti), ma su di ognuna aveva raccolto una massa incredibile di note e commenti.⁴⁹ Purtroppo il Teza non lasciò opere di sintesi ma un numero incredibile di opuscoli (673!) su vari argomenti inerenti la linguistica; egli stesso si autodefiniva “*minutorum opusculorum fabricator*”.⁵⁰ Le *disiecta membra* della sua variegata e dispersa produzione sono state raccolte da C. Frati.⁵¹ Se è vero come sostiene Tucci che Teza conoscesse anche il mongolo, tuttavia tra le centinaia di opuscoli da lui scritti non si trova nulla riguardo questa lingua eccetto che il secondo capitolo (pp. 149–152) dell’opera “*Mangiurica*”, in cui

⁴⁵ Una breve descrizione in Chiodo 1989, 576.

⁴⁶ Campana 2001, 340. Allo stato attuale delle ricerche questo è il primo e unico esempio di insegnamento di argomento mongolistico a livello universitario che ho potuto riscontrare fino agli Settanta del ‘900.

⁴⁷ Per la biografia si vedano la voce sull’*Enciclopedia italiana* a firma di G. Mazzoni 1934, *ad vocem*, Crescini 1913–14, 25–44, Tucci 1949, 250–251.

⁴⁸ Tucci 1949, 250.

⁴⁹ De Gubernatis 1876, 354.

⁵⁰ Crescini 1913–14, 26, anche il De Gubernatis consapevole di questa “atomizzazione” ne auspicava la sistematizzazione, *ibid.*, 355.

⁵¹ Frati 1913–14, 45–153.

riprende il Thévenot reo di aver confuso “col mongolo il mangese”,⁵² dove Teza dimostra comunque di avere nozioni di mongolo e di conoscere gli studi europei del tempo sulla lingua mongola.⁵³

III. IL REAL COLLEGIO ASIATICO — NAPOLI

La prima testimonianza dell'insegnamento del mongolo in una istituzione italiana risale al 1868 presso il Real Collegio Asiatico. Docente di lingua mongola era Giacomo Lignana (1827–1891),⁵⁴ professore di “Filologia” e di “Lingue e letterature comparate”, con studi di linguistica e indologia, il quale prese la direzione del Collegio insegnandovi gratuitamente “Lingua mongola” (il mercoledì) e “Storia moderna dell'Asia” (il sabato).⁵⁵ Nel discorso inaugurale il segretario, Napoleone La Cecilia, ricordando la vocazione orientale e missionaria dell'istituto, sottolinea come esso aprendosi ai laici per volere del governo debba “creare degli uomini pratici, degli interpreti, dei commercianti, dei viaggiatori capaci di osservare con frutto le contrade che saranno chiamati a visitare...”.⁵⁶ Il mongolo rientrava tra le lingue viventi insegnate (insieme al cinese, persiano, indostanico e bengalico): è la lingua con cui sono iniziati gli studi orientalistici con Marco Polo, ma soprattutto si sottolinea che con l'avanzata dei russi in Asia centrale è nuovamente utile per i commerci europei. La sua importanza è tale, continua La Cecilia, che nel suo insegnamento si studieranno “anche le differenze dialettiche; quindi oltre del Mongolo propriamente detto, si parlerà del dialetto Buriato non

⁵² Teza 1979, 150. Nella ragguardevole biblioteca personale del Teza, lasciata da questi in eredità alla Biblioteca Marciana, trovano posto alcune pubblicazioni sulla lingua mongola a testimonianza dell'interesse dello studioso.

⁵³ Più che per il mongolo, leggendo le note di Teza, pare che egli nutrisse interesse per il mancese a cui dedicò anche altri due opuscoli: “Il ‘Libro delle Tre Parole’ secondo la versione mangese di Tooghe”, *Annali d. Università Toscane*, tomo XVIII (Pisa, 1880), pp. 1–22; “Del commento alle ‘Tre Parole’ secondo la versione Mangese”, *Rend. Accad. Linc.*, vol. III, fasc. 7 (lug. 1894), pp. 447–66.

⁵⁴ Su Lignana su cui esiste una copiosa bibliografia si veda la biografia sul *Dizionario Biografico degli Italiani* vol. 65 a firma di F.M. Dovetto 2005, 104–107, Id. 2001, 13–31.

⁵⁵ V. la tabella degli insegnamenti alla fine del discorso di La Cecilia 1868. Sul ruolo di Lignana nella trasformazione del Collegio dei Cinesi in Real Collegio Asiatico si veda Fatica 2005.

⁵⁶ La Cecilia 1868, 8.

che di quello Calmucco”,⁵⁷ il tutto con fini eminentemente pratici. Lignana tenne il corso almeno fino al 1871. Al Real Collegio studiò Guido Amedeo Vitale (1872–1918), autore dell’ultima opera di un certo rilievo sulla lingua mongola. Diplomatosi nel 1891 avrebbe studiato, secondo Fatica, una serie numerosa di lingue orientali, tra cui il cinese con Ludovico Nocentini (1849–1910), ma anche il russo, il turco e il mongolo qalqa (padroneggiava invero anche diverse lingue occidentali).⁵⁸ Sinologo, interprete della legazione italiana a Pechino dal 1892 al 1913, tornato in Italia con la moglie cinese ottenne lo stesso anno il posto di professore ordinario di lingua cinese, di cui aveva ottima padronanza, presso l’Istituto Orientale di Napoli di cui divenne in seguito anche direttore (1916–17).⁵⁹ Purtroppo a causa della morte prematura, e secondo il Tucci per “una innata svogliatezza e pigrizia riluttante a scrivere”,⁶⁰ i lavori di Vitale, di cui ne apprezzava la voglia di apprendere sempre nuove lingue (come il Teza), sono assai poco numerosi. Tra questi però figura una grammatica di mongolo, la *Grammaire et vocabulaire de la langue mongole (dialecte des Khalkhas)*, scritta in collaborazione col conte de Sercey, e pubblicata a Pechino nel 1897. Nella prefazione gli autori spiegano che tra i vari “dialetti” mongoli, buriato, čaqar, qorčîn, ordos e qalqa, essi hanno prediletto quest’ultimo in quanto per motivi legati alla geografia, al numero, alla sedentarietà delle tribù saranno i primi ad entrare in contatto con gli europei.⁶¹ La grammatica si presenta, secondo gli autori, come una introduzione alla lingua rimandando per uno studio più approfondito ai lavori dello Schmidt, del Kowalewsky, del Bobrovnikov (autore di una *Grammatika mongol’sko-kalmyckago iazyka*, Kazan, 1849). L’attenzione è rivolta alla lingua parlata (di qui la decisione di non includere i caratteri mongoli), con finalità pratiche che si addicevano allo spirito del Vitale; per tale ragione

⁵⁷ La Cecilia 1868, 8.

⁵⁸ Fatica 2007. Secondo la testimonianza di Salvago Raggi, incaricato degli affari esteri in Cina, Vitale aveva una perfetta conoscenza del cinese, mongolo e mancese, Balbi 1918, 8.

⁵⁹ Bertuccioli 1991, 23–25, Id. 1993, 18–19, Vacca 1939, 178–179.

⁶⁰ Tucci 1949, 54. Nella bibliografia di Vitale figura un solo altro testo di argomento mongolistico (v. Appendice).

⁶¹ Vitale e de Sercey 1897, v–vi.

avevano realizzato un sistema fonetico per rendere i suoni del mongolo basato sulla pronuncia del francese.⁶²

L'opera è divisa in tre parti: 1) la grammatica dove si affrontano in maniera schematica le varie parti del discorso accompagnato da esempi; 2) un succinto vocabolario francese-mongolo con termini di uso quotidiano (pp. 45–55); 3) un frasario di conversazione pratica (pp. 59–68).⁶³ La grammatica ottenne il riconoscimento del governo francese (1899) e Vitale fu insignito delle palme d'argento e nominato "ufficiale accademico".⁶⁴

IV. DAL 1935 AI GIORNI NOSTRI

Vitale è l'ultimo di questa prima generazione di orientalisti italiani, caratterizzata dalla padronanza, più o meno attestata, di diverse lingue orientali, a dimostrare qualche interesse per il mongolo.

Nel periodo che va dalla sua morte al 1935 non vi furono orientalisti che si occuparono di studi mongoli *strictu sensu*.⁶⁵ Neanche nel periodo immediatamente successivo, quando gli studi orientalistici in Italia sotto l'impulso di Giuseppe Tucci (1894–1984) ebbero un grande sviluppo (soprattutto nel campo degli studi tibetani) vi furono avanzamenti degni di nota.⁶⁶ Si dovrà dunque attendere l'arrivo degli anni Settanta del '900 per assistere ad un ritorno di interesse verso gli studi mongoli; in particolare furono gli allievi di Tucci a portare i primi contributi (Petech, Bussagli ed altri). Fu proprio in quegli anni che in seno all'università italiana iniziarono i primi corsi di mongolo e di altre materie correlate. A

⁶² Vitale e de Sercey 1897, 1–3.

⁶³ Una recensione dell'epoca ne apprezzava la chiarezza e semplicità. Tuttavia per uno studio più approfondito sia della lingua parlata che scritta (nella *Grammaire* non si usano caratteri mongoli) rimandava alle grammatiche menzionate nella prefazione, *L'Année linguistique*, nella sezione «Langues de l'Extrême Orient» a cura di Albert Thomas, pp. 246–248.

⁶⁴ Balbi 1918, 13, Fatica 2002, 264.

⁶⁵ Si confronti in proposito Gabrieli 1935. Vacca, che considerava il mongolo più importante del mancese, ricorda solamente i già citati Puini, Vitale e Teza, Vacca 1939, 187.

⁶⁶ Cfr. Pinto 1962. Come noto il grande orientalista italiano spaziò nelle sue ricerche sull'Estremo Oriente dall'India, al Giappone, alla Cina dando un contributo fondamentale agli studi tibetologici in Occidente. Scorrendo la sua vasta produzione scientifica non si riscontrano opere relative alla Mongolia. Cfr. Petech–Scialpi 1984, 55–79.

Napoli l'Istituto Orientale ristabilì dopo quella prima breve parentesi, a quasi cento anni di distanza, l'insegnamento di Lingua mongola grazie a Namkhai Norbu, già incaricato esterno di "Lingua e Letteratura tibetana" (a.a. 1963/64), il quale ottenne nell'a.a. 1972/73 l'incarico a titolo gratuito per l'insegnamento di «Mongolo» (insegnamento complementare).⁶⁷ Norbu tenne l'insegnamento di «Lingua e Letteratura mongola» presso la Facoltà di Lettere e Filosofia de "L'Orientale" dal 1973 fino al 1991.⁶⁸

Negli stessi anni Paola Vergara Caffarelli, allieva di Bussagli e Petech, storica dell'Arte dell'Estremo Oriente otteneva (1975) l'incarico per l'insegnamento di «Storia dell'Arte Tibetana e Mongola» presso i corsi di perfezionamento in Scuola Orientale ed in Archeologia Orientale dell'Università di Roma "La Sapienza". I corsi, di una disciplina attivata per la prima volta nelle università italiane, durarono per quindici anni (fino al 1989) contribuendo alla formazione di tibetologi e mongolisti.⁶⁹ Ottenuta la posizione di ordinario a Genova (1987), la Vergara Caffarelli ha fondato e diretto (1999–2003) una missione archeologica dell'Università di Genova in collaborazione con l'Istituto di ricerca in beni culturali ed archeologici della Mongolia Interna sul sito di Olon sūme nella Mongolia Interna.⁷⁰

Nel settembre del 1987 una delegazione di studiosi italiani fu invitata al V Congresso Internazionale di Studi Mongoli svoltosi ad Ulan-bator: essa era composta dai professori Biscioni, Corradini, Sartori, Tosi e Sary. Quest'ultimo, professore dell'Università Ca' Foscari di Venezia, venne designato come rappresentante italiano nel Comitato Esecutivo dell'Associazione Internazionale di Studi Mongoli.⁷¹

A dieci anni di distanza, nel 1997, *Mongolica* (pubblicazione dell'International Association for Mongol Studies) pubblicava un

⁶⁷ D.R. n.6 del 8/1/1973. Tutte le informazioni sulla carriera di N. Norbu e sull'insegnamento del mongolo sono tratte dal fascicolo personale: Archivio Risorse Umane, Pos. 106, Scat. 147. Ringrazio il dott. Sinno per l'aiuto datomi.

⁶⁸ Dall'a.a. 1989 al 1991 l'insegnamento gli verrà affidato per supplenza (D.R. n. 1271 del 3/10/1989). Nel 1985 l'incarico era già stato prorogato «fino alla chiamata di un nuovo titolare» (D.R. 291 del 26/3/1985).

⁶⁹ Fedi-Paolillo 2015, 3.

⁷⁰ Fedi-Paolillo 2015, 5, v. anche Benente 2015.

⁷¹ Sary, introduzione a Colleoni 2012, 13. Nell'occasione Piero Corradini fu il solo a presentare un paper negli atti del Congresso. Natsagdorj 1992, 343–348.

numero monografico dedicato alla bibliografia internazionale di studi mongoli diviso per nazioni. La voce “Italia” curata da Elisabetta Chiodo comprendeva le pubblicazioni della stessa, di Petech, Corradini, Marazzi, Stary, Caffarelli e pochi altri.⁷²

All’Università Ca’ Foscari di Venezia il mongolo è stato insegnato a partire dal 1998 al 2005 dalla prof.ssa Jargal Molomjamts, ma già a partire dall’a.a. 1991/92 Andrea Csillaghy teneva corsi di “Filologia uralo-altaica” (ininterrottamente fino al 2003, nell’a.a. 2004/05 il corso è stato tenuto da Molomjamts),⁷³ Elisabetta Ragagnin ha tenuto i corsi “Filologia uralo-altaica” (2003/11) e “Lingua mongola” (2013/14). Tra la fine degli anni Novanta e il Duemila il prof. Igor de Rachewiltz ha tenuto presso il Dipartimento di Studi Orientali de “La Sapienza” di Roma diversi seminari, organizzati dalla prof.ssa Patrizia Cannata, sui mongoli e sulla Storia Segreta dei Mongoli.

Come appare evidente, fin dagli esordi lo studio del mongolo e delle materie correlate ha avuto un percorso travagliato che ha portato a lunghe interruzioni e riprese; molti valenti studiosi hanno portato avanti le loro ricerche all’estero tra gli altri Igor de Rachewiltz, Elisabetta Chiodo, Nicola Di Cosmo, o come ricercatori indipendenti Francesca Lugli. La strada è dunque aperta e come ricordava de Rachewiltz in un suo articolo sul futuro degli studi mongoli “grandi ricompense attendono il ricercatore intraprendente [...]. Che cosa stiamo aspettando?”.⁷⁴

Appendice

Studi in Italia sulla Mongola dal 1861 al 1945

- Appelius, M.
1940 *Al di là della grande muraglia: Mongolia Geol Mançiuria frontiera della Siberia Corea Kurili e Sakhalin*, Milano.
- Barzini, L. jr.
1937 *Evasione in Mongolia*, Milano.

⁷² Chiodo 1997, 227–230. Da notare che le pubblicazioni di I. de Rachewiltz appaiono sotto l’Australia dove lo studioso italiano ha costruito tutta la sua carriera accademica.

⁷³ A. Csillaghy e J. Molomjamts sono anche autori di una *Introduzione alla lingua mongola*, Editrice Forum, Udine, 1998.

⁷⁴ de Rachewiltz 2016, 25.

- Carrara Erasmi, T.
1887 *Viaggio all'estremo oriente: China, Giappone, Tartaria, ecc., 1879-80-81*, Reggio Emilia: Stabilimento Tipo-Litografico degli Artigianelli.
- Guaita, F.
1935 *Da Pechino a Bombay attraverso la Mongolia e il Tibet*, Milano.
- Majoni, G. C.
1936 *La Mongolia contesa. Problema attuale dell'Estremo Oriente*, Roma: Is.Me.O..
- Muccioli, M.
1934 "Cina, Tibet, Turchestan cinese, Mongolia, Manciuria, Corea e Formosa", fascicoli di commento all'Atlante Internazionale del T.C.I., XL, Milano, p. 41.
"Mongolia", voce dell'*Enciclopedia Italiana*.
- Puini, C.
1874 "La Parola e la Proposizione nelle lingue monosillabiche e in alcune delle altaiche", *ASISO*, vol. 2, pp. 193-223.
1898 *Elementi della grammatica mongolica*, Firenze.
1906 "Origini e vicende dei popoli dell'Asia centrale", *Rivista Italiana di Sociologia*, X, pp. 494-518.
1913 *La vecchia Cina*, Firenze.
- Teza, E.
1879 "Mangiurica", *Annali delle Università Toscane*, parte 1a, tomo XVI (Pisa), pp. 135-220; ed estr.: Pisa: T. Nistri, 1878, p. 88.
- Vitale, G. A.
1917-18 "Leggenda mongola della morte di Bator Han e dei suoi scudieri. Versione metrica", *Ann. Ist. Or. Napoli*, pp. 181-183.
- Vitale, Guido Amedeo e le Comte de Sercey
1897 *Grammaire et vocabulaire de la langue Mongole (Dialecte des Khalkhas)*, Peking: Imprim. des Lazaristes au Pe'-tang.

Bibliografia

- Antonucci, D.
2009 "Le colonie mercantili occidentali in Cina nel Medioevo: uomini d'affari in *partibus Catagii*", *Sulla via del Catai* 3, 11-21.
2011 "The Jesuits' Contribution to the Knowledge of Tartary: a Research Project", in Dr. Ku Weiyang 古偉瀛, Zhao Xiaoyang 趙曉陽 (eds.), *From Antoine Thomas S.J., to Celso Costantini. Multi-aspect Studies on Christianity in Modern China*, Beijing, 222-239.
- Antonucci, D. e S. Zuccheri
2010 *L'insegnamento del cinese in Italia oggi tra passato e presente*, Roma.

- Balbi, B.
1918 *In memoria di Guido Vitale: 1872–1918*, Brescia.
- Benente, F.
2015 “Le missioni archeologiche dell’università di Genova ad Olon Sume (Inner Mongolia) e presso il Tempio della Croce (Fangshan)” in Fedi, P., Paolillo, M. (a cura di), *Arte dal Mediterraneo al Mar della Cina: genesi ed incontri di scuole e stili: scritti in onore di Paola Mortari Vergara Caffarelli*, Palermo.
- Bertuccioli, G.
1991 “Per una storia della sinologia italiana: prime note su alcuni sinologi e interpreti di cinese”, *Mondo Cinese*, 74, 9–40.
1993 “Gli studi sinologici in Italia dal 1600 al 1950”, *Mondo Cinese*, 81, 9–23.
2002 (a cura di), *Martino Martini S.J. Opera Omnia, vol. III, Novus Atlas Sinensis*, Trento.
- Bonifazi, F.
1851 *Catalogo della libreria dell’eminentissimo cardinale Giuseppe Mezzofanti*, Roma.
- Campana, A.
2001 “Sino-yamatologi a Firenze tra Otto e Novecento” in A. Boscaro e M. Bossi (a cura di), *Firenze, il Giappone e l’Asia Orientale*, Firenze.
- Carruthers, D.
1913 *Unknown Mongolia*, Delhi.
- Chiodo, E.
1989 “Carlo Puini orientalista eclettico” in A. Gallotta e U. Marazzi (a cura di) *La conoscenza dell’Asia e dell’Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, Napoli.
1997 voce “Italy” in *Mongolica*, special issue “International Bibliography on Mongolian Studies”, 8, I, 227–30.
- Colleoni, A.
2012 (a cura di) *I cristiani e la Mongolia 400–2010*, Trieste.
- Corradini, P.
1998 “L’opera di Antelmo Severini per la conoscenza dell’Asia Orientale” in F. D’Arelli (a cura di) *Le Marche e l’Oriente*, Roma, 273–285.
- Crescini, V.
1913–14 “Emilio Teza”, *Atti del R. Ist. ven. di sc., lett. e arti*, LXXIII, 1, 25–44.
- De Gubernatis, A.
1876 *Matériaux pour servir à l’histoire des études orientales en Italie*, Paris.
- de Rachewiltz, I.
1996 “The Name of the Mongols in Asia and Europe: a Reappraisal”,

- 2016 *Etudes mongoles et sibériennes* 27, 199–210.
“Il futuro degli studi mongoli” in D. Antonucci (a cura di), *AD TARTAROS. La Mongolia tra Oriente ed Occidente, Sulla via del Catai* 14, 17–28.
- Dovetto, F.M.
2001 *Giacomo Lignana: Gli albori dell'insegnamento linguistico nell'Italia postunitaria*, Torino.
- Fatica, M.
2002 “The Boxer uprising seen through the reports sent by Guido Amedeo Vitale to Italian newspaper ‘La Tribuna’” in A. Forte, F. Masini (eds.) *A life journey to the east: sinological studies in memory of Giuliano Bertuccioli (1923–2001)*, Kyoto, 263–278.
2005 “Giacomo Lignana, Michele Kerbaker, Angelo De Gubernatis e la fondazione a Napoli dell'Istituto Orientale (1888)”, *Scritture di storia* 4, 165–230.
2007 “Les massacres de Tianjin et de Pékin en 1900 racontés par Guido Amedeo Vitale”, in L. Durand (ed.) *Souvenirs de la campagne de Chine 1900–1902: comment on exporte la civilisation*, Napoli.
- Fedi, P. e M. Paolillo
2015 (a cura di) *Arte dal Mediterraneo al Mar della Cina: genesi ed incontri di scuole e stili: scritti in onore di Paola Mortari Vergara Caffarelli*, Palermo.
- Frati, C.
1913–14 “Bibliografia di Emilio Teza”, *Atti del R. Ist. ven. di sc., lett. e arti*, LXXIII, 1, 45–153.
- Gabrieli, G.
1935 *Bibliografia degli studi Orientalistici in Italia: dal 1912 al 1934*, Roma.
- Giovanni di Pian di Carpine
1989 *Storia dei Mongoli*, E. Menestò, M. C. Lungarotti, P. Daffinà (a cura di), Spoleto.
- Hamayon, R.
1997 voce “France” in *Mongolica*, special issue “International Bibliography on Mongolian Studies,” 8, I, 61–85.
- Iannello, T.
2013 “La prima istituzione orientalistica per gli studi cinesi e giapponesi nell'Italia Unita: l'Istituto di Studi Superiori Pratici e di Perfezionamento di Firenze” in A. Tamburello (a cura di) *Italia-Giappone 450 anni*, Roma-Napoli, vol. II, 673.
- La Cecilia, N.
1868 *Programma del Collegio Asiatico di Napoli. (Discorso di apertura del Collegio, etc.)*, Napoli.
- Manavit, A.
1854 *Esquisse historique sur le Cardinal Mezzofanti*, 2^a ed. Parigi.

- Natsagdorj, Sh.
1992 (ed.) Олон улсын монголч эрдэмтний V их хурал, Улаанбаатар.
- Nicolini, N.
1942 *L'Istituto Orientale di Napoli. Origini e statuti*, Roma.
- Papini, G.
1962 *Autoritratti e ritratti*, Milano.
- Petech, L. e F. Scialpi.
1984 “Bibliografia degli scritti” in R. Gnoli (a cura di), *Ricordo di Giuseppe Tucci*, Roma, 55–79.
- Pinto, O.
1962 *Contributo italiano alla conoscenza dell'Oriente: repertorio bibliografico dal 1935 al 1958*, Firenze.
- Predari, F.
1842 *Origine e progresso dello studio delle lingue Orientali in Italia*, Milano.
- Prejevalsky, N. M.
1876 *Mongolia, the Tangut Country and the Solitudes of Northern Tibet: being a narrative of three years travel in Eastern High Asia*, London, 2 voll.
- Rosi, S.
1984 “Gli studi di orientalistica a Firenze nella seconda metà dell’800” in U. Marazzi (a cura di), *La conoscenza dell’Asia e dell’Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, Napoli, 103–120.
- Russell, C. W.
1859 *Vita del cardinale Giuseppe Mezzofanti e memoria dei più chiari poliglotti antichi e moderni. Dall’inglese recata in italiano e accresciuta di documenti*, Bologna.
- Sanders, Alan J. K.
2003 *Historical Dictionary of Mongolia*, Lanham.
- Tsai Wei-chieh 蔡偉傑
2012 “The Current Trends of Mongolian Studies in the U.S.A”, *Mongolian and Tibetan Quarterly* 21, 3, tr. by “當代美國蒙古學研究發展趨勢”, 《蒙藏季刊》, 86–105.
- Tucci, G.
1949 *Italia e Oriente*, Milano.
- Vacca, G.
1927 “Gli studi orientali in Italia durante il cinquantenario 1861-1911 (Bibliografia)”, “VIII. Asia Orientale”, *Rivista degli Studi Orientali*, fasc. 5, 275–319.

- 1939 “Il contributo italiano agli studi nel campo delle lingue e letterature dell’Estremo Oriente negli ultimi cento anni” in *Un secolo di progresso scientifico italiano (1839–1939)*, SIPS, vol. 6, Roma, 173–187.
- Wyngaert, A. van den
1929 *Sinica Franciscana, Vol I: Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV*, Firenze.

*Language, thang ka and Buddhism:
Ethnogenesis and Identity Construction in the Seng
ge gshong (Wutun) Community in Amdo Tibet*

GIULIA CABRAS

ABSTRACT

This article focuses on the linguistic community of Seng ge gshong (Ch. Wutun 五屯), a small language community settled in a rural area located in Reb gong county (Ch. Tongren 同仁, Qinghai province). Even though officially classified as belonging to the Mongolic-speaking Tu (土) ethnic minority, Seng ge gshong people speak a Sinitic language strongly influenced by Tibetan and identify themselves as Tibetans.

In contrast to what is said by academic sources and Chinese official discourse, which see the people in Seng ge gshong as the descendants of Sinitic garrisons, the oral narratives claim that their ancestors, as well as their language, have origins in Central Tibet.

Through the analysis of the community's claims about the origins of the area and language, this article explores the dynamics of identity construction as well as the linguistic and cultural maintenance of the community.

I. INTRODUCTION: THE SENG GE GSHONG (WUTUN) COMMUNITY

The Seng ge gshong community, also known in academic research as Wutun, numbers 4,000 people living in a rural area that includes two villages: Seng ge gshong ‘the valley of the lion’ (Ch. 五屯 Wutun ‘five posts’), divided in two administrative units (Upper Wutun 五屯上庄 and Lower Wutun 五屯下庄) and Jiancangma (加仓吗). This complex of villages is a few kilometers from Rong bo (Ch. Long wu 龙务), the county seat of Reb gong (Ch. Tongren 同仁), in the Huangnan Tibetan Autonomous Prefecture, Qinghai province.

In Huangnan prefecture, Tibetans are the major ethnic group. According to the 2005 census, they constitute almost two-thirds of the total population: 144,000 out of a population of 200,000.¹ Mongols, the Mongolic-speaking Tu, the Chinese-speaking Hui, and the Turkic-speaking Salar are the other ethnic groups in the area.

The Seng ge gshong community speaks a Sinitic language, known as Wutun language and called *ngandehua*, ‘our language’ by the community: a variety of North-West Mandarin that does not have an orthographic standard characterized by Tibetan phonological, morphological, and lexical elements.

Studies on Wutun, which base their assumptions on linguistic and historical evidence, agree that the language developed after the Yuan dynasty, during the Ming (1368–1644) and Qing (1644–1911) dynasties, when the area was settled by Sinitic troops.² The language may have developed because of intermarriage between Sinitic soldiers and local Tibetan and Mongolic-speaking women.³

¹ *Huangnan zangzu zizhizhou gaikuan bianxiezu* 2009, 23.

² Chen 1982; Chen 1986; Dwyer 2010-2015; Janhunen *et alii* 2008; Sandman 2016.

³ Given the nature of the language and the history of the area, the researchers have imagined a situation of intense and abrupt language contact, which could have emerged through intermarriage. Certainly, other factors, such as interaction with other groups in the area, as well as the need to use for internal communication a Sinitic language that was not spoken in the area have led to the development and maintenance of Wutun. These considerations are worth exploring in future research.

Besides Wutun, which is spoken in the villages in informal daily communication, the Seng ge gshong community also speaks two lingua francas spoken in the area, Amdo Tibetan and North-West Chinese. Standard Chinese is also part of the linguistic repertoire of the community, in particular among younger generations.

In the Chinese nationalities administrative system, the Seng ge gshong people are classified as Tu, 'local', an ethnic group that refers to military units settled in the Upper Yellow River starting from the Yuan dynasty (1279–1368). This minority includes mostly Buddhist and Mongolic-speaking populations living in Qinghai and Gansu.⁴

People in Seng ge gshong have Tibetan names, are fervent Buddhists, and identify themselves as Tibetans. Some of them are also officially Tibetan, as shown on their identity cards. The villages hold Tibetan celebrations such as the *Lo gsar* (New Year's festival) and *Glu rol* (festival dedicated to local deities held during the sixth month of the Chinese lunar calendar), and is famous for the production of *thang ka*, a Tibetan religious painting art.

II. HISTORICAL FRAMEWORK

The Amdo region, originally inhabited by Qiangic populations, has seen in its history the settlement of several populations: Tibetans, Han Chinese, Turkic, para-Mongolic populations (Tabghach, Tuyuhun), Mongols led by Chinggis Khan, as well as other Mongolic populations (e.g. the Turghut Oyrat). During the Ming dynasty (1368–1644), Han Chinese settled permanently in the region. The ethnic panorama at that time was similar to the current one, with the presence of Tibetan, Han Chinese, Mongolic, and, to a lesser extent, Turkic people.⁵

The area where the villages are situated has been a strategic point since the Tang dynasty (618–907). Knowledge about the

⁴ Non-Buddhist but Mongolic-speaking populations, such as the Bao'an in Gansu, speak a Mongolic language close to one of the languages spoken by the Tu (Bao'an village in Tongren county, Qinghai), but they belong to a specific ethnic group, the Gansu Bao'an. Seng ge gshong people are the only group in the Tu minority that does not speak a Mongolic language.

⁵ Dede 2003; Dwyer 2013.

Tibetan imperial period is fragmented and scarce. Nonetheless, sources such as the Old Tibetan Annals and the New Book of Tang recount several armed conflicts between the Tibetan empire and the Tang dynasty at the Qinghai-Gansu border.⁶ After the rebellion of An Lushan (755–763), the area was settled by Tibetan garrisons and became a strategic point for the expansion of the Tibetan empire.⁷

For the subsequent historical periods, local records such as the *Xunhua zhi* tell of the settlement of Mongolian and Sinitic garrisons during the Ming and Qing dynasties. The Baonan outpost in Tongren, close to Seng ge gshong, was founded in 1371.⁸ The Chinese name of Seng ge gshong, Wutun, points to these events. Depending on its Chinese characters, the term has two meanings: ‘five posts’ 五屯 or ‘the garrison of Wu’ 吾屯, probably the founder of the military colony.

III. ETHNIC SHIFTS AND TIBETANISATION

As in several multi-ethnic states, the official PRC (People’s Republic of China) ethnic classification is a static and top-down system that often does not reflect the ethnic self-perceptions of minority communities. Frequently, this classification relies exclusively on Chinese historical sources, makes use of exonyms to refer to ethnic groups, identifies current populations with people described in ancient texts, and includes several different groups in a single one according to partial religious, linguistic or historical standards.⁹

In the Northwest of China, there are multiple cases related to the difference between official classification and communities’ self-perceptions, such as the Yugurs of Gansu, included in a single ethnic group merely because of geographical proximity, or the Tu, which include speakers of Wutun as well as speakers of related but not mutually intelligible Mongolic languages.¹⁰ For some

⁶ Beckwith 1987.

⁷ *Huangnan zangzu zizhizhou gaikuan bianxiezhu* 2009, 78–80.

⁸ Tuttle 2013.

⁹ Dwyer 1998; Wellens 2012; Roche and Suzuki 2018.

¹⁰ Dwyer 1998; Limusishiden and Dede 2012; Roche and Suzuki 2018.

groups, ethnic identity can be described as a dynamic and hybrid phenomenon related to factors such as migration, political recognition, and historical affiliation, as shown for the Henan Mongols, the Shaowa Tuzu, or the Gtsang A Rig.¹¹

In a linguistically and ethnically rich region such as Amdo, Tibetans have played a major role. The other ethnic groups that live alongside Tibetan communities, such as the Tu and the Salar, demonstrate Tibetan influence in their languages, life-cycle practices, collective memories, rituals, kinship terms, and oral folklore.¹² Central Tibet as the center of Tibetanness, as well as the political and religious achievements of the Tibetan empire, are key elements within this process of influence.¹³ For example, Amdo Tibetan agricultural populations maintain ethnogenesis narratives that recount migration from Southern, Central, and Western Tibet while serving as soldiers during the Tibetan empire. Such narratives imply purity of ethnic descent and Tibetan identity.¹⁴ Connections with the Tibetan empire are also found in folk tales. For example, the festival of Suhuri (a village close to Seng ge gshong), held during the sixth month of the lunar calendar, finds its origin in a peace agreement between the Tang dynasty and the Tibetan kingdom.¹⁵

Other folk tales are related to the integration of non-Tibetan groups in the area: people from the Bao'an village (on the opposite bank of the river from Seng ge gshong) are said to be descendants of a garrison hailing from Sichuan, who converted to Buddhism and decided to settle in that area.¹⁶

These elements recall the essence of Amdo as an area of linguistic and cultural convergence, where Tibetans represent a cultural and linguistic model. In addition, these elements call attention to the ethnically blurred borders of the area, sensitive to migrations, and religious conversions.

¹¹ Janhunen *et alii* 2007; Roche 2016; Wallenböck 2017.

¹² Dwyer 2007; Nietupsky 2011; Dwyer 2013; Sandman and Simon 2016; Roche 2016.

¹³ Kapstein 2006; Huber 2010.

¹⁴ Huber 2002, XVI.

¹⁵ *Qinghaisheng huangnan zangzu zizhizhou jicheng bangongshi* 1973, 72–73.

¹⁶ *Qinghaisheng huangnan zangzu zizhizhou jicheng bangongshi* 1973, 83.

IV. A LANGUAGE FROM CENTRAL TIBET, *THANG KA*, AND BUDDHISM:
DYNAMICS OF ETHNIC IDENTIFICATION IN SENG GE GSHONG NARRATIVES

This study aims to discuss the community's claims about the origins of Seng ge gshong and its language as they emerge from some oral narratives. While oral history cannot be understood as a collection of valid historical facts, it has an important social and cultural meaning in terms of contemporary identities and the creation, shaping, and maintenance of local communities.¹⁷

As noted in the introduction, academic research views the inhabitants of Seng ge gshong as Sinitic people who intermarried with local women and were assimilated into the local Tibetan linguistic and cultural environment. By contrast, according to the narratives, the origins of the community go back to the settlement of the area by Tibetans from Central Tibet during the Tibetan empire. The language spoken, the faith in Buddhism, and the production of *thang ka* seem also emblematic in the self-perception of the group as well as in their identification as Tibetans. In the next sections, I will discuss these elements of identification through the analysis of three oral narratives.

IV (1). “WHETHER IT’S TIBETAN OR CHINESE, WHAT WE HAVE IN OUR HEARTS IS BUDDHISM”

The extract below reveals a local view about the origins of the Wutun language and the importance of faith in Buddhism for the community. In this narrative in Wutun, recorded in 2002 in Upper Seng ge gshong, some elderly women talk about the language spoken in their village, and the changes in cultural customs.¹⁸

There is a little bit of Tibetan, Chinese, Mongolian in our language, including the parts that belong to us. It is said that there are no languages like ours in the world [...]. Unlike ours, languages such as Tibetan and Chinese are spoken independently [...]. As regards the language spoken before, many more changes have occurred. There are many Tibetan and Chinese

¹⁷ Schwieger 2002; Huber 2010.

¹⁸ Mani 1, wuh20020125_1, InterActive InnerAsia, Dwyer 2010–2015.

words in our language. Whether it's Tibetan or Chinese, what we have in our hearts is Buddhism [...].

Here, the elderly women acknowledge the special features of the Wutun language, in particular, its mixture of Tibetan, Chinese, and Mongolic. They also make an important statement about the relationship between language and faith in Buddhism in their community: “*Whether it's Tibetan or Chinese, what we have in our hearts is Buddhism*”. Speaking a language that differs from Tibetan does not prevent them from identifying themselves as Tibetans. It is the faith in Buddhism that makes them a community integrated in the Amdo Tibetan environment.

IV (2). SRONG BTSAN SGAM PO AND THE EXPANSION OF THE TIBETAN KINGDOM IN AMDO

Other statements about the origins of the community and its language are found in a narrative in North-West Mandarin told by an 80-year-old *thang ka* painter, Rgya ku. The *thang ka* painter traces the origin of the language back to Srong btsan sgam po's reign, when Tibetan troops, dispatched to fight against the Tang dynasty on the border between the current provinces of Gansu and Qinghai, settled in the area.¹⁹

After the war was over, the soldiers wanted to go back to Lhasa, but, since Lhasa was far away, they finally settled in Seng ge gshong. They divided the area into Upper (*xia*) and Lower (*shang*), the villages were settled by people from five different tribes (*buluo*).

Then, the soldiers married native women: Han, Tibetan, and Mongolic (*hor*). The mothers, spending time with the children, transmitted to the new generations their mother tongue, while the mother tongue of their father was Tibetan. In this way, the language became mixed up.

Compared to what is claimed by academic research, the narrative asserts the opposite thesis: the origins of the language are not

¹⁹ ‘Village origin 1’, wuh20150319, InterActive InnerAsia Project, Dwyer 2010–2015.

found in Sinitic soldiers' marriages with Tibetan local women, but rather in Tibetan soldiers from Central Tibet who settled in the area and married Tibetan, Mongolic, and Chinese women.

IV (3). BURNT MANUSCRIPTS, PERIODS OF PEACE, AND THE FLOURISHING OF *THANG KA*

The community's claim about a migration from Central Tibet during the Tang dynasty is an element also present in the narrative in Wutun 'Village origins 2,' which this author recorded in Xining in 2017. The speaker, Dondrup, was born and raised in Upper Seng ge gshong. After completing his degree in medicine in Sichuan, he came back to work in the area. The story he recounts is allegedly from a manuscript found inside a wall of the monastery in Upper Seng ge gshong, burnt in a fire during the Cultural Revolution (1966–1976). The manuscript, entitled "The extensive and impartial genealogy and history of the clans in Reb gong,"²⁰ was written by a *dge bshes*, a savant lama. The story recounts events that occurred during the reign of the 41st king of Tibet, Khri srong lde btsan (756–797).

During the war against the Tang, troops of the king from La stod²¹ settled in the mountain A myes dar rgyal [...]. Two valorous generals, Bstan pa phyag rdor and his son Gcod dga' dar rgyal, were very respected in Central Tibet, and their troops belonged to one of the four first Tibetan clans, the Ldong. Those troops remained in Amdo.

The narrative continues with the story of the generals' descendants.

One of the sons of the general Gcod dga' dar rgyal married the daughter of an important historian; their sons were sent to Nepal to study religious art. During that time, the Tibetan kingdom and the Tang were at peace; this contributed to the flowering of art. When the sons became experienced artists, they visited Han Chinese areas to teach the art of *thang ka* [...] and they married

²⁰ WT: *Reb gong rus mdzod lta ba mkha' khyab phyogs bral*. This work is cited in a history of Seng ge gshong, written by 'Jigs med bsam grub (2005).

²¹ Latö, western part of Tsang.

Chinese women [...]. Also, fifty descendants of the troops of Bstan pa phyag rdor settled in Mdo smad.²² Since a lot of them were called *seng ge* ‘lion’, they called the area the Seng ge gshong ‘valley of the lion’. Their language mixed the language of the Han (*hahua*), Tibetan (*suanhua*)²³ and the Tibetan language spoken in the Tsang area.

According to this account, the Central Tibetan origins are not only related to the military expeditions of the Tibetan kingdom, but also to the history of *thang ka*. This art, developed in a period of peace between the Tibetan kingdom and the Tang dynasty, was brought to Amdo and other parts of China thanks to the descendant of a valorous Tibetan commander who fought in Amdo against the Tang. In the final part of the story, the narrator describes the current Wutun language as a mixture of three languages: *hahua* ‘the language of the Han’, *suanhua* ‘Tibetan’, and *tsan de wuli de hua* ‘the language of Tsang’.²⁴ The latter is another significant element present in the ethnogenesis of Seng ge gshong people and constitutes further claim to their Central Tibetan origins. I will discuss this in the next section.

IV (4). THE CURRENT LANGUAGE AND ITS ORIGINS IN CENTRAL TIBET

As asserted by the previous narrative and confirmed by other people of the community, the Tibetan vocabulary present in Wutun shows some phonetic and lexical characteristics that are not found in Amdo Tibetan but rather in the dialect spoken in Lhasa. The most common feature is the pronunciation of the syllable *ba* [pa], that in Amdo is realized as [wa]. This realization is an innovation typical of the Amdo dialect.²⁵ In contrast, in Lhasa Tibetan, as well as in Wutun, this syllable is pronounced [pa]. Data shows the persistence of this characteristic. In the table below, I show examples of words that contain the syllable *ba* with their realization in Amdo and Wutun.

²² Name for Amdo in literary Tibetan.

²³ Term that designates Tibetan language in Wutun.

²⁴ Region of Central Tibet.

²⁵ Tournadre 2005.

Table 1. Realization of [pa] in Amdo and Wutun (1)

<i>Amdo</i>	<i>Wutun</i>	<i>Written Tibetan</i>	<i>English</i>
[hdiwa]	[hdipa]	sde ba	village
[war]	[par]	bar	middle
[roŋwo]	[roŋpo]	rong bo	name of the monastery in the center of Reb gong prefecture
[ralwa]	[ralpa]	ral ba	ponytail

The realization as [pa] is present in Wutun speech, both in spontaneous conversation data and when speakers were elicited. Nevertheless, Wutun also shows the realization of *ba* as [wa], as illustrated in the examples below.

Table 2. Realization of [pa] in Amdo and Wutun (2)

<i>Amdo</i>	<i>Wutun</i>	<i>Written Tibetan</i>	<i>English</i>
[k ^h orwa]	[k ^h orwa]	'khor ba	cyclic existence
[htawa]	[htawa]	lta ba	thinking, thought
[hdzawo]	[hdzawo]	rgyal po	king
[ŋiwo]	[ŋiwo]	dngos po	thing

The presence of the Amdo Tibetan [wa] as well as the Lhasa realization [pa] is probably due to the bilingualism of Wutun speakers and the strong influence of Amdo Tibetan. The realization as [pa] does not seem to be an idiolect, since both realizations are present in the speech of the same informants, probably for the reasons described above. The fact that this feature is often used as evidence of the Central Tibetan origins and claimed in particular by educated males and *thang ka* painters could classify it more as a sociolect.

Beside the syllable *ba*, some informants state the existence of lexical differences between Wutun and Amdo Tibetan: some Wutun terms of Tibetan origin are the same as those employed in Lhasa Tibetan, and not currently employed in Amdo Tibetan, as shown in the table below. This characteristic seems to concern only a small part of the current Wutun vocabulary, since the majority of Tibetan elements found in Wutun are close to the Amdo Tibetan lexicon.

Table 3. Lexical differences in Amdo Tibetan and Wutun

<i>Amdo</i>	<i>Wutun</i>	<i>Lhasa/Central Tibetan</i>
[kuri]	[kərwa] ‘big and yel-low momo (a kind of bread)’	kor wa ‘a kind of bread’. ²⁶ Nonetheless, in the spoken language the most common word is [kuri]
[lanhwa]	[katura] ‘wash basin’	ka to ra ‘copper basin to wash the face’ ²⁷
htɕʰaka	[ɕuɕpʰa] hair ornaments made of coral beads	hu pa ‘grains, small pieces’ ²⁸

The claims about the peculiarities of the Wutun language invite reflection on their validity and ideological meanings. First, concerning the syllable *ba*, it is known that the [wa] realization is an innovation of the Amdo dialect. It is possible that the Tibetan vocabulary in Wutun is more conservative and did not develop this innovation, but rather retained the *ba* realization. Secondly, concerning words that Wutun shares with the Lhasa dialect, it is possible that Wutun has kept some archaic terms that are no longer in use in Amdo Tibetan.

²⁶ Goldstein 2001.

²⁷ Yu 1983.

²⁸ Goldstein 2001.

While we cannot rely on these scarce data to draw conclusions in the field of historical linguistics, two significant facts can be observed from the sociolinguistic point of view. First, the presence of a phonetic realization that is not common in the Amdo area, as well as the use of some terms different from the Amdo dialect, are evidence of linguistic diversity. It indicates that, even in a situation of strong language contact with Amdo Tibetan, words of Tibetan origin in Wutun have their own peculiarities. Secondly, the community shows awareness of language differences. Claims about the differences between Tibetan elements in Wutun and in Amdo Tibetan demonstrate the importance of language ideologies and folk linguistic construction in the self-perception of identity. In this case, a language that consistently differs from Tibetan and has Sinitic origins is inserted in the tales of the community's ethnic identification as Tibetans.

V. LANGUAGE, ORIGINS IN CENTRAL TIBET, AND *THANG KA*: SOME REFLECTIONS ON THE MAIN ELEMENTS OF THE NARRATIVES

As shown in the previous section, the narratives weave together the development of the language, the history of *thang ka*, and the conversion to Buddhism. As affirmed in the theoretical framework, the study of Amdo as an area of linguistic and cultural convergence has to take into consideration the history of the settlement of the region, the multilingual setting of the area, as well as the ethnic taxonomy of communities in Amdo.

Below, I summarize and discuss the main elements found in the narratives, taking into consideration the theoretical framework presented in the article, as well as some recent aspects regarding the life of the community, such as the increasing interest in preserving religious life and art, and new social roles in Seng ge gshong.

V (1). CLAIMS ABOUT THE LANGUAGE AND THE SETTLEMENT OF SENG GE GSHONG

All the narratives highlight the mixed nature of the Wutun language, which originated from contact between Tibetans from Central Tibet (soldiers as well as painters) and local Han, Tibetan, and Mongolic-speaking women.

According to the accounts, the origins of the community date back to the period of the Tibetan kingdom (seventh-ninth centuries), ranging from the reign of King Srong btsan sgam po to King Khri srong lde btsan, both involved in Tibet's expansion toward the east, and also vivid in the historical recollection of Tibetans.

The emic version contrasts with the version offered by Chinese and Western academia, which views people from Seng ge gshong as descendants of Sinitic soldiers who intermarried with Tibetan and Mongolic women during the Ming and Qing dynasties. Here, the connection is with Tibetan soldiers and painters coming from Central Tibet who intermarried with local Han, Tibetan, and Mongolic women, as well as with a previous dynasty, the Tang.

As for agricultural Tibetan communities in Amdo, origins in Tsang are evidence of Tibetan descent: the connection between the settlement of the area and the imperial period gives prestige to the history of the community. Here, Seng ge gshong people have assimilated perceptions of high status and recognition that are common in the Tibetan communities in the area. Lhasa, as a holy site and a pilgrimage destination is also found in Seng ge gshong folklore.²⁹

Another aspect concerns the idea of the mixture between different populations, as well as the organization of the rural area, both connected with Tibetan social structures.

Concerning the idea of the mixture, the narratives prefer a version that claims Tibetan paternal ancestry (from the Ldong clan) instead of a maternal one. This idea is found in other communities in Reb gong that claim Tibetan ancestry, such as the Gtsang A rig.³⁰ In Tibetan societies, the patrilineal descent (*pha rus*) is predominant because it is perpetuated in the bones, while the matrilineal descent passes on in the blood.³¹

With regard to the geographical and social organization of the rural area, the second narrative talks about the division of the village into Upper and Lower (*gong ma* and *zhol ma*), a typical subdivision

²⁹ Janhunen 2013.

³⁰ Wallenböck 2017.

³¹ Desideri 1995; Wallenböck 2017, 190.

among agricultural Tibetan populations in Amdo. Moreover, Seng ge gshong is said to have been settled by Tibetan clans and is currently divided into *tshang*, ‘families’, with Tibetan names.³²

V (2). LANGUAGE, RELIGION, AND *THANG KA* AS ELEMENTS OF INTEGRATION

Two elements stand out in the community’s vision of its origins. The first element concerns the language. In the narratives we find two different approaches. For the elderly women, speaking a language that contains Sinitic elements and therefore makes the group different from the Tibetan majority in the area does not prevent the community from identifying itself as Tibetan. Faith in Buddhism overrules any difference from the larger Tibetan community in Reb gong. This is a common idea within the community. According to this view, language is not a fundamental element for ethnic membership. This idea fits the current multilingual setting of the community, with Tibetan and Chinese (North-West Mandarin and Standard Chinese) present at different levels in the language practices of the community.

In contrast, as shown in the third narrative, other members of the community see language as a main element of their identification as Tibetan. Since Wutun has a considerable Sinitic heritage, the emphasis on the Central Tibetan roots of the language becomes a way to claim Tibetan origins rather than Sinitic ones. The second element is the production of *thang ka* painting. This art is today experiencing a revival that is connected with the interest of the government in promoting Tibetan art and tourism, but also with the importance given by the communities to local artistic production and to the establishment of artistic connections within the Tibetan world.³³

³² An informant explained to me that Upper Seng ge gshong is divided into four *tshang* (*Klu rgyal*; *Mgar ba*; *Mkhar nang*; *Shu kya*). However, within these *tshang* some households have Chinese names, such as *dōngjiā*, *lǐ jiā*, *kāng jiā*, etc. This topic needs further research that should investigate, in particular, transliteration issues, and how membership is currently performed by the community (e.g. whether it is descent-centered or based on other elements such as solidarity, rites, status, etc.; see Langellaar 2017).

³³ Stevenson 2002.

According to the claims, *thang ka* was studied in other Buddhist lands during the seventh century (Nepal according to the third narrative, but also India according to other painters), and was then brought to China with the mediation of the Seng ge gshong painters. The place where these painters decided to settle becomes the center of an art recognized in the whole Tibetan world, linking Western Tibetan and Eastern Tibetan traditions.

Being descendants of masters of a religious art, which nowadays attracts students, worshippers, and tourists gives the community an important role in the development and preservation of Tibetan Buddhism. Moreover, the production of *thang ka* is developed in Reb gong in particular, not only in Seng ge gshong, but also in the Mongolic-speaking villages. What is portrayed here is a broader Tibetan identity, which includes different geographical areas as well as different linguistic groups, connected by Tibetan art and faith in Buddhism.

V (3). OVERRULING ETHNIC CLASSIFICATION

As I have shown in the theoretical framework, the Chinese ethnic classification often does not reflect the ethnic identification of communities. In this case, the Seng ge gshong community does not recognize the classification of itself as Tu. Nor do they seem to be interested in being recognized as a new and different ethnic minority. As an elderly *thang ka* painter, Rgya ku, said, some years ago specialists from Beijing suggested to him that, because of the population size and the particularity of the language, Seng ge gshong could petition the government for recognition as an official ethnic minority. Nonetheless, the old painter's answer was "we don't need to be a minority, because we are Tibetans". Here, the community's self-perception overrules the official ethnic classification system and also the need to be recognized as a different group.

Other informants claim that, before the establishment of the nationalities' system and the classification of Seng ge gshong as a Tu village, local people did not care about this distinction: in the area, Tibetans saw Seng ge gshong people as Tibetans. Actually, differences are perceived by Tibetans both in terms of the language spoken and of the Sinitic heritage of the population.

Traces of these differences are present, for example, in some terms used to indicate people from Seng ge gshong and the Mongolic-speaking groups. Therefore, we can suppose that before the ethnic classification work that classified them as Tu people, the people of the area were known as “not Tibetan”. People from the area are sometimes the object of mockery at school because of their language: *rgya mi bod* ‘not Chinese, not Tibetan’ or *dordo*, a term that in Tibetan indicates Mongolic-speaking populations, are sometimes used to refer to people from Seng ge gshong. These terms are perceived as derogatory words. Nonetheless, these are jokes that are sometimes made at school and they do not affect relationships within ethnic groups in the area.

Another reason connected to the identification as Tibetans rather than Tu can be related to the fact that Tu people constitute a minority in Reb gong, an area mostly inhabited by Tibetans who belong to a Tibetan autonomous prefecture (Huangnan). Being part of the majority and ratifying this through a change in ethnic status in official documents, can be a way to get more political and social advantages.

V (4). TRANSMISSION AND GENDER ROLES

It is difficult to ascertain whether the narratives about the origins of the community are part of an elite discourse directed by a few people, or whether the discourse is widespread in the community.

Here, some ethnographic data can help to answer this question. When I asked my principal informant to introduce me to women in his family in order to interview them about the origins of Seng ge gshong, he told me that women are not knowledgeable about the topic. Such beliefs are actually connected with gender roles. Traditionally, women work in the fields and men paint *thang ka*.³⁴

The situation is changing for younger generations: young women often continue their studies in Xining or Lanzhou and some of them even study to become *thang ka* painters. Nonetheless, it is undeniable that males were traditionally the custodians of knowledge, since

³⁴ See also Tshe ring skyid 2015.

many of them spent their childhoods at the monastery learning religious texts and classical Tibetan, or training as painters.

Moreover, the knowledge learnt in the monastery is emblematic in the transmission of ethnogenesis narratives: one of the narratives shown in this paper is based on lama accounts (Village origin 1) while another is a written history, “The extensive and impartial genealogy and history of the clans in Reb gong,” found in the monastery of Upper Seng ge gshong (Village origin 2).

VI. CONCLUSIONS

In this article, I have discussed a case that shows the dynamics of identity construction in the ethnically and linguistically complex region of Amdo Tibet.

Claims about the origins of the Seng ge gshong community demonstrate that the official ethnic classification does not reflect the perceptions of the population and provide further evidence of Tibetan linguistic and cultural influence in the Amdo region.

The narratives about the origin of the villages as well as the historical and linguistic evidence of first contacts between Sinitic and Tibetan populations are too scarce to draw a picture of the origins of the community and the language. Further research about the language and the history of the area, such as the study of the names of households, material culture, and the use of local languages in the artistic, religious or cultural domain would provide a better understanding of the history of the community.

However, the documentation and analysis of oral narratives is worth undertaking to understand how historical and linguistic processes are perceived and shaped by local communities to construct ideas and dynamics of integration. A community that has notable evidence of Sinitic heritage succeeds in integrating itself in the area, constructing linguistic and cultural proximity with the majority Tibetan population through their claimed place of origin in Central Tibet, their fervent faith in Buddhism, and the production of *thang ka*. Despite lacking official recognition, the community successfully participates in the economic, religious, and cultural life of Reb gong, and retains its characteristic linguistic traits as well its own history of ethnogenesis.

ACKNOWLEDGEMENTS

I wish to thank the National Science Foundation, which funded my position as research assistant for the InterActive Inner Asia project at the University of Kansas (Dwyer 2010–2015), as well as the Chinese Scholarship Council, the École française d’Extrême Orient and the German Academic Exchange Service for their financial support.

I am also grateful to Erika Sandman and Toni Huber for their remarks on the research as well as to my Wutun informants, in particular to Dondrup, for his patience and precious help.

Bibliography

- Beckwith, C.
1987 *The Tibetan Empire in Central Asia*, Princeton.
- Chen, N.
1982 “Wutunhua chutan 五屯话初探 [A preliminary survey on the language Wutun],” *Minzu Yuwen*, 10–18.
1986 “An Outline of the Wutun Linguistic Structure,” *Journal of Asian and African Studies*, 31, 33–52.
- Dede, K.
2003 “The Chinese Language in Qinghai,” *Studia Orientalia* 95, 321–346.
- Desideri, I.
2010 *Mission to Tibet: The Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri*, transl. by M. J. Sweet, Somerville Mass.
- Dwyer, A. M.
1998 “The Texture of Tongues: Languages and Power in China” in W. Safran (ed.), *Nationalism and Ethnoregional Identities in China*, London, 68–85.
2007 “Syncretism in Salar Love Songs” in F. Kiral, B. Pusch, C. Schönig, A. and Yumrul (eds.), *Cultural Changes in the Turkic World, Istanbul Texts and Studien Vol 7*, Würzburg, 147–160.
2010–2015 *Interactive Inner Asia*, NSF–BCS 1065524, www.iaia.ittc.ku.edu.
2013 “Tibetan as a Dominant Sprachbund Language: Its Interactions with Neighboring Languages” in G. Tuttle, K. Dare and J. Wilber (eds.), *The Third International Conference on Tibetan Language Volume 1: Proceedings of the Panels on Domains of Use and Linguistic Interactions*, New York, 259–302.
- Goldstein, M. C
2001 (ed.), *The New Tibetan-English Dictionary of Modern Tibetan*, Berkeley.
- Huangnan zangzu zizhizhou gaikuan pianziezu
2009 *Huangnan zangzu zizhizhou gaikuan 黄南藏族自治州概况* [Survey of the Huangnan Tibetan Autonomous Prefecture], Beijing.

- Huber, T.
2002 "A mdo and Its Modern Transition" in T. Huber (ed.), *Amdo Tibetans in Transition: Society and Culture in the post-Mao era. PIATS 2000: Tibetan Studies. Proceedings of the ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, Leiden, XI–XXIII.
- 2010 "Relating to Tibet: Narratives of Origin and Migration among Highlanders of the Far Eastern Himalaya" in S. Arslan and P. Schwieger (eds.), *Tibetan Studies: An Anthology. PIATS 2006: Tibetan Studies: Proceedings of the Eleventh Seminar of the International Association of Tibetan Studies*, Königswinter, 297–335.
- Janhunen, J.
2013 "A Dead Man's Pilgrimage. The Legend of the Wutun People in Amdo" in G. René (ed.), *Pilgrims and Travellers in Search of the Holy*, Oxford, 205–218.
- Janhunen, J., Mingzong, L. H, and Tshe dpag rnam rgyal, J.
2007 "On the language of the Shaowa Tuzu in the context of the ethnic taxonomy of Amdo Qinghai," *Central Asiatic Journal*, 51 (2), 177–195.
- Janhunen, J, Peltomaa, M., Sandman, E. and Dongzhou, X.
2008 *Wutun*, Munich.
- 'Jigs med bsam grub
2005 *Reb gong seng ge gshong gi lo rgyus gangs ri'i chu rgyun [The river flowing from the snow mountain: a history of Seng ge gshong in Reb gong A history of Tongren Seng ge gshong]*, Beijing.
- Kapstein, M.
2006 *The Tibetans*, Malden.
- Langelaar, R.
2017 "Descent and Houses in Rebgong (Reb gong): Group Formation and Rules of Recruitment among Eastern Tibetan tsho ba" in J. Ptackova and A. Zenz (eds.), *Mapping Amdo: Dynamics of Change*, Prague, 155–183.
- Limusishiden and K. Dede
2012 "The Mongghul Experience: Consequences of Language Policy Shortcomings," *International Journal of the Sociology of Language*, 215, 101–124.
- Nietupski, P.
2011 *Labrang Monastery. A Tibetan Buddhist Community on the Inner Asian Borderlands 1709–1958*, Lanham.
- Qinghaisheng Huangnanzhou minjian wenxue jicheng bangongshi pian*
1990 *Huangnan minjian gushi 黄南民间故事 [Folk stories of Huangnan]*, Xining.

- Roche, G.
2016 "The Tibetanization of Henan's Mongols: Ethnicity and Assimilation on the Sino-Tibetan Frontier," *Asian ethnicity* 17, 128–149.
- Roche, G. and Suzuki H.
2018 "Tibet's Minority Languages: Diversity and Endangerment," *Modern Asian Studies*, 1–52.
- Sandman, E.
2016 *A Grammar of Wutun*, University of Helsinki.
- Sandman, E. and C. Simon
2016 "Tibetan as a 'Model Language' in the Amdo Sprachbund: Evidence from Salar and Wutun," *Journal of South Asian Languages and Linguistics*, 3(1), 85–122.
- Schwieger, P.
2002 "History as Oral Tradition: The Construction of Collective Identity in Brag g.yab (Khams)" in L. Epstein (ed.), *Khams pa Histories. Visions of People, Place and Authority*, Leiden.
- Stevenson, M.
2002 "Art and Life in A mdo Reb Gong since 1978" in T. Huber (ed.), *Amdo Tibetans in Transition: Society and Culture in the post-Mao era. PIATS 2000: Tibetan Studies. Proceedings of the ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, Leiden, 197–219.
- Tournadre, N.
2005 "L'aire linguistique tibétaine et ses divers dialects," *Lalies* 25, 7–58.
- Tshe ring skyid
2015 "An Introduction to Rgya tsang ma, a Monguor (Tu) Village in Reb Gong (Tongren)" in G. Roche and K. Stuart (eds.), *Asian highland perspectives 26: Mapping the Monghours*, 276–330.
- Tuttle, G.
2013 "An Overview of Amdo (Northeastern Tibet) Historical Polities," as available at: <http://www.thlib.org/places/polities/#iframe=http://places.thlib.org/features/24106/descriptions/1228>.
- Wallenböck, U.
2017 "Gtsang A rig — A Tibetan tribe classified as Mongols" in J. Ptackova and A. Zenz (eds.), *Mapping Amdo: Dynamics of Change*, Prague, 185–210.
- Wellens, K.
2012 "Migrating Brothers and Party-State Discourses on Ethnic origins in Southwest China" in T. Huber and S. Blackburn (eds.), *Origins and Migrations in the Extended Eastern Himalayas*, Leiden, 299–320.
- Yu D.
1983 (ed.), *Zangyu duizhao lasa kouyu cidian* 藏语对照拉萨口语词典 [Bilingual dictionary of Lhasa dialect], Beijing.

*The Restoration of the 'Phags pa lha khang
by Lha btsun Rin chen rnam rgyal
According to His Biography**

MICHELA CLEMENTE

ABSTRACT

The 'Phags pa lha khang temple located in the Mang yul Gung thang kingdom (South-Western Tibet) was renovated several times over the centuries. This article is devoted to the restoration supervised by Lha btsun Rin chen rnam rgyal (1473–1557) according to one of the biographies of this latter master. This essay recounts the circumstances that brought Lha btsun to accomplish this task and provides, for the first time, the translation of the *dkar chag* placed in the circumambulation corridor of the temple during the ceremony made on the occasion of the completion of the restoration.

The 'Phags pa lha khang is a temple located near Skyid grong (Mang yul) which hosted the self-appeared statue of the Ārya Wa ti bzang po, also known as *skyid grong jo bo*, 'the Lord of Skyid grong'. This statue is now located in Dharamsala, after having

* I wish to dedicate this essay to Professor Franz-Karl Ehrhard, whose knowledge, thoroughness, dedication to his work and his students have always been a great source of inspiration for me. I would like to thank him with all my heart for his kind and precious help over the years.

been rescued and brought to India.¹ According to the *Rdzong chos chos 'byung bdud rtsi'i zil mngar*,² Srong btsan sgam po had invited the statue to Mang yul to be the holy image of the Byams sprin lha khang. Once there, the statue decided to remain in the kingdom and Srong btsan sgam po built a new temple in Skyid grong — the 'Phags pa lha khang — requesting the statue to reside there.

The 'Phags pa lha khang was renovated several times over the centuries.³ This article focuses on the renovation carried out by Lha btsun Rin chen rnam rgyal (1473–1557)⁴ according to one of this master's biographies, namely the *Rnal 'byor dbang phyug lha btsun chos kyi rgyal po'i rnam thar gyi smad cha* (from now on HTMC), and provides the translation of the *dkar chag* written after the completion of the renewal.⁵ The renovation works supervised by Lha btsun concerned the wall paintings (*ldebs bris/ris*) inside the circumambulation corridor (*skor khang*) of the temple, which had already been restored under the rulership of Lha dbang rgyal mtshan (1404–1464), the king of Mang yul Gung thang, between 1443 and 1444. At that time, the renovations were supervised by Sgrub chen Rgyal mtshan 'bum.⁶

According to HTMC, Rin chen rnam rgyal's decision of undertaking such an enterprise was due to a request made by the elderly

¹ On this statue, see particular Ehrhard 2004. On its rescue, see Childs 2005; Decler 2006, 77, 93–95, n. 2; Ehrhard 2004, X; Ehrhard 2014, 16, n. 2.

² Vol. 1, 160.

³ On the 'Phags pa lha khang and its renovations, see in particular Ehrhard 2004: 82–88.

⁴ On this master, see Clemente 2009; Clemente 2014; Clemente 2015; Clemente 2016a; Diemberger–Clemente 2013.

⁵ Cf. vol. 657/6: (Tucci Tibetan Collection, see De Rossi Filibeck 2003: 331). Pictures of this text are also available in the *Indo-Tibetan Books and Technology* (ITBT) online database (<http://booksdb.socanth.cam.ac.uk:8080/exist/apps-/TTBBC/index.html>), which was built thanks to two correlated projects carried out at the University of Cambridge, namely *Transforming Technologies and Buddhist Book Culture: The Introduction of Printing and Digital Text Reproduction in Tibetan Societies* (TTBBC, <http://www.ttbcc.socanth.cam.ac.uk>) and *Tibetan Books Evolution and Technology* (TiBET, <http://www.tbevoltech.socanth.cam.ac.uk>). On these projects, see in particular Clemente 2016c; Clemente 2018. For a study of Lha btsun's biography, see Clemente 2009; Clemente 2014; Clemente (forthcoming); Diemberger–Clemente 2013. For short references to the renovations of the 'Phags pa lha khang by Lha btsun, see Clemente 2009, 3.9; Clemente 2016a, 105–107; Diemberger–Clemente 2013, 130; Ehrhard 2000, 49–50; Ehrhard 2004, 82–85.

⁶ See Ehrhard 2004, 83–85.

people of Skyid grong to the Mang yul Gung thang king, Kun bzang Nyi zla grags pa (1514–1560, reign 1524–?). They specifically asked for the renewal of the wall paintings of the 'Phags pa lha khang. The king in turn addressed the request to Rin chen rnam rgyal, who, beside being a well-known religious master, was also a member of his family. Lha btsun appears indeed to have been Kun bzang Nyi zla grags pa's uncle, likely being the son of Shes rab dpal bzang.⁷ Lha btsun agreed to refresh the wall paintings and began searching for financial support. Accordingly, he went to Skyid grong and asked the governor 'Phags pa nang so Slob dpon bzang po to sponsor him.⁸ Offerings were also made by the Mang yul Gung thang's inhabitants at the presence of their rulers, who were the main patrons of the renovation and provided whatever was needed to accomplish this task, including materials to prepare green/malachite (*spang ma*) and indigo (*rams*) pigments.⁹

After having secured funding, it was necessary to organise the *arga*, that is to say the ritual performed before the restoration of a Buddhist receptacle. It is a reconsecration in which the deity previously invited to abide the receptacle through the first consecration ritual (*rab gnas*) is requested to reside temporarily in a specially prepared mirror for the duration of the restoration.¹⁰

After this ritual Lha btsun could start the renovation works, which were completed in 1546. Renowned artists of the time such as the painters Mkhas pa Dri med and Mkhas pa Dpal chen were summoned to accomplish this task. Both these painters were native from Gung thang and were often employed by the promoters of printing projects to illustrate the xylographs produced within the kingdom. They both worked with the Bo dong pa master Chos

⁷ On this subject, see Diemberger–Clemente 2013, 122–125.

⁸ Cf. HTMC, ff. 4a4–4b4.

⁹ Cf. HTMC, f. 5a2–4, ff. 5b7–6a2. Usually mineral blues and greens were the first two colours used by Tibetan artists. This choice was determined by principles of efficiency in painting technique. These two minerals were not extremely expensive but, since they were used in great quantities over large areas, they accounted for a large part of the painter's expenses (see Jackson–Jackson 1988, 75, 78).

¹⁰ Cf. HTMC, f. 4b4–6. On this ritual, see Bentor 1996a, 301; Jetsün Dragpa Gyaltzen 2015. For a selective bibliography of Tibetan texts on *arga*, see Bentor 1996b, 370.

dbang rgyal mtshan (1484–1549) who carried out numerous printing projects in several places in Mang yul Gung thang.¹¹ They were also employed at Brag dkar rta so, the printing house established by Lha btsun where he produced many xylographs between 1525 and 1557.¹² It appears that the collaboration with Rin chen rnam rgyal started just around 1546.¹³

Bsod nams rnam rgyal was also a well-known craftsman of the time, a skilled carver of blocks and also a carver of illustrations. He was involved in several printing projects in Mang yul Gung thang at least from 1515 to 1521.¹⁴ According to HTMC, he was employed by Lha btsun to work on the restoration of the wall paintings of the 'Phags pa lha khang. It appears that he was in charge of applying dyes on paintings.¹⁵ If the technique is the same as that used to apply colours to *thang kas*, the task assigned to Bsod nams rnam rgyal should correspond to the second step, that is to say shading and outlining of coloured areas. Different types of paint were used for this step, namely organic dyes or lakes (*tshos*).¹⁶

¹¹ On this master and his projects, see in particular Ehrhard 2000, 23–50, 165–170; Ehrhard 2016, 220–222. See also Clemente 2018, 25–30, 34, 36.

¹² On Lha btsun's work at Brag dkar rta so, see in particular Clemente 2007; Clemente 2015; Clemente (forthcoming); Diemberger–Clemente 2013, 128–129, 13–37.

¹³ According to colophons and signatures on blocks of Mang yul Gung thang prints, Mkhas pa Dri med, an artist associated with Sman thang pa Sman bla don grub's painting tradition, was active between 1521 and 1563. He was involved in Chos dbang rgyal mtshan's projects at least between 1521 and 1545. After having worked with Lha btsun at the restoration of the wall paintings of the 'Phags pa lha khang, Mkhas pa Dri med continued to collaborate with this master's disciples after Rin chen rnam rgyal's death. Mkhas pa Dri med is indeed mentioned as the drawer of the illustrations of Lha btsun's biography (HTMC), which was printed after 1557, and he was also employed at Brag dkar rta so in 1563 for the illustrations of the biography of Rgod tshang pa Mgon po rdo rje (1189–1258). On Mkhas pa Dri med, see the ITBT database; also, Clemente–Lunardo 2017, 299–303, 309; Sernesi 2016. See also Clemente 2016b, 85–87; Ehrhard 2000, 71, 73–76; Jackson 1996, 122–125; Lunardo (forthcoming). Mkhas pa Dpal chen seems to have been active between 1540 and 1555–56, working with Chos dbang rgyal mtshan in 1540 and 1546, and at Brag dkar rta so after 1555, before Lha btsun's death. On this master, see the ITBT database; Clemente–Lunardo 2017, 298–301, 310. See also Clemente 2017, 383; Ehrhard 2000, 77, 79; Jackson 1996, 122; Lunardo (forthcoming).

¹⁴ On this artist, see the ITBT database. See also Clemente (in press); Clemente–Lunardo 2017, 303, 304, 306, 307, 309, 311; Ehrhard 2000, 70.

¹⁵ Cf. HTMC, f. 5a3–4.

¹⁶ On this technique, see Jackson–Jackson 1988, 75.

A celebration for the completion of the renovation was performed on the fifteenth day of the fourth month of 1546.¹⁷ All artists involved in the restoration also acted as sponsors, organising a feast as well. This fact was not unusual, since according to numerous Gung thang sources, several craftsmen involved in Lha btsun's printing activities are also mentioned as sponsors.¹⁸

Several disciples of Rin chen rnam rgyal such as Rab 'byams pa 'Byams pa phun tshogs (1503–1581), Drung pa Rin chen bzang po, Bzang po rgyal mtshan and Mkhyen rtogs dbang po, as well as some local rulers, are also listed as patrons of the renovation works, demonstrating that these activities involved a wide range of people, from the elites of the time to simple citizens with their small donations.¹⁹

At the end of the ceremony for the completion of the restoration, the artists composed a detailed *dkar chag* which was placed on the side of the circumambulation corridor of the temple.²⁰ This *dkar chag* is included in Lha btsun's biography and its translation is provided hereafter:

Homage to Lokeśvara!

In the immensity that spread out over the dark blue [of] the endless space the sun spread out all over, particle after particle, [in] the pure land, [travelling] on the back of seven horses. In autumn 161,000 Buddhas arrived here [in] the trichiliocosm: thirteen were abandoned downwards, twelve upwards, twenty-five hooded snakes out of 100,000 [arrived] in the four continents in the begging bowl of Gangs can mtsho,²¹ the supreme great sage. After that period, 16,000 Buddhas appeared. Again, after that period 1600 [further] Buddhas appeared.

[In] the Two-fold Era, Three-fold [Era and] Golden [Era] of this pure land the three [Buddhas] Vipāśyin, Śikhin and Viśvabhuj appeared. In the seasons of the 60,000, 40,000 and 20,000 the Buddhas Krakucchanda, Kanakamuni and Kaśyapa appeared.

[In] the *sahā* world universe, [in] the great order trichiliocosm, [in] the pure land of the Buddha Śākyamuni, [at] the age of strife, the five dregs became rampant.

In particular, [in] Jambudvīpa, the sacred place of the noble Buddha, [in] the snowy wondrous land, the land where the secret *mantra* was pro-

¹⁷ Cf. HTMC, ff. 4b4–5a2.

¹⁸ On this subject, see Clemente 2016a, 106–107.

¹⁹ Cf. HTMC, ff. 5a6–8a3. On this subject, see also Clemente 2016a, 106–107.

²⁰ Cf. HTMC, f. 5a5–6.

²¹ Gangs can mtsho is a form of Śākyamuni in Chinese style. See Wangdu-Diemberger 1996, 55–56.

pagated, here [in] the hidden land [of] Gung thang, which is reckoned among the three districts of Mnga' ris, the land of the successive lineages [of] the emanation of Avalokiteśvara, [in] the sublime Skyid grong [in] Mang yul, [at] the time [of] creation and enduring, the body of the noble Karśapaṇi born from [a] sandalwood takes the sunlight away [from] 1691 Buddhas' bodies made of gold out of 2436 Buddhas looking at His facial expression [from] the *bar skor*,²² which has a pinnacle in copper and gold [on] the three storeyed roof [of] the palace where the self-appeared Ārya Va ti bzang po dwells.

[Here] sit the principal images. [These are] 42 [and] have different colours.

The 288 [images of] the Protector Amitayus, [which] are [in] the upper [part], [and] the 288 images of Vajrapaṇi, [which] are [in] the lower [part of the wall paintings], exhibit individual colours [on] the surface which shine the head [of] deities.²³

The *dkar chag* continues:

[This is] the way [in which] excellent gold and vermilion were offered as wires [to be used for painting]: 125 *zho* of vermilion were offered; 33 *zho* [of] gold were bent into wires, and the Buddha's speeches [and] the narratives of His former lives were drawn with three *zho* [of] gold.

The sponsors who offered [gifts with] faith [in that] pure land [are] the sublime incarnations of both Lha btsun lo *tsā* [ba and] Mi dbang chen po

²² The *bar skor* is likely the exterior gallery of the 'Phags pa lha khang.

²³ *na mo lo ki shwa ra ya* | *mtha' bral nam <m>kha' mthing nag brdal ba'i klong yangs na* | *zhing khams rdul steng rdul snyed rta bduun nyin byed bkram* | *mchog tu thub chen gangs can mtsho yi lhung gzed [= lhung bzed] nang* | *gling bzhi bye ba phrag brgya'i nyer lnga'i gdengs ka ldan* | *bcu gnyis yar mar dor ba'i bcu gsum stong gsum 'dir* | *ston dus sangs rgyas 'bum dang drug khri chig stong byon* | *de mtshams shig nas sangs rgyas khri dang drug stong byon* | (5b) *yang mishams shig nas sangs rgyas stong dang drug brgya byon* | *zhing khams 'di yi rdzogs ldan sum ldan [= gsum ldan] gnyis ldan dus* | *rnam gzigs gtsug tor can dang thams cad skyob gsum byon* | *drug khri dang ni bzhi khri nyi khri'i dus rnams su* | *sangs rgyas 'khor ba 'jig dang gser thub 'od srungs [= 'od srung] byon* | *snyigs ma lnga bsdo [= bdo] rtsod dus sangs rgyas shaka thub kyi* | *zhing khams stong gsum stong chen mi 'jed 'jig rten khams [= mi mjed 'jig rten khams]* | *khyad par 'phags pa sangs rgyas sgrub gnas 'dzam bu gling* | *kha ba can ljongs rmad byung gsang sngags dar ba'i sa* | *mnga' ris skor gsum char gtogs sbas yul gung thang 'dir* | *shyan ras gzigs sprul gdung brgyud rim par byon pa'i sa* | *'chags gnas [= chags gnas] snga ba mang yul skyid pa'i grong khyer mchog* | *tsan dan las 'khrungs 'phags pa mkhar sa pa 'ni'i sku* | *rang byon jo bo wa ti bzang po bzhugs pa yi* | *pho brang zangs gser rgya phibs sum rtseg [= sum brtsegs] tog bcas kyi* | *bar skor zhal ras phyogs gzigs sangs rgyas nyis stong bzhi brgya dang* | *so drug yod pa 'i gser las grub pa'i sangs rgyas sku* | *stong dang drug brgya dgu bcu go gcig nyi 'od 'phrog* | *gtso bo'i ldem bzhugs sna tshogs mdog can bzhi bcu gnyis* | *steng bzhugs tshes dpag med mgon nyis brgya brgyad cu brgyad* | *smad bzhugs gsang bdag phyag rdor nyis brgya brgyad cu brgyad* | *lha rnams dbu 'od rgyab [= 'od rgyag] 'bol [= bol] rang mdog so sor ston* | Cf. HTMC, ff. 5a6–5b6.

Kun bzang bdud 'dul lde,²⁴ who [in turn] are the manifestations of the Buddha [and of] the three ancestral kings [who spread Buddhism in Tibet].

Chos kyi rgyal po Kun dga' bzang po, Lho sras nam sprul Shes rab Kun dga' lde²⁵ [and] the manifestation of the Buddha, the prince, the lord of Dharma, Kun bzang Nyi zla grags pa, and his cousins (*khu bon*)²⁶ made [a] gift of 36 *khal* and three *zho* of gold wires.²⁷

[They] immediately provided the written order for requisites and whatever was needed [to make] green paint [and] indigo dye.

Concerning the lineage descending from the luminous deities, the two relatives Jo bo Bsaṅ rgyal and Jo bo Don grub lde offered 12 *khal* each for the Buddhas [of] the *bar skor*.

The *dmag dpon* [of] Sgang dkar offered a meal for ten [people]. Dge 'dun sde bdag sher pa Mkhan chen, after having visualised the pure land [of] Śākyamuni, offered [a] meal for ten [people and] 12 *khal*.²⁸ Rnam dpyod rgyan mdzes mkhan chen Chos mdzad pa, after having visualised Śākyamuni in two *yab yum* [forms], offered [a] meal for ten [people] together with a couple [of] *zho* of gold.

'Phags pa'i zhal bdag Glang ri slob dpon, after having visualised the pure land [of] the Buddha Śākyamuni, accomplished all requisites and

²⁴ This is another name used for King Kun bzang Nyi zla grags pa. See Ehrhard 2000, 18, n. 15.

²⁵ These should be the sons of Kun bzang Nyi zla grags pa. See Everding 2004, 290.

²⁶ Here *khu bon* refers to the king Kun bzang Nyi zla grags pa and his cousins, Bkra shis dpal 'bar and Kun dga' blo gros. These latter appear to have overthrown Kun bzang Nyi zla grags pa at an uncertain date, although this dethronement was conveniently depicted as a spontaneous abdication (see Everding 2004, 281–282). However, Kun bzang Nyi zla grags pa continued to be mentioned in several colophons of xylographs printed in the kingdom as a ruler and a sponsor together with his two cousins, at least until 1555. On this subject, see Diemberger–Clemente 2013, 129, n. 67.

²⁷ Pure gold used to be drawn into very fine wires to be applied to paintings. See Jackson–Jackson 1988, 85.

²⁸ *mtshal gser bzang po bskud [= skud] la phul ba'i song tshul ni | rgya mtshal zho grangs brgya dang nyi shu rtsa lnga phul | bskud [=skud] la gug gser zho grangs sum cu so gsum dang | skye rabs [= skyes rabs] sangs rgyas gsung mams gser zho gsum gnyis bris | zhing khams dad 'bul bzhengs pa'i yon bdag ni | mes dbon rnam gsum sangs rgyas nam sprul gyi | mi dbang chen po kun bzang bdud (6a) 'dul lde | lha btsun lo tshtha gnyis kyi nam 'phrul mchog | chos kyi rgyal po kun dga' bzang po dang | lho sras nam sprul shes rab kun dga' lde | sangs rgyas nam sprul rgyal sras chos kyi rje | khu dbon mams kyi bskud [= skud] gser zho gsum dang | tshod khal sum cu so drug gñang byin [= gñang sbyin] mdzad | tshon rams spangs ma [= spang ma] 'i tshon rtsi gang dgos dang | 'phral du gang dgos nyer 'kho [= nyer mkho] 'i bka' shog gñang | 'od gsal lha las babs pa'i gdung brgyud ni | jo bo bsaṅ rgyal jo bo don grub lde | sku mched gnyis kyi bar skor sangs rgyas la | tshod khal bcu gnyis re re 'i 'degs 'byor mdzad | sgang dkar dmag dpon bcu tshigs 'bul 'degs mdzad | dge 'dun sde bdag sher pa mkhan chen pas | rgyal ba shaka thub zhing khams la dmigs nas | tshod khal bcu gnyis bcu tshigs 'degs 'byor mdzad | Cf. HTMC, ff. 5b6–6a4*

the immediate necessary materials [like] wood, water and half [funding for] the *rab ston* feast together with 12 *khal* [for] the eye-opening ritual (*spyān dbye*)²⁹ and the opening ritual (*tshugs ston*) feasts.³⁰ Glang ri spyi pa organised an excellent middle feast (*bar ston*).

'Jam gling chos rje Snyan grags [and his] relatives, after having visualised the pure land of Amithāba, offered a meal for ten [people and] 12 *khal*.

'Jam gling spyi pa accomplished excellent meals for ten [people].

Concerning the gifts visualised for the Buddha of the Ten Directions, Glang ri smad pa mkhan chen Don grub pa offered a half *zho* of gold and 12 *khal*. *Bla ma Rab 'byams* [pa Byams pa] phun tshogs of Dgon gsar, after having visualised the pure land [of] Ratnasambhava, offered a half *khal* of *sob ti*³¹ [to make] the hard varnish (*sra rtsi*),³² and [he also made] an offering [of] 12 *khal* [and a] meal for ten [people]. *Slob dpon* Seng ge pa from Gnas po che offered 6 *khal* [after having] visualised the pure land.³³

The scribe (*drung yig*) Rgyal le, after having visualised the pure land, offered six *khal* [and also] offered, with pure motivations, his service, that is to say to adjust [the paintings by] applying refined gold.³⁴

Mkhas pa Dri med, the heart son [of] Sman thang [pa],³⁵ after having visualised the pure land [of] Vairocana, offered twelve *khal* [and] put aside gold wires. [He also] offered twelve *khal* for *spyi pa* Tshe mgon ma and his elder brother [after having] visualised the pure land.

Skyab pa, the mother [of] a chain of male descendants [from] Srad thang, offered twelve *khal* [after having] visualised the pure land. Since it was necessary to ask for a donation to the earlier ruler, [he] made [it] perfectly in harmony [and] with pure motivations. Sgrub chen Rdo rje dkon bzang, master and disciples, [after having] visualised the pure land, offe-

²⁹ On this ritual, see Bentor 1992, 12.

³⁰ On this ritual, see Wangdu–Diemberger 1996, 50.

³¹ So far I was not able to find the exact meaning of *sob ti*. It is an ingredient used to prepare the hard varnish, likely the oil extracted from seeds. Cf. PLNG, f. 262. I wish to thank Dr Lucia Galli for this reference.

³² On hard varnish, see Dagyal 1977, 45.

³³ *mam dpyod rgyan mdzes mkhan chen chos mdzad pas | yab yum gnyis kyi shaka thub la dmigs nas | gser zho do dang bcu tshig 'degs 'byor mdzad | 'phags pa'i zhal bdag glang ri slob dpon pas | sangs rgyas shaga thub zhing khams la dmigs nas | tshod khal bcu gnyis tshugs ston spyān dbye ston | rab ston phyed dang chu shing 'phral dgos dang | nyer 'kho [= nyer mkho] gang dgos thams cad bsgrub par mdzad | glang ri spyi nas bar ston bzang po bsgrubs | 'jam gling chos rje snyan grags sku mched pas | 'od dpag med kyi zhing khams la dmigs nas | tshod khal bcu gnyis bcu tshigs 'bul 'degs mdzad | 'jam gling spyi pas bcu tshigs bzang po bsgrubs | glang ri smad pa mkhan chen don grub pas | phyogs bcu'i sangs rgyas la dmigs 'degs 'byor ni | gser zho phyed sogs tshod khal bcu gnyis phul | dgon gsar bla ma rab 'byams phun tshogs pas | rin chen 'byung ldan (6b) zhing khams la dmigs nas | tshod khal bcu gnyis bcu tshigs 'bul 'degs dang | sra rtsi'i rgyu la sob ti khal phyed phul | gnas po che yi slob dpon seng ge pas | zhing khams la dmigs tshod khal drug nyid phul | Cf. HTMC, f. 6a4–6b1.*

³⁴ On the process for powdering gold, see Jackson–Jackson 1976, 282.

³⁵ On Sman thang pa Sman bla don grub, see Jackson 1996, 103–138. See also Denwood 1996; Lo Bue–Ricca 1990, 27–28.

red twelve *khal*. Both 'Om lung yon bdag Sangs rgyas skyab ma and 'Byor ldan Lha mo bza' ma increased the donation [of] food and wealth [for their] entire life. In particular, after having visualised the pure land [of] the Buddhas of the Ten Directions in order to obtain the Buddhahood [for their] mother and father, [they] continuously put together tea and butter, excellent meals for ten [people] and twelve *khal* [as well as] three *zho* of gold wires.

Concerning the attainment of the offerings from the centre of Skyid grong, *rdzong dpon* Chos skyong pa [from the palace of the] Khams gsum rnam rgyal,³⁶ after having visualised the pure land of the Buddhas of the Ten Directions, [of] the Eight Buddhas of Medicine, and [of] the Five Buddha Families, ordered [to put together] twelve *khal*, excellent meals for ten [people], wood, *bkul*,³⁷ *sūtras*, *thud*,³⁸ and so on.

Dpon po Dpal, *dpon po* Mgon ne, *bu chung* Mkha' 'gro, *bu chung* Lha grub, *dpon po* Yon tan, *dkon gnyer* Dpal 'byor and the *dkon gnyer chen po* put together excellent meals for ten [people].³⁹

'Phags 'khor Skyab pa, *dpon yig* Blo btang, Mgon po rdo rje and Don grub mgon po, after having visualised the pure land of the Eight Buddhas of Medicine, put together the offerings of six *khal* each.

Moreover, *dpon po* Yon tan [and] *dpon yig* Blo btang put together excellent meals for ten [people] as well.

Dpon btsun Nyi ma, *bcu dpon* Sangs rgyas, *bkan pa* Blo gros, *gnas mo* Dpal sgron, 'Dzom pa grub, Phun tshogs bzang nga, Nag po rdza ma, Sri

³⁶ Khams gsum rnam rgyal is the name of a castle erected by Kun dga' rnam rgyal lde, Kun bzang Nyi zla grags pa's father, in Zong dkar rtse, a locality near the market centre of Tshong 'dus, a few kilometres north of Skyid grong. See Ehrhard 2000, 31; Everding 2004, 275.

³⁷ So far I was not able to find the meaning of *bkul*.

³⁸ *Thud* should be a kind of soft cheese. See Padma Karpo Translation Committee 2003.

³⁹ *drung yig rgyal les zhing khams la dmigs nas | tshod khal drug phul bskud [= bskus] gser btso 'dul sogs | bkod pa phyag len lthag bsam dag pas phul | sman thang thugs sras mkhas pa dri med pas | rnam par snang mdzad zhing khams la dmigs nas | bskud [= skud] gser zur bton tshod khal bcu gnyis phul | spyi pa tshe mgon ma dang phu bo'i phyir | zhing khams la dmigs tshod khal bcu gnyis phul | srad thang dbon brgyud ma chen skyab pa yi [= yis] | zhing khams la dmigs tshod khal bcu gnyis phul | sde bdag gong du gñang sbyin zhu dgos la | lthag bsam dag pas mthun 'gyur [= mthun gyur] yang dag mdzad | sgrub chen rdo rje dkon bzang dpon slob kyis | zhing khams la dmigs tshod khal bcu gnyis phul | 'om lung yon bdag sangs rgyas skyab ma dang | 'byor ldan lha mo bza' ma gnyis po yis | tshe gang zas nor sbyin pa rgya cher spel / khyad par pha ma sangs rgyas thob phyir du | phyogs bcu'i sangs rgyas zhing khams la dmigs nas | bskud [= skud] gser zho gsum tshod khal bcu gnyis dang | bcu tshigs bzang po ja mar rgyun du bsgrubs | sangs rgyas rigs lnga bde gshegs brgyad dang ni | phyogs bcu'i sangs rgyas zhing khams la dmigs nas | skyid grong mthil nas 'bul 'degs sgrubs pa ni | khams gsum rnam rgyal rdzong dpon chos skyong pas | tshod khal bcu gnyis bcu tshigs bzab ma [= gzab ma] dang | shing bkul mdo thud la sogs zhal bkod gñang | dpon po dpal dang dpon po mgon ne dang | bu chung mkha' 'gro bu chung lha grub dang | dpon po yon tan dkon gnyer dpal 'byor dang | dkon gnyer chen pos bcu tshigs bzang po bsgrubs | Cf. HTMC, f. 6b1–7.*

thar rgyal po, Dgos la 'phan, Chos skyong Skyab pa, Bkra shis don grub, *dge bshes* Tshe ring, sKyab 'bor dbang grub, Bkra shis 'dzom pa, Tshe 'phel and Thar pa rin chen, after having visualised the pure land of the Buddhas of the Ten Directions, put together the offerings of four *khal* each.

Also *dpon po* Phun tshogs, *bu chung* Tshe ring, Bsam gtan grub, Bzang po rgyal mtshan, Nyi ma don grub, Rnam rgyal don grub and *bkan pa* Mi dar dar po, after having visualised the pure land of the Five Buddha Families, and so on, put together the offerings of three *khal* each.

[In] the sacred place of 'Phags 'khor, Dpal ldan bsam grub, after having visualised the pure land of Avalokiteśvara, put together excellent meals for ten [people] and twelve *khal*. [He] created the favourable conditions [to work] and [provided] the necessary material together with [his] immediate advices [and] the blessing [of] the masters' hands and feet.

Gnas po Dgos 'byor, [after having] visualised the pure land, offered twelve *khal* for the sake of his father. *Bcu dpon* Nyi ma rgyal mtshan [from] Spang zhing, [after having] visualised the pure land, made the genuine offering of six *khal* for the sake of his father. Rgan mgo dge bshes Lhun grub [from] Tshong 'dus offered eight *khal* [after having] visualised the pure land. Mgon skyab pa [from] the noble place [of] Tshong 'dus offered four *khal* [after having] visualised the pure land.

Dge slong Sher rgyal from Thang po che offered a full *zho* [of] gold wires for the sake of his parents.⁴⁰

Men zhang gtso tsho dpon mo Sgrol ma offered a full *zho* [of] gold wires for the sake of her son.

⁴⁰ 'phags (7a) 'khor skyab pa dpon yig glos btang [= dpon yig blos btang] dang | mgon po rdo rje don grub mgon po yis | bde gshegs brgyad sogs zhing khams la dmigs nas | tshod khal drug dag gi 'bul 'degs bsgrubs | dpon po yon tan dpon yig blos btang gis | sgos su 'ang bcu tshigs bzang po re re bsgrubs | dpon btsun nyi ma bcu dpon sangs rgyas dang | bkan pa blo gros gnas mo dpal sgron dang | 'dzom pa grub dang phun tshogs bzang nga dang | nag po rdza ma sri thar rgyal po dang | dgos la 'phan dang chos skyong skyab pa dang | bkra shis don grub dge bshes tshe ring dang | skyab 'bor dbang grub bkra shis 'dzom pa dang | tshe 'phel thar pa rin chen mams kyis ni | phyogs bcu'i sangs rgyas zhing khams la dmigs nas | tshod khal bzhi bzhi dag gi 'bul 'degs bsgrubs | dpon po phun tshogs bu chung tshe ring dang | bsam gtan grub dang bzang po rgyal mtshan dang | nyi ma don grub mam rgyal don grub dang | bkan pa mi dar dar po mams kyis kyang | rigs lnga sogs kyis zhing khams la dmigs nas | tshod khal gsum gsum dag gi 'bul 'degs bsgrubs | 'phags 'khor gnas chen dpal ldan bsam grub kyis | spyang ras gzigs kyis zhing khams la dmigs nas | tshod khal bcu gnyis bcu tshigs bzang po bsgrubs | 'phral gyi gros ston rkang ran lag bde dang / nyer 'kho [= nyer mkho]'i chas dang mthun rkyen yang dag bgyis | gnas po dgos 'byor pha yi don du ni | zhing khams la dmigs tshod khal bcu gnyis phul | spang zhing bcu dpon nyi ma rgyal mtshan gyis | zhing khams la dmigs pha yi don du ni | tshod gal [= tshod khal] drug gi 'bul 'degs yang dag bgyis | tshong 'dus rgan mgo dge bshes lhun grub gyis | zhing khams la dmigs tshod khal brgyad nyid phul | tshong 'dus 'phags gnas mgon po skyab pa yis | (7b) zhing khams la dmigs tshod khal bzhi nyid phul | thang po che nas dge slong sher rgyal gyis | pha ma'i don du bskud [= skud] gser zho gang phul | Cf. HTMC, ff. 6b7–7b1.

Gnas pa lha bar Phyug po dbang phyug offered a full *zho* of gold wires for the sake of his son.

Also Mar lung thab dpon Ja pa 'phan ne, Thang po che pa Dge sbyong grags pa, Glo bo bya btang drung pa Bde chen, 'Jam gling nang so chen po Don grub and 'Phags 'khor gnas mo Chos bzang offered a half *zho* [of] gold each for the sake of their parents.

Gu ge dpon btsun chen po Rab brtan pa offered a half *zho* [of] gold [after] having visualised the «sacred fire» (*dkar me*).⁴¹

'Jam gling chos rje Snyan grags dbang po, *dpon yig* Blo btang and *gnas mo* Dkar mo offered an embroidered cloth made of gold threads each.

Btsun ma Byang chub offered a half *zho* [of] gold wires [and] *gnas pa* Rab brtan a half *zho* [of] gold for the sake of his father. Twelve *zho* of gold [and] incense arrived [as] offerings from [a] group [of people] and thirty-six *zho* of gold were offered in total.

Concerning the story [of] the count of the offerings [of] vermilion wires, 'Phags nag offered five *zho* and the *dkon gnyer* three *zho*, and the two *gnas po* Blo btang offered ten [*zho*].

Mkhan chen Don grub [and] *shyi pa* Dkon mchog offered two *zho* of vermilion drawn into wires each. Dkon mchog bzang po [and] Phyang rdor [from] Spom pa offered five *zho* [of] vermilion drawn into wires each. Grwa pa sngags 'chang 'A pha chos pa offered a *srang* [and] a *zho* [of] vermilion drawn into wires. *Dpon mo* Dpal mo [and] bla mchod Mgon ne offered two *zho* [of] vermilion drawn into wires.⁴²

Forty [or] forty-one incenses arrived [as] offering from [a] group [of people] and 125 *zho* of vermilion drawn into wires arrived [as well].

May the 125 [representations] of the previous lives of the [Buddha] of medicine be adorned with excellent gold and vermilion dyes!

Having written the precious words in gold, [the artists] offered [them] as ornament for smart people. Four hundred *khal* were perfectly

⁴¹ According to Chos dbang rgyal mtshan, the temple of Ārya Va ti bzang po should shine forth like «a sacred fire» (*dkar me*) thanks to the embellishment of the golden roof. See Ehrhard 2000, 49.

⁴² *men zhang gtso tsho dpon mo sgrol ma yis | sras po'i don du bskud [= skud] gser zho gang phul | gnas pa lha bar phyug po dbang phyug gis | bu yi don du bskud [= skud] gser zho gang phul | mar lung thab dpon ja pa 'phan ne dang | thang po che pa dge sbyong grags pa dang | glo bo bya btang drung pa bde chen dang | 'jam gling nang so chen po don grub dang | 'phags 'khor gnas mo chos bzang rnams kyis kyang | pha ma'i don du gser zho phyed re phul | gu ge dpon btsun chen po rab brtan pas | dkar me la dmigs gser zho phyed cig phul | 'jam gling chos rje snyan grags dbang po dang | dpon yig blo btang gnas mo dkar mo yis | bskud [= skud] gser la dmigs bzhin ma re re phul | gnas pa rab brtan pha'i don gser zho phyed | btsun ma byang chub bskud [= skud] gser zho phyed phul | yongs dril gser zhe [= zho] so drug phul ba la | phyogs nas 'bul mkhan gser zho bcu gnyis byung | bskud [= skud] mtshal phul [= 'bul] ba'i rnam grangs byung tshul ni | 'phags nag zho lnga dkon gnyer zho gsum dang | gnas po blo btang gnyis kyis zho bcu phul | mkhan chen don grub shyi pa dkon mchog gis | bskud [= skud] la dmigs pa'i mtshal zho do do phul | dkon mchog bzang po spom pa phyag rdor gyis | bskud [= skud] la dmigs pa'i mtshal zho lnga lnga phul | grwa pa sngags 'chang 'a pha thos pa yis | bskud [= skud] la dmigs pa'i mtshal zho srang gang phul | dpon mo dpal mo bla mchod mgon ne yis | bskud [= skud] la 'dre ba'i mtshal zho do re phul | Cf. HTMC, f. 7b1–7.*

donated as gifts in total. Rnal 'byor chen po Mkhyen rtogs dbang phyug made an offering of a turquoise and a [roll of] silk.

The maternal aunt [of] *Dge slong* Bsod nams rgyal mtshan offered a full *zho* [of] excellent tea for the sake of this and [his] future lives.

Rdo rje, as son of Dmyal chung [from] Spang zhing, offered two and a half *zho* of Tibetan *khro*⁴³ for the benefit of [his] father [and] the long life of [his] mother and son. Six nuns [from] Spang zhing offered six heavy woollen clothes.

Gnas po Tshe brtan from Rtsa ba spe se offered a full *zho* [of] turquoises only for the sake of this and [his] future lives.

A ya dpal 'bar [and] Mgon po skyab pa accomplished excellent meals for ten [people] with pure motivations.⁴⁴

This *dkar chag* provides significant information on the organisation of the renovation works as well as on the economic costs of such an enterprise thanks to the list of the sponsors' names and their donations. It enables to reconstruct the preparations necessary for the renewal and gives further information on the people involved in the restoration thanks to the titles included in their names. These titles often indicate the role of each person within the society (officials, monks, rulers, artists, etc.).⁴⁵ Furthermore, the details of the donations offered facilitate the distinction between main and minor patrons and provide information on both the materials required for renovation works and the goods used as money.

⁴³ *Khro* is a kind of bronze. See Ranjung Yeshe Dictionary 2003.

⁴⁴ *bskud* [= *skud*] *la mtshal zho brgya dang nyer lnga song ba la* | *phyogs nas 'bul mkhan bzhi bcu zhe gcig byung* | *smad kyi skye rabs* [= *skyes rabs*] *brgya dang nyag lnga dang* | *bzang rtsi mtshal dang gser gyis brgyan gyur cig* | *gsung mams rin chen* (8a) *gser gyis legs bris te* | *mam dpyod can gyi mdzem byed* [= *mdzes byed*] *rgyan du 'bul* | *yon rdzongs yongs dril tshod khal bzhi brgya spyad* | *rnal 'byor chen po mkhyen rtogs dbang phyug gis* | *dar kha gang dang g.yu cig 'bul 'degs mdzad* | *dge slong bsod nams rgyal mtshan sru mo yis* | *'di phyi'i don du ja bzang zho gang phul* | *spang zhing dmyal chung bu ni rdo rje yis* | *ma bu tshe ring pha yi don phyed du* [= *ched du*] | *bod khro zho ni phyed do ri ba phul* | *spang zhing btsun ma drug gi snam drug phul* | *rtsa ba spe ser gnas po tshe brtan gyis* | *'di phyi'i don du chig g.yu zho gang phul* | *a ya dpal 'bar mgon po skyab pa yis* | *lhag bsam dag pas bcu tshigs bzang po bsgrubs* || Cf HTMC, f. 7b7–8a3.

⁴⁵ On this subject, see Clemente 2007.

Bibliography

Primary Sources

PLNG = Phyogs las rnam rgyal
1376–1451 “Mkhas pa 'jug pa'i bzo rig sku gsung thugs kyi rten bzhengs tshul bshad pa”, *Gsung 'bum*, vol. kha, pp. 215–263. BDRC W22103, <http://www.tbrc.org>.

Rdzong chos chos 'byung bdud rtsi 'i zil mngar
vol. 1, 160. BDRC W00EGS1017102, <http://www.tbrc.org>.

HTMC = Lha btsun Rin chen nam rgyal
1473–1557 *Rnal 'byor dbang phyug lha btsun chos kyi rgyal po'i nam thar gyi smad cha*, vol. 657/6 (ff. 1a–32a). Tucci Tibetan Collection, Rome (Biblioteca Nazionale, formerly IsIAO Library).

Secondary Sources

Bentor, Y.
1992 “Sūtra-style Consecration in Tibet and Its Importance for Understanding the Historical Development of the Indo-Tibetan Consecration Ritual for Stūpas and Images” in S. Ihara, Z. Yamaguchi (eds), *Tibetan Studies. Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, Narita, 1–12.
1996a “Literature on Consecration (Rab gnas)” in J. I. Cabezón, R. Jackson (eds), *Tibetan Literature. Studies in Genre*, Ithaca, 290–311.
1996b *Consecration of Images and Stūpas in Indo-Tibetan Tantric Buddhism*, Leiden.

Childs, G. H.
2005 “Pagpawati Jowo’s Rescue Story,” <http://www.asianart.com/articles/phagpa/rescue.html>.

Clemente, M.
2007 “Colophons as Sources: Historical Information from some Brag dkar rta so Xylographies,” *Rivista di Studi Sudasiatici* 2, 121–160.
2009 *The life of lHa btsun Rin chen nam rgyal (1473–1557) According to His nam ngur and nam thar*, PhD Dissertation, Università degli Studi di Roma “La Sapienza”.
2014 “Shedding Some Light upon lHa btsun Rin chen nam rgyal (1473–1557): A Study of Two Untranslated Works from the Tucci Tibetan Collection” in F. Sferra, Dramdul (eds), *From Mediterranean to Himalaya. A Festschrift to Commemorate the 120th Birthday of the Italian Tibetologist Giuseppe Tucci*, Beijing, 435–502.
2015 “The Literary Work of lHa btsun Rin chen nam rgyal” in H. Havnevik, C. Ramble (eds), *From Bhakti to Bon. Festschrift for Per Kvaerne*, Oslo, 185–200.
2016a “The Patronage Network of lHa btsun Rin chen nam rgyal: From Brag dkar rta so to the 'Phags pa lha khang” in E. De Rossi Filibeck, M. Clemente, G. Milanetti, O. Nalesini, F. Venturi (eds), *Studies in*

- Honour of Luciano Petech: A Commemoration Volume 1914–2014. Rivista degli Studi Orientali*, 98, 1, 103–110.
- 2016b “Different Facets of Mang yul Gung thang Xylographs” in O. Almogi (ed.), *Tibetan Manuscript and Xylograph Traditions. The Written Work and its Media within the Tibetan Cultural Sphere*, Hamburg, 67–103.
- 2017 “On a Particular Aspect of the Identification of Tibetan Xylographs: Preliminary Remarks on the Importance of Craftsmen” in D. Cuneo, E. Freschi, C. A. Formigatti (eds), *Not Far Afield: Asian Perspectives on Sexuality, Testimony and Print culture. A Coffee Break Project. Kervan-International Journal of Afro-Asiatic Studies* 21, 373–395.
- 2018 “Mapping Fifteenth and Sixteenth Centuries Buddhist Printed Works in South-western Tibet. A Historical and Literary Reading” in D. Rossi (ed.), *Proceedings of the Workshop "Dialettiche della Metafisica Buddhista in Asia Orientale. Tibet e Giappone: un Confronto Inedito". Rivista degli Studi Orientali*, Supplemento, 1, 19–41.
- in press “Appearances Can be Deceptive. The Case of NGMPP AT 61/21” in J. Bischoff, P. Maurer, C. Ramble (eds), *On a Day of a Month of the Fire Bird Year. Festschrift for Peter Schwieger on Occasion of His 65th Birthday*, Lumbini, 103–121.
- in press *Master of Tibetan Print Culture: The Life and Deeds of lHa btsun Rin chen mam rgyal*.
- Clemente, M. and F. Lunardo
2017 “Typology of Drawn Frames in Sixteenth Century Mang yul Gung thang Xylographs” in V. Vergiani, D. Cuneo, C. A. Formigatti (eds), *Indic Manuscript Culture through the Ages: Material, Textual and Historical Investigations*, Berlin, 287–318.
- Dagyab, L. S.
1977 *Tibetan Religious Art*, Harrassowitz.
- Decler, H.
2006 “The Sacred Ārya Wati Image and Temple in Kyirong: Franz-Karl Ehrhard’s Magisterial Magnum Opus,” Review of *Die Statue und der Tempel des Ārya Va-ti Bzang-po: Ein Beitrag zu Geschichte und Geographie des Tibetischen Buddhismus by Franz-Karl Ehrhard*, *The Tibet Journal*, 31, 3, 77–116.
- Denwood, P.
1996 “The Artist’s Treatise of sMan bla don grub,” *The Tibet Journal* 21, 2, 24–30.
- Diemberger, H. and M. Clemente
2013 “Royal Kinship, Patronage and the Introduction of Printing in Gung thang: From Chos kyi sgron ma to lHa btsun Rin chen rnam rgyal” in F.-K. Ehrhard, P. Maurer (eds.), *Nepalica-Tibetica: Festgabe for Christoph Cüppers, Andiast*, vol. 1, 119–142.
- Ehrhard, F. K.
2000 *Early Buddhist Block Prints from Mangyul Gung-thang*, Lumbini.
2004 *Die Statue und der Tempel des Ārya Va ti bzang po. Ein Beitrag zu Geschichte und Geographie des tibetischen Buddhismus*, Wiesbaden.

- 2014 “Lowo Khenchen (1456–1532) and the Buddhist Pilgrimage to the Ārya Wati Zangpo” in B. Bogin, A. Quintman (eds), *Himalayan Passages. Tibetan and Newar Studies in Honour of Hubert Decler*, Boston, 15–43.
- 2016 “Collected Writings as Xylographs: Two Sets from the Bo dong pa School” in H. Diemberger, F.-K. Ehrhard, P. Kornicki (eds), *Tibetan Printing: Comparison, Continuities, and Change*, Leiden, 212–236.
- Everding, K. H.
2004 “rNyng ma pa Lamas at the court of Mang yul Gung thang — The Meeting of the gTer ston bsTan gnyis gling pa with King Kun bzang Nyi zla grags pa” in C. Cüppers (ed.), *The Relationship Between Religion and State (chos srid zung 'brel) in Traditional Tibet*, Lumbini, 267–291.
- Indo-Tibetan Books and Technology Database (ITBT)
<http://booksdb.socanth.cam.ac.uk:8080/exist/apps/TTBBC/index.html>.
- Jackson, D.
1996 *A History of Tibetan Painting: The Great Tibetan Painters and their Traditions*, Wien.
- Jackson, D. and J. Jackson
1988 *Tibetan Thangka Painting. Methods and Materials*, Boston-London.
- Jetsün Dragpa Gyaltsen
2015 *Clarifying the Meaning of the Arga and Consecration Rituals*, Translated and Introduced by Y. Bentor, Kathmandu.
- Lo Bue, E. and F. Ricca
1990 *Gyantse Revisited*, Firenze.
- Lunardo, F.
in press “A Preliminary Analysis of Four Sixteenth Century Woodcut Illustrations in Mang yul Gung thang Blockprints” in M. Clemente (ed.), *Traditional Paths, Innovative Approaches and Digital Challenges in the Study of Tibetan Manuscripts and Xylographs*, Nuova Serie Orientale Roma, Roma.
- Padma Karpo Translation Committee
2003 *The Illuminator Tibetan-English Encyclopaedic Dictionary. Electronic Edition*.
- Ranjung Yeshe Dictionary
2003 *Ranjung Yeshe Tibetan-English Dictionary. Electronic Edition*.
- Sernesi, M.
2016 “Works and Networks of mkhas pa Dri med. On the Illustrations of 16th Century Tibetan Printed Books” in H. Diemberger, F.-K. Ehrhard, P. Kornicki (eds), *Tibetan Printing: Comparisons, Continuities, and Change*, Leiden, 332–368.
- Wangdu, P. and H. Diemberger
1996 *Shel dkar chos 'byung. History of the White Crystal*, Wien.

Late Prehistoric Mounds, Old Turkic Sources and Materiality, and Persistent Funerary Geographies in Mongolia: a Comparative Analysis

CECILIA DAL ZOVO

ABSTRACT

The archaeological, historical, and sacred landscape of the Ikh Bogd Uul Mountain, located in the Gobi-Altai mountain range, has been studied as part of an Italian-Spanish-Mongolian international project that aimed to investigate this little-known area of Southern Mongolia. In this paper, the persistent features of the local Late Prehistoric (2nd and 1st millennia BC) funerary geography are illustrated in the light of the possible connection with architectonic, spatial, and cosmological elements of Old Turkic materiality and sources (1st millennium AD). Accordingly, a description of Late Prehistoric and Old Turkic archaeological sites documented on the Ikh Bogd Uul Mountain is provided and comparatively discussed. In particular, the relation of spatial proximity between Late Prehistoric mounds and Old Turkic features is explored. The archaeological record is also analysed according to the information provided by Old Turkic inscriptions, which represent the oldest written sources available in Mongolia. In this comparative perspective, an archaic correspondence between movement, funerary rituals, and certain sacred places, such as mountain heights, hilltops, and river terraces seems to emerge both for

Late Prehistoric burials as well as Old Turkic funerary sites. As a result, the *longue durée* of the local sacred and funerary geographies is identified as a potentially essential aspect of the monumental landscape of the Ikh Bogd Uul Mountain.

I. INTRODUCTION

In recent years, the Ikh Bogd Uul Mountain, an outstanding massif (3957 m) of the Eastern Altai range, in the region of Bayankhongor, Southern Mongolia, became the focus of an interdisciplinary project that incorporated both international cooperation and scientific research. The project was realised thanks to an agreement between the Institute of Heritage Sciences of the Spanish National Research Council (Incipit-CSIC, Santiago de Compostela) and the Institute of Applied Geology of the Italian National Research Council (Iрпи-CNR, Padova). Irpi-CNR had signed a memorandum of understanding with the Institute of Archaeology of the Mongolian Academy of Science and also worked in close collaboration with the Mongolian Fund for the Empowerment of Rural Women (FERW). The research activity of the author of this paper was included into this broad geo-archaeological project and international cooperation programme under the direction, respectively, of Bruno Marcolongo and Giovanna Fuggetta, and in collaboration with the local community of Bogd.¹

In particular, the author of this paper carried out four fieldworks in the heart of the Ikh Bogd Uul Mountain, recording archaeological and anthropological data, thanks to the support of local experts, guides, and herders. Many features of the local tangible and intangible cultural heritage were accordingly investigated in the following years.²

II. RESEARCH, CONTEXT, AND AIMS

The research encompassed archaeological investigation and survey, mapping and spatial analysis, as well as elements of historical, linguistic, and anthropological analysis. In this way, the material

¹ Fuggetta 2006; Marcolongo 2005.

² Dal Zovo and Marcolongo 2012.

and immaterial features related to the area of the Ikh Bogd Uul Mountain were combined into an original database. The database incorporated the mapping and documentation of pastoral paths and campsites, prehistoric mounds, rock art sites, Buddhist toponyms and altars, and traditional Mongolian *oboo* cairns. All these features are distributed across an arid mountainous area of more than 6400 km². They belong to a wide chronological spectrum that spans from the 2nd millennium BC to present times.³

The research project originally aimed to shed light on the monumental Late Prehistoric funerary record of the Ikh Bogd Uul Mountain, which can be compared to the burial features documented elsewhere in Mongolia and neighbouring regions of Central Eurasia.⁴ In the research area, 1181 Late Prehistoric funerary mounds have been documented through field surveys and the analysis of satellite imagery, but the figure would probably increase in the event of further extensive fieldwork. The historical and archaeological interpretation of such wide archaeological information certainly requires further study at a local and regional level, as well as in terms of additional archaeological research in Mongolia. However, this paper is aimed at showing that a full understanding of the variegated elements of the material culture of the Ikh Bogd Uul Mountain cannot be reached without a broad, long-term, and comparative perspective. Here, I propose to explore the Late Prehistoric funerary traditions and cosmology in relation to the information of the Old Turkic inscriptions that have been produced around the second half of the 1st millennium AD and thus represent the earliest written sources of Mongolia.⁵

III. MONUMENTAL FUNERARY LANDSCAPES IN LATE PREHISTORY

The Late Prehistoric funerary geographies of Mongolia display a marked monumentality that can be recognised in the architec-

³ Dal Zovo and Marcolongo 2012; Dal Zovo 2016; Dal Zovo in press; Marcolongo 2005.

⁴ Allard and Erdenbaatar 2005; Fitzhugh 2009; Honeychurch 2015; Johannesson 2011; Wright 2007

⁵ Golden 1993; Osawa 2012; Ragagnin 2013; Zieme 2005.

ture, emplacement, and even the exceptional conservation of the local materiality. Researchers have particularly focused on mounds locally known as *khirigsuur*.⁶ These funerary features are generally individual burials, which are isolated or, most often, grouped in small or large clusters. They vary in dimension and architectural characteristics, from small cairns to impressive barrows of earth and stones that probably involved great collective construction efforts.⁷ This monumental funerary tradition apparently stretched over a thousand years, from the Mongolian Late and Final Bronze Age (1400–700 BC) to the end of the Iron Age (750–250 BC),⁸ although it probably persisted in various forms also in the Xiongnu epoch and in the following Turkic period.⁹

The funerary mounds documented on the Ikh Bogd Uul Mountain are likely to belong to this chronological frame. Other Late Prehistoric features, such as slab tombs and rock art engravings have been documented in the area.¹⁰

As elsewhere in Mongolia, the Late Bronze Age *khirigsuur* burials documented on the Ikh Bogd Uul Mountain have a central mound that is normally surrounded by a circular or square stone fence. Satellite features, such as engraved *stelae*, locally known as Deer Stones, and cairns, often containing burned remains of horses and other animals, can be documented at the most monumental sites.¹¹

In Mongolian archaeology, smaller funerary mounds with absent or simple stone fences and scanty satellite features are not usually called *khirigsuur*. They are normally attributed to a later chronological phase, possibly the Late Iron Age or the Turkic period, although typological classification can often be problematic.¹²

⁶ Allard and Erdenebaatar 2005; Fitzhugh 2009; Honeychurch 2015; Wright 2007.

⁷ Littleton *et alii* 2012; Wright 2014.

⁸ This chronology is provided after the unified and updated chronological table for Mongolian archaeological periods elaborated by Honeychurch (2015, 112).

⁹ Turbat 2011.

¹⁰ Dal Zovo 2016.

¹¹ Fitzhugh 2009; Wright 2007; Wright 2014.

¹² Honeychurch 2015; Turbat 2011.

It is worth noting that “not-*khirigsuur* mounds” still seem to display a long-term cohesion of architectonic and formal elements, as well as patterns of localisation and funerary practices, such as the presence of horse bones, which has been consistently documented in the Late Iron Age and in the Turkic burials.¹³

IV. *LONGUE DURÉE*: FROM THE BRONZE AGE TO THE TURKIC PERIOD

In analysing the outstanding landscape of the Ikh Bogd Uul Mountain, one may equally recognise elements of a significant long-term monumental and ritual persistence apparently encompassing both material and immaterial features over time. As we will see in detail in the following paragraphs, this seems to be the case, for instance, of Puntsag Oboo (See Figs. 1 and 2). The hilltop site overlooks a mountain pass that is still highly relevant for present pastoral mobility in the high-pasture area of the mountain. On the top of Puntsag Oboo hill (2550 m), the Late Prehistoric *khirigsuur* mound coexists with a linear arrangement of standing stones that is probably ascribable to a Turkic funerary tradition.¹⁴ The place name of Puntsag Oboo apparently incorporates elements of a later Buddhist phase and the traditional Mongolian folklore.¹⁵

The history of this site, as I will further argue, seems to illustrate a long-term adaptation of ancient cosmologies and rituals.¹⁶

However, in the archaeology of Mongolia, articulation of the persistent monumental and funerary phenomena represents an intriguing but elusive matter, especially in terms of analysing changing rituality and symbolism over time.¹⁷ In fact, while the materiality of Late Prehistoric sites has been carefully investigated,¹⁸ the ancient cosmologies that are possibly associated with the funerary mounds, as well as their potentially persistent value in the local tradition, have received far less attention. Yet, investigating long-term funerary landscapes, mythologies, and beliefs is equally sig-

¹³ Brosseder and Miller 2011; Crubézy *et alii* 1996.

¹⁴ Osawa 2011; Ramsted *et alii*, 1958.

¹⁵ Dal Zovo 2016.

¹⁶ Dal Zovo and González García 2018.

¹⁷ Tatár 1976; Evan and Humphrey 2003.

¹⁸ Allard and Erdenbaatar 2005; Fitzhugh 2009; Honeychurch 2015; Johannesson 2011; Wright 2007.

nificant in order to understand past and present worldviews and rituality.¹⁹ In this sense, it is worth noting how the persistent reinterpretation of ancient funerary materiality, cosmology, and sacred geography tends to condition the local narratives and the creation of cultural heritage and identity over time.²⁰

In the research area of the Ikh Bogd Uul Mountain, ancient monumental funerary sites appear entangled in the local sacred geography, while the mountain as a whole is regarded as sacred.²¹ It is probably not by chance, then, that the Ikh Bogd Uul has been recently declared a Natural Regional Park.²² Indeed, the transformation of sacred mountains into natural parks has a long history in the Mongolian culture.²³ Interestingly, the Ikh Bogd Uul is particularly venerated by locals in relation to its peculiar flat mountaintop,²⁴ which seems to be a characteristic attribute of holy mountains in the Turkic-Mongolian tradition.²⁵

In this frame, I think that a trans-chronological analysis of the Ikh Bogd Uul landscape may contribute to a broadened understanding of the relevance of the Turkic interface documented in Mongolia and its role in shaping an original adaptation and active reinterpretation of more ancient materiality, rituals, and cosmologies. As Meskell²⁶ suggests, in historical and archaeological research it is important to consider also the idea of the past in the past. It seems likely that the construction of Bronze and Iron Age monumental funerary sites, as well as smaller burial mounds, had a considerable impact on the local sacred and funerary geography. In this sense, I propose to undertake a comparative and trans-chronological analysis of the funerary monumentality and cosmologies of Mongolia through the lens of Old Turkic sources and materiality (7th–13th cent. AD), particularly the Old Turkic inscrip-

¹⁹ Bradley and Nimura 2013; Insoll 2004; Kristiansen 2006; Tilley 2017.

²⁰ Baird 2014; Marazzi 2005; Pedersen 2001; Roux 1963.

²¹ Sukhbaatar in Davaa Ochir 2008.

²² Schmidt 2006.

²³ Chimedsegee 2009.

²⁴ Dal Zovo 2016.

²⁵ Esin 1968.

²⁶ Meskell 2007.

tions of Mongolia (8th cent. AD). In fact, they not only constitute the earliest autochthonous written sources available in the area,²⁷ but also, like the Bronze and Iron Age mounds, they consistently belong to a funerary and ritual context.²⁸

V. PERSISTENT ANCESTRAL LANDSCAPE AND THE TURKIC SOURCES

In Mongolia, traditional sacred geographies and associated ontologies of *genii loci* and spirits of the dead, as well as shamanistic practices, especially related to the Turkic world, have been extensively investigated,²⁹ but their origin and development, or the possible reverberation of ancient beliefs and materiality in the local tradition, have been far less explored. However, Rintchen³⁰ first underlined the connection between ancient funerary mounds, mountains, and the traditional Mongolian concept of an ancestral landscape controlled by master spirits of the place, as corroborated by Heissig.³¹ Elements of continuity in Mongolian symbolism and funerary materiality were also remarkably addressed by Roux,³² who analysed the funerary rituality of the ancient Turkic populations and its possible correspondence with more archaic worldviews and rituals.

I argue that the cosmologies of the Turkic populations of Mongolia could provide relevant information, not only on the worldviews held at the time of the original inscriptions, but also on the history, and possibly the Late Prehistoric roots of certain local

²⁷ Ragagnin 2013.

²⁸ Barthold and Rogers 1970; Alyilmaz 2006; Osawa 2006; 2011; 2012. This is true also for another typical significant element of the Turkic material culture: the so-called *balbal*, anthropomorphic *stelae* of individuals with typically folded arms, which have been documented in Mongolia as well as elsewhere across Central Asia and can often incorporate inscriptions on the stone surface (Bayar 2005). Thanks to the study of the associated inscriptions and Turkic written sources, scholars consider that they represent the dead. *Balbals* were often documented in funerary contexts, in spatial association with burial mounds (Barthold and Rogers 1970, 198).

²⁹ Alekseev 1984; Davaa Ochir 2008; Marazzi 1984 and 2005; Pedersen 2001; Roux 1971; Tatár 1976.

³⁰ Rintchen 1959.

³¹ Heissig 1980.

³² Roux 1963; 1966.

rituals and beliefs. Here, I propose to address the problem from an archaeological perspective. In this way, I hope to be able to answer crucial questions, such as why Turkic tombs and *stelae* are often documented in spatial correspondence with more archaic ritual and funerary sites.³³ In order to understand the possible correspondences between these different material and cultural contexts, in the following paragraphs I will explore selected aspects of Old Turkic sources that are relevant in funerary and cosmological terms and compare them with the archaeological database of Late Prehistoric funerary mounds documented on the Ikh Bogd Uul Mountain. As I mentioned before, Old Turkic inscriptions of Mongolia are especially significant, as they represent the oldest examples of the wider corpus of the Old Turkic scripts that have been documented in a variety of graphic and linguistic forms in Central Asia until the 13th century AD.³⁴

VI. LATE PREHISTORIC BURIALS AND OLD TURKIC SOURCES: A COMPARATIVE ANALYSIS

I would like to first clarify that in a comparative analysis the primary aim is not to equate different social and symbolical systems that clearly took place in different cultural and chronological contexts.³⁵ Late Bronze and Iron Age populations of Mongolia built funerary and ceremonial sites between 1700–250 BC,³⁶ while the Old Turkic inscriptions of Mongolia on standing stones date to the 8th century AD.³⁷ In this sense, the inspiration provided by the Old Turkic sources for a more effective approximation to the symbolic system and the ritual behaviours associated with Late Prehistoric funerary mounds does not originate from the assumption of a uniform historical continuity. It rather emerges after tracing the contextual persistence of funerary rituals and cosmological concepts possibly associated with features of the material culture and the local landscape over time. Thus, in my view, the Late

³³ Osawa 2012.

³⁴ Brose 2017; Drompp 2017 and 2018; Golden 1992; Amitai and Biran 2005.

³⁵ Candea 2016; Itenau and Moya 2015.

³⁶ Fitzhugh 2009; Honeychurch 2015; Günchinsüren 2017.

³⁷ Bayar 2005; De la Vaissière 2017; Ragagnin 2013; Zieme 2005.

Prehistoric funerary context and the Old Turkic inscriptions could be reciprocally illuminated by a comparative historical analysis based on three significant elements of correspondence.

The first correspondence is the spatial continuum that can be detected both on a regional and on an in-site scale. The two cultural phenomena and their archaeological records display a deep spatial correlation, as they take place, in the true sense of the term, in the same geographical and physical setting: the plateaus, mountains, inner valleys, and steppes of what is now modern Mongolia. Besides the two major areas where Old Turkic inscriptions on stone *stelae* have been located, (along the Tuul and Orkhon Rivers in Central Mongolia), many features of the Turkic material culture with an apparent ritual and funerary function have been documented in recent years.³⁸ The second element that is worth taking into account as a suggestive correspondence between the Late Prehistoric burial mounds and the Old Turkic sources of Mongolia is precisely their comparable funerary context and function. In fact, the Old Turkic corpus of Mongolia essentially consists of inscriptions on standing stones set in a ceremonial and funerary context.³⁹ These inscriptions usually celebrate the actions of important deceased figures on the occasion of their death.⁴⁰ In this sense, both Old Turkic and Late Prehistoric burial mounds refer to death and are likely associated with complex ritual practices and cosmologies.

The third element of correspondence encompasses the location choice of Old Turkic monumental funerary features and its potential symbolism. Although the Turkic funerary cosmology has to be further explored, the emplacement of Turkic sites reveals a deep interest for the Late Prehistoric funerary monumentality.

Turkic ritual sites are often in spatial and symbolical connection with Late Prehistoric mounds and other ancient funerary features, which were apparently re-used and re-interpreted, perhaps in the sense of an ancestral connection that could further dignify and legitimise the figure and the power of the deceased individuals cel-

³⁸ Crubézy 1996; Osawa 2006, 2011 and 2012.

³⁹ Barthold and Rogers 1970.

⁴⁰ Alyilmaz 2006.

ibrated on the inscribed stones. This spatial connection, as I will further illustrate, can be detected in Late Prehistoric sites of the Ikh Bogd Uul Mountain area or nearby, but has also been documented elsewhere in Mongolia.⁴¹

VII. LATE PREHISTORIC AND TURKIC SITES ON THE IKH BOGD UUL MOUNTAIN

On the Ikh Bogd Uul Mountain, at the above-mentioned site of Puntsag Oboo Hill (see Figs. 1 and 2), one may observe diverse material elements that likely belong to distinct chronological periods.⁴² The Bronze Age materiality is especially outstanding: the great *khirigsuur* mound has a round, spoked stone fence, with a diameter of sixty meters, and several satellite features, like the Late Bronze Age *khirigsuur* mounds of Central and Northern Mongolia.⁴³ On the eastern side of the mound, there is a north-south oriented row of thirteen small cairns; on the central cairns are inserted two Bronze Age *stelae*, oriented to the east,⁴⁴ with characteristic carvings that can be typologically ascribed to the Late Bronze Age West Eurasian group.⁴⁵ However, one standing stone presents a visible tilt, while the second one is broken with only the upper part conserved. This probably indicates some secondary use, which has been documented for Late Prehistoric Deer Stone *stelae* elsewhere and generally attributed to the Turkic period.⁴⁶ In fact, while satellite cairns associated with Bronze Age standing stones are most often scattered around the main mound, or on its eastern side, they are not usually aligned in a single row,⁴⁷ as it happens at the site of Puntsag Oboo. Conversely, rows of standing stones and *balbals*, generally oriented to the east and located at the east side of the main feature, have been documented at Turkic

⁴¹ Alyilmaz 2006; Crubézy 1996; Osawa 2006; Ramsted *et alii* 1958; Rinchen 1959; Turbat 2011.

⁴² Dal Zovo 2016; Dal Zovo and González García 2018.

⁴³ Fitzhugh 2009; Wright 2007.

⁴⁴ Dal Zovo *et alii*, 2014.

⁴⁵ Fitzhugh 2009; Volkov 1995.

⁴⁶ Alyilmaz 2006: see pictures; Fitzhugh and Bayarsaikhan 2010, 9.

⁴⁷ Fitzhugh 2009.

funerary or ceremonial sites.⁴⁸ The Tonyukuk memorial monument of Bayan Tsogt in Central Mongolia displays two exceptional *stelae* with Old Turkic inscriptions.⁴⁹ A row of 289 standing stones, cairns, and *balbals* goes from the eastern entrance of the enclosure in an eastern direction for more than one kilometre, as if to suggest a prominent directional intentionality to the east (see Fig. 4). In the Turkic world, the main cardinal direction was indeed the east,⁵⁰ both for orientation and symbolical purposes.⁵¹

Another example of a possible reinterpretation of a Late Prehistoric funerary site in the research area was originally recorded in a remote inner valley of the Ikh Bogd Uul Mountain in late October 2010 (see Fig. 3), thanks to the support of the local guide D.B. A row of basaltic standing stones that are likely typologically ascribable to the Turkic period can be observed in spatial proximity to a cluster of Late Prehistoric funerary mounds, as well as a present pastoral campsite. The pastoral campsite and the ancient funerary area are located on a terrace overlooking a ford, at the confluence of two mountains streams. A well-maintained stone fence for the animals and a felt *ger* tent seem to emphasise the relevance of the location for local herders also in present times.

Interestingly, this localisation pattern has been observed for several Turkic sites elsewhere.⁵² River terraces, or the combination of mountain and aquatic elements in the same spatial context, were

⁴⁸ Barthold and Rogers 1970; Osawa 2006.

⁴⁹ Exhaustive information on Old Turkic inscriptions and their spatial location can be found on-line on the page of Tūrik Bitig, promoted by the Language Committee of the Ministry of Culture and Information of the Republic of Kazakhstan. The section for the Tonyukuk memorial monument (Bayan Tsogt) includes translation and transliteration of the Old Turkic inscriptions, maps, pictures, and references (<http://bitig.org/?lang=e&mod=1&tid=1&oid=17&m=0>).

⁵⁰ Interestingly, this was likely the case also in Late Prehistoric times (Allard and Erdenebaatar 2005; Dal Zovo et alii 2014; Turbat, 2011). In the Old Turkic inscriptions of Kōl Tegin in the Orkhon Valley in Central Mongolia, the orientation in relation to the rise of the sun is clearly expressed: “*en avant vers le soleil levant, à droite au midi, en arrière vers le soleil couchant, à gauche au minuit*” (Kotwicz, in Ferret 2006). Thus, in Old Turkic, the word *öŋ* would mean both east and front (Ferret 2006).

⁵¹ Barthold and Rogers 1970; Charleux 2006; Kotwicz 1927; in Yoshida 1933; Turbat 2011.

⁵² Osawa 2012.

apparently highly valued also in the emplacement of Turkic funerary sites.⁵³

A final example of *longue durée* in the location patterns of possible Turkic sites can be observed north of the research area, at the outskirts of Narjinteel, in the Ovorkhanagai province. This village is located at the foothills of the Khangai Mountains, along the road that leads south. The site was documented in 2010, during the trip to our base camp in Bogd village. Here, Turkic funerary features and standing stones can be observed in close spatial proximity to Late Prehistoric burial mounds and to the main road (see Fig. 5). Also, the reuse of Late Bronze Age features, especially the typical Late Bronze Age Deer Stones, is particularly extensive: the finely engraved *stelae* appear tilted, standing upside down, or inserted both vertically or horizontally in a variety of quadrangular structures, possibly tombs, which can be related to the material and funerary culture of the Turkic period.⁵⁴ As I will further argue, I believe that the recurrent location pattern and systematic reuse of ancient materiality detected in the research area cannot be considered as purely utilitarian, but rather the expression of intentionality, perhaps rooted in the cult of the ancestors that can be consistently traced in the Old Turkic texts.⁵⁵

VIII. SACRED PLACES, ANCESTORS, AND FUNERARY GEOGRAPHY

In fact, besides the narration of historical events related to the life of powerful dead individuals, the Old Turkic sources, such as the Bulgut inscriptions in Arkhangay province, often contain an explicit reference of their gratitude to “the God, the ancestors, and the ancestors’ souls”.⁵⁶ Along with an essential funerary function, then, the Turkic sites were places to worship God and the ancestors.⁵⁷ As the cult of the ancestors apparently permeated the Turkic cosmology of the time,⁵⁸ it seems worth noting that in the

⁵³ Barthold and Rogers 1970; Roux 1963.

⁵⁴ Alyilmaz 2006; Crubezy 1996; Osawa 2011.

⁵⁵ Roux 1963.

⁵⁶ Alyilmaz 2006, 17.

⁵⁷ Alyilmaz 2006, 18.

⁵⁸ Roux 1963, 119; Heissig 1980.

Altaic world the ancestors were usually conceived as animals,⁵⁹ while the most common Bronze Age elements incorporated into Turkic sites are the so-called Deer Stones. In my view, this could explain the special interest of Turkic peoples for these ancient *stelae* that are typically engraved with zoomorphic motifs.⁶⁰ Furthermore, the Turkic cult of the ancestors interwove the familiar cult of the dead with other significant clanic and power aspects.⁶¹ In order to celebrate the death of powerful figures in an appropriate clanic and ancestral manner, the emplacement of the funerary site and its history as a sacred place might also have been extremely important.

As observed by Roux,⁶² Turkic funerary areas were often localised at places charged with numen, such as river banks and terraces, hilltops, mountaintops, and grooves. In the Old Turkic sources, the word often used to identify those places was *ïduq*, which is attested in the 8th century AD Orkhon inscriptions of Central Mongolia.⁶³ It can be translated as ‘sacred’ in the sense of ‘dedicated to the deity’.⁶⁴ Indeed, the word *ïduq* usually qualified forested mountains, river springs, and freshwater sources, or the combination of the earth and the water, which were subject to the control of specific *genii loci* and ancestral spirits.⁶⁵ These places, charged with divine qualities, were also suitable for funerary purposes, perhaps because their intrinsic qualities could be extended to the burials and thus protect the souls of the dead.⁶⁶ In particular, mountains or elevated areas could be especially significant, as they also incorporated the concept of an *axis mundi*, through

⁵⁹ Roux 1963.

⁶⁰ Volkov 1995.

⁶¹ Roux 1963, 131.

⁶² Roux 1963, 153.

⁶³ Roux 1966, 169.

⁶⁴ Clauson 1972, 371, 440.

⁶⁵ Roux 1966, 171. In the Mongolian folklore, sacred places are equally controlled by master spirits of the place (Davaa Ochir 2008) that are often related or equivalent to ancestral spirits. In the long-term, the cult of ancestors has probably merged with the cult of master spirits of the place and thus influenced also the emplacement of funerary areas (Davaa Ochir 2008; Heissig 1980; Rinchen 1959; Roux 1963 and 1966; Tatár 1976).

⁶⁶ Roux 1966, 174.

which the ascension to the upper world would have been possible.⁶⁷ Interestingly, this description applies quite well to the possible Turkic sites of the Ikh Bogd Uul Mountain area illustrated above, but it is also valid for many elements of the localisation patterns of Late Prehistoric funerary mounds.⁶⁸ In this sense, the emplacement of the potential Turkic sites documented on the Ikh Bogd Uul Mountain, such as the re-arranged row of *stelae* at the site of Puntsag Oboo, located on an outstanding hilltop, or the standing stones documented at the confluence of two streams, apparently displays an intriguing correspondence with the *ïduq* places described in the Old Turkic sources.

IX. OLD TURKIC SOURCES, DEATH, AND THE PASTORAL LANDSCAPE

While mountaintops and hilltops were possibly regarded as sacred and liminal places, probably because of their proximity to the sky,⁶⁹ they also innervated the pastoral geography of the local nomadic herders in their seasonal movements to high pasture areas. Significantly, the ambivalence of pastoral and funerary elements in the same mountain landscape can be traced also in the early linguistic record. In the Old Turkic inscriptions of Kōl Tegin, in Central Mongolia (see footnote 49 in this paper), the expression to indicate death is *uča bar-* ‘to pass away’, although it was apparently used only for notable figures, namely khans of the local *khaganates*.⁷⁰ I suggest that this formulation may be deeply imbued with the idea of movement, probably in connection with the local mobile tradition of seasonal pastoral shifts. In fact, the verb *uč-* mostly occurs combined with the auxiliary verb *bar-* ‘to move away’.⁷¹ Similarly, in the later classic Mongolian epic and foundational text, the *Secret History of the Mongols*, death was also associated with the idea of movement, as it was expressed by verbs such as *nökči-* ‘to nomadise’, but also *undutte/qaldutta qar-* ‘to go to the heights’.⁷² These linguistic items

⁶⁷ Marazzi, 1984; Roux 1963, 101, 184.

⁶⁸ Dal Zovo 2016; Honeychurch 2015.

⁶⁹ See Marazzi 1984 and 2005.

⁷⁰ Ragagnin 2013, 52.

⁷¹ Ragagnin 2013.

⁷² Ragagnin 2013, 55.

seem to encompass the idea of ascension, elevation, or transition in connection with certain places or movement across the landscape, thus disclosing the potential interrelation between funerary places and seasonal pastoral displacements in the articulation of the Old Turkic and classic Mongolian cosmologies.

X. DISCUSSION AND CONCLUSION

In this exercise of comparative analysis, I have explored a working hypothesis: that in the persistent sacred funerary geographies of Mongolia consistent *longue durée* aspects can be recognised and analysed. This *longue durée* seems to materialise especially in the archaic and intrinsic connection between movement, funerary rituals, and sacred natural places such as mountain heights, hilltops, and river terraces. This connection has been analysed by taking into account the symbolism and localisation patterns of both Late Prehistoric burials and possible Turkic materiality documented in the research area of the Ikh Bogd Uul Mountain. Furthermore, selected linguistic elements of Old Turkic inscriptions on funerary *stelae*, as well as spatial characteristics of their archaeological context, have been examined. In order to provide an original understanding of both Late Prehistoric and Old Turkic funerary cosmologies, I have also analysed the concept of death in Old Turkic and classical Mongolian written sources. In particular, I have preliminarily defined their symbolism in connection with the relevance of the seasonal movement in the pastoral and funerary landscape of Mongolia over time.

In addition, the funerary destination of both Late Prehistoric monuments and Old Turkic *stelae* has been comparatively explored to highlight the consistent spatial proximity of potential Old Turkic sites to Bronze and Iron Age funerary places of the research area. This correspondence has been tentatively interpreted in the frame of a persistent symbolical significance. It seems likely, in fact, that Old Turkic cosmologies, funerary rituals, and beliefs indeed obeyed more ancient cosmological principles, which partly transcended into successive sacred geographies, as well as specific ways of being in the local pastoral and funerary landscape over time. This idea certainly requires additional investigation, but a further interpretative hypothesis naturally follows:

that the Old Turkic groups possibly made a conscious and active use of Late Prehistoric cosmologies and materialities. In selecting a ceremonial place in proximity to more ancient funerary sites, the Old Turkic people possibly aspired to offer the most suitable and sanctified setting for the celebration of corresponding ritual practices, but also to legitimise and magnify the power and significance of the deceased in a symbolical ancestral perspective.



Fig. 1. Bronze Age khirigsuur mound and a (possibly Turkic) row of thirteen cairns, on the hilltop of Puntsag Oboo (2550 m), Ikh Bogd Ul Mountain, Southern Mongolia.



Fig. 2. Late Bronze Age Deer Stone with the *khirigsuur* mound in the background, inserted in a row of thirteen cairns. Puntsag Oboo, Ikh Bogd Uul Mountain.



Fig. 3. Row of (possibly Turkic) standing stones on a river terrace, next to a Bronze Age funerary area and pastoral campsite: Inner valley of Ikh Bogd Uul Mountain.



Fig. 4. Row of east-oriented standing stones at the Turkic site of Bayan Tsogt (Tonyukuk Memorial), Central Mongolia. Photo by Yolanda Seoane, Fieldwork 2011.



Fig. 5. Rearranged Late Bronze Age Deer Stone stelae at (possible) Turkic site near Narjinteel, Khangai Mountains. Ovorkhangai, Central Mongolia, Fieldwork 2010.

Bibliography

- Alekseev, N.
1984 "Helping spirits of the Siberian Turks" in M. Hoppál (ed.) *Shamanism in Eurasia*, 2, Göttingen, 268–280.
- Allard, F. and D. Erdenebaatar
2005 "Khirigsuur, ritual, mobility in Bronze Age of Mongolia," *Antiquity*, 79, 547–563.
- Alyilmaz, C.
2006 "On the Bugut Inscription and Mausoleum Complex" in M. Compagnoni, P. Raffetta, G. Scarcia (eds.) *Eran ud Aneran*, Venezia. As available at: <http://www.transoxiana.org/Eran/Articles/alyilmaz.html>.
- Amitai, R. and M. Biran
2005 (eds.) *Mongols, Turks and the Others: Eurasian Nomads and the Sedentary World*, Leiden.
- Baird, M.
2014 "Heritage, human rights and social justice," *Heritage and Society*, 7(2), 139–155.
- Barthold, V. and J. Rogers
1970 "The Burial Rites of the Turks and the Mongols," *Central Asiatic Journal*, 14 (1/3), 195–227.
- Bayar, D.
2005 "Gedenkstätten und Steinskulpturen der Alttürkischen Zeit" in J. Frings (ed.) *Dschingis Khan und seine Erben: das Weltreich der Mongolen*, München, 69–80.
- Bradley, R. and C. Nimura
2013 "The earth, the sky and the water's edge: changing beliefs in the earlier Prehistory of Northern Europe," *World Archaeology*, 45, 1, 12–26.
- Brose, M.
2017 "The Medieval Uyghurs of the 8th through 14th century," *Oxford Research Encyclopaedia of Asian History*. As available at: <http://asianhistory.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780190277727.001.001/acrefore-9780190277727-e-232>.
- Brosseder, U. and B. Miller
2011 "Xiongnu archaeology: multidisciplinary perspectives of the first steppe empire in Inner Asia" in J. Bemmman, H. Parzinger, E. Pohl, D. Tseveendorzh (eds.) *Current Archaeological Research in Mongolia*, Bonn, 19–33.
- Candea, M.
2016 "De deux modalités de comparaison en anthropologie sociale", *L'Homme*, 218, 2, 183–218.

- Charleux, I.
2006 "Orientation des monastères mongols", *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 36–37, 239–281.
- Chimedsegee U., A. Cripps, V. Finlay, G. Verboom, M. Batchuluun and B. Lama Khunkhur
2009 *Mongolian Buddhists Protecting Nature: A Handbook on Faiths, Environment and Development*, Alliance of Religions and Conservation, Ulaanbaatar.
- Clauson, G.
1972 *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford.
- Crubézy, E., H. Martin, P. H. Giscard, Z. Batsaikhan, S. Erdenebaatar, J. P. Verdier and B. Maureille
1996 "Funeral practices and animal sacrifices at the Uigur period: archaeological and ethno-historical study of a kurgan in Egn Gol valley," *Antiquity*, 70, 891–899.
- Dal Zovo, C.
2016 *Archaeology of a Sacred Mountain: Mounds, Water, Mobility, and Cosmology of the Ikh Bogd Uul, Eastern Altai Mountains, Mongolia*, Ph.D. Dissertation, University of Santiago de Compostela.
in press "An integrated approach to the archaeology of a sacred mountain" in A. García Molosa (ed.) *Archaeology of Mountain Landscapes*, State of New York Univ. Press.
- Dal Zovo, C. and A. C. González García
2018 "The 'Path of the Spirits': a preliminary approach to North-West/South-East oriented rows of cairns in the Altai Mountains," *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 18 (4), 309–407.
- Dal Zovo, C., A. González García and Y. Seoane Veiga
2014 "Orientation of Bronze Age mounds in Altai Mountains," *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 14, 3, 223–232.
- Dal Zovo, C. and B. Marcolongo
2012 "Riflessi del cielo sulla terra: percorsi celesti attraverso miti terrestri" in M. Marchetto (a cura di) *Miti stellari e cosmogonici*, Quaderni di Indoasiatica, 4, 175–198.
- Davaa Ochir, G.
2008 *Oboo Worship: The Worship of Earth and Water Divinities in Mongolia*, M.A. Dissertation, University of Oslo.
- De la Vaissière, É.
2017 *The Historical context to the Hüis Tolgoi inscription*, Draft Version, Paper delivered at 60th Altaistic Conference PIAC, Székesfehérvár, Hungary.

- Drompp, M.
2017 “The Uyghur Empire (744–840),” *Oxford Research Encyclopaedia of Asian History*. As available at: <http://asianhistory.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780190277727.001.0001/acrefore-9780190277727-e-53>.
- 2018 “The Kōk Türk Empires” in *Oxford Research Encyclopaedia of Asian History*. As available at: <http://asianhistory.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780190277727.001.0001/acrefore-9780190277727-e-52>
- Esin, E.
1968 “The hunter prince in Turkish iconography” in *Die jagd bei den Altaischen Völkern, VIII Permanent International Altaistic Conference*, Harrassowitz, Wiesbaden, 18–76.
- Evans, C. and C. Humphrey
2003 “History, timelessness, and the monumental: the oboos of the Mergen environs, Inner Mongolia,” *Cambridge Archaeological Journal*, 13, 2, 195–211.
- Ferret, C.
2006 “Un espace à l’aune du bétail”, *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 36–37. As available at: <http://emscat.revues.org/988>
- Fitzhugh W. and J. Bayarsaikhan
2010 (eds.) *American-Mongolian deer-stone project: field report 2009*, Smithsonian Inst. and Museum of Mongolian History, Ulaanbaatar.
- Fitzhugh, W.
2009 “The Mongolian deer stone–*khirigsuur* complex: dating and organization of a Late Bronze Age menagerie” in J. Bemmann, H. Parzinger, E. Pohl, D. Tseveendorzh (eds.) *Current archaeological research in Mongolia*, Bonn, 183–199.
- Fuggetta, G.
2006 *Studio di pre-fattibilità per un progetto di micro-credito per le donne indigenti del somon di Bogd (aimag Bayankhongor)*, Irpi-CNR, Padova. As available at: http://www.arch3.eu/siti/mongolia/download/cooperazione_microcredito_donne_Mongolia.pdf.
- Golden P.
2006 “Turks and Iranians: an historical sketch” in L. Johanson and C. Bulut (eds), *Turkic-Iranian Contact Areas*, Wiesbaden, 17–38.
- 1992 *An introduction to the History of Turkic Peoples*, Wiesbaden.
- Günchinsüren, B.
2017 “A History of Mongolian Archaeological Studies” in J. Habu, P.V. Lape, J.W. Olsen (eds.), *Handbook of East and Southeast Asian Archaeology*, New York, 59–77.
- Heissig, W.
1980 *The Religions of Mongolia*, London.

- Honeychurch, W.
2015 *Inner Asian and the Spatial Politics of the Empire*, New York.
- Insoll, T.
2004 *Archaeology, Ritual, Religion*, London.
- Iteanu, A. and I. Moya
2015 "Mister D.: Radical comparison, values, and ethnographic theory," *Journal of Ethnographic Theory*, 5, 1, 113–136.
- Johannesson, E.
2011 *Landscapes of Death, Monuments of Power: Mortuary Practice, Power, and Identity in Bronze–Iron Age Mongolia*, Ph.D. Dissertation, University of North Carolina.
- Kotwicz, W.
1927 "Sur les modes d'orientation en Asie Centrale", *Rocznik Orientalistyczny*, 5, 68–91.
- Kristiansen, K.
2006 "Cosmology, economy and long-term change in the Bronze Age of Northern Europe" in K.G. Sjogren (ed.) *Ecology and Economy in Stone- and Bronze Age Scania*, Skanska spor- arkeologi langs Vastkustbanan, Riksantikvarembetet, 149–171.
- Littleton, J., B. Floyd, B. Frohlich, M. Dickson, T. Amgalantogs, S. Karstens, and K. Pearlstein
2012 "Taphonomic analysis of Bronze Age burials in Mongolian Khirigsuurs," *Journal of Archaeological Science*, 39, 3361–3370.
- Marazzi, U.
1984 *Testi dello sciamensimo siberiano e centro-asiatico*, Torino.
2005 "From the literary heritage of Turkic south Siberia: šor folkloric and shamanic texts," *Annali*, 65, 95, Università L'Orientale, Napoli.
- Marcolongo, B.
2005 *General report of the fieldwork conducted by the joint Italian- Mongolian CNR-MAS expedition "Gobi Altayn geoarchaeology"*, Padova-Ulaanbaatar. As available at: <http://www.arch3.eu/siti/mongolia/pages/spedizioni2005.html>.
- Meskill, L.
2007 "Back to the future: from the past in the present to the present in the past" in N. Yoffee (ed.) *Negotiating the Past in the Past: Identity, Memory and Landscape*, Tucson, 215–226.
- Osawa T.
2006 "Aspects of the relationship between the ancient Turks and Sogdians- based on a stone statue with Sogdian inscriptions in Xingjiang" in M. Compareti, P. Raffetta, G. Scarcia (eds.) *Eran ud*

- Aneran, Venezia. As available at: <http://www.transoxiana.org/-Eran/Articles/alyilmaz.html>.
- 2011 “Revisiting the Ongi inscription of Mongolia from the second Turkic Qanate,” *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, 93, 147–203.
- 2012 “Historical significance on the coexistence of languages, cultures, and cult-beliefs under the early Turkic khaganate from the Ötökän yış to the Tianshan regions” in L.N. Nasledie (ed.) *Gumileva i sovremennaja evrazijskaja integracija*, Astana.
- Pedersen, M. A.
2001 “Totemism, animism, and north Asian indigenous ontologies,” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7, 411–427.
- Ragagnin, E.
2013 “The concept of death in Turco–Mongolian shamanism” in A. Fabris (a cura di) *Tra quattro paradisi: la morte tra Oriente e Occidente*, Venezia, 49–59.
- Ramsted, G.J., J. G. Grano, Aalto and Pentti
1958 *Materialen zu den Altürkisches inschriften der Mongolei*, Helsinki.
- Rintchen, B.
1959 *Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol*, Wiesbaden.
- Roux, J. P.
1963 *La mort chez les peuples Altaïques anciens et médiévaux*, Paris.
1966 *Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques*, Adrien Maisonneuve, Paris.
1971 “Les êtres intermédiaires chez les peuples altaïques” in *Génies, anges et démons*, Paris.
- Schmidt, S.
2006 “Pastoral community organization, livelihoods and biodiversity conservation in Mongolia’s southern Gobi region,” USDA Forest Service Proceedings, *RMRS-P*, 39, 18–29.
- Tatár, M. M.
1976 “Two Mongol texts concerning the cult of the mountains,” *Acta Orientalia ASH*, 30, 1, 1–58.
- Tilley, C.
2017 *Landscape in the longue durée*, London.
- Turbat, Ts.
2011 “Xiognu commoner burial: positioning and orientation of the deceased,” *Studia Archeologica ASM*, 31, 9, 134–147.
- Volkov, V.
1995 “Early nomads of Mongolia” in J. Davis–Kimball, V.A. Bashilov, L.T. Yablonskiï (eds.), *Nomads of the Eurasian Steppes in the Early Iron Age*, Berkeley, 319–332.

- Wright, J.
2007 “Organizational principles of khirigsuur monuments in the lower Egiin Gol valley, Mongolia,” *Journal of Anthropological Archaeology*, 26, 350–365.
- 2014 “Inequality on the surface: horses, power and community in the Mongolian Bronze Age” in B. Arbuckle and S. McCarty (eds.), *Animals and Inequality in the Ancient World*, Boulder.
- Yoshitake S.
1933 “Japanese names for the four cardinal points,” *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 7, 1, 91–103.
- Zieme, P.
2005 “Die Altürkischen Reiche in der Mongolei” in J. Frings (ed.) *Dschingis Khan und seine Erben: das Weltreich der Mongolen*, München, 63–68.

Uno sguardo alla tradizione degli studi su Tibet e Himalaya in Italia

ELENA DE ROSSI FILIBECK

ABSTRACT

This paper provides a short historical account of the Italian scholars, travelers and missionaries who contributed to the emergence of an Italian tradition of Tibetan and Himalayan studies.

I. INTRODUZIONE

La creazione di una associazione italiana per i nostri studi è stata un'iniziativa veramente giusta e opportuna se si pensa all'apporto dato a questa affascinante disciplina da alcuni nostri connazionali nel corso del tempo. Giuseppe Tucci, riferendosi in special modo ai nostri missionari, apre il suo *A Lhasa e oltre* con queste parole: "Alla conoscenza del Tibet gli italiani hanno contribuito in maniera notevole [...]".¹ Senza la pretesa di essere completamente esaustivo, il mio intervento ha lo scopo di riportare alla memoria quali e quanti furono i personaggi italiani che contribuirono a far nascere una tradizione di studi sul Tibet in Italia a partire dalle prime notizie su questo lontano paese che qui giunsero e dai primi contatti che si stabilirono tra i due paesi, a volte occasionali, altri ricercati e voluti. Se

¹ Tucci 1950, 1.

andiamo indietro nel tempo vediamo che l'interesse verso il Tibet da parte degli Italiani fu mosso principalmente da tre motivi, ognuno dei quali legato cronologicamente a un particolare periodo: il primo fu di carattere religioso (XVIII sec.), ma come vedremo, per una serie di circostanze le notizie sul Tibet e le opere scritte a riguardo in questo primo periodo riemersero soltanto alla fine del XIX secolo. Il secondo motivo, tipico del clima romantico, fu dettato dal gusto dell'esplorazione geografica e della caccia (XIX sec.), e il terzo fu la ricerca scientifica che ebbe in Giuseppe Tucci (1894–1984) il principale protagonista (XX sec.). Aggiungerei un quarto motivo di interesse, anche se in Italia fu un fenomeno piuttosto limitato. Mi riferisco all'interesse verso le scienze occulte, lo spiritismo che alla fine dell'800 in qualche modo venne ad associarsi a quello per il buddhismo e di conseguenza al Tibet.

Gli studi sul Tibet hanno quindi una lunga e solida tradizione che grazie alle nuove generazioni di studiose e studiosi si proietta nel futuro aprendo nuovi campi di ricerca della tibetologia.

Anche se poi torneremo cronologicamente indietro mi sembra doveroso iniziare questo contributo con il ricordo del grande orientalista Giuseppe Tucci (1894–1984) i cui studi sul Tibet determinarono il riconoscimento della tibetologia come una disciplina a sé stante nel ricco mondo dell'orientalismo. Fino a lui, infatti, a partire dalla metà dell'800 la tibetologia era considerata una disciplina ancillare degli studi buddhisti dal momento che i molti testi relativi al canone buddhista del *Tripitaka* erano andati perduti nell'originale sanscrito e conservati invece nella traduzione tibetana.² Lo stesso Tucci scrive più volte di essersi avvicinato al Tibet spinto dal suo interesse verso il buddhismo.³

Non è questa la sede per ricordare le moltissime pubblicazioni di Tucci sul Tibet, ricorderemo soltanto che insieme a quelle squisitamente scientifiche ve ne furono molte di alta divulgazione che contribuirono notevolmente a diffondere in Italia la conoscenza di un paese del quale, a quell'epoca, a stento si conosceva il nome e l'ubicazione ed era visto come inaccessibile e misterioso. Famosi sono i diari delle sue spedizioni e i tanti articoli a esse correlati che

² Molti sono gli studi sull'argomento: per una visione generale vedi Harrison 1996, 70–94.

³ Tucci 1968, 12.

uscirono su riviste di viaggi e di argomento geografico.⁴ Credo che si rendesse conto di quanto grande fosse non solo l'ignoranza a riguardo, ma anche come fosse diffusa un'errata interpretazione della cultura e della civiltà tibetana. Prima della scoperta e della divulgazione degli scritti dei nostri missionari in Tibet la conoscenza di quel lontano paese in Italia era veramente scarsa e frastuonata. Nella letteratura, nei cui testi si riflette molto della conoscenza di un popolo,⁵ troviamo menzione del Tibet soltanto in tre citazioni di Giacomo Leopardi (1798–1837) e precisamente nel *Discorso sulla poesia romantica*,⁶ nello *Zibaldone*⁷ e nel canto 8° della *Paralipomeni alla Batracomiomachia*.⁸ La parola *Himalaya* (scritta senza l'hacca iniziale) si trova nel romanzo *Merope IV* (capitolo 2) di Vittorio Imbriani (1844–1886), nel racconto *Quartetto, Violino* di Alfredo Oriani (1852–1909) e nella poesia *Tempeste* di Giovanni Camerana (1845–1905). Il riferimento al Tibet e all'Himalaya in queste opere è sempre allusivo a qualcosa di sconosciuto e misterioso.⁹ Cito ad esempio un passo da *Tempeste*: “[...] *Antri ed inferni svela il lampo e nel fondo ai gorghi eterni scava orrendi Imalaja di basalto [...]*”.

Poiché l'Italia è l'erede della cultura greca-latina volendo rispettare un ordine cronologico riguardo alle notizie sul Tibet nella nostra civiltà per capire come avvenne l'incontro tra Italia e Tibet ricorderemo solo che nell'antichità del mondo greco-latino si dava il nome di Seres (Seri) a popolazioni o tribù dell'Asia orientale che commerciavano oro. E proprio come paese dell'oro si ebbe forse la prima notizia del Tibet occidentale da Erodoto (484 a.C.), autore delle *Storie*, in cui si racconta di formiche gigantesche che accumulano la polvere preziosa nell'alta valle

⁴ Vedi la bibliografia completa di Giuseppe Tucci in Petech e Scialpi 1985, 55–79. Vedi anche il recente volume Nalesini 2018 dove oltre ai titoli delle opere scientifiche e divulgative di Tucci si trova anche una sezione dal titolo “Works on Giuseppe Tucci”, pp. 109–148.

⁵ La ricerca è stata effettuata su LIZ 3.0: Letteratura italiana Zanichelli in CD-Rom. I classici della letteratura italiana su CD-Rom: da San Francesco d'Assisi a Italo Svevo, a cura di Pasquale Stoppelli ed Eugenio Picchi (Roma: L'Espresso, 1998) dal dottor Oscar Nalesini, che ringrazio sentitamente.

⁶ Leopardi 1956, 827.

⁷ Leopardi 1956, 13 ottobre 1821.

⁸ Leopardi 1956, 451 verso 43.

⁹ Del resto anche fuori d'Italia il Tibet era considerato un luogo non reale dove poter ambientare storie di ogni genere, vedi le considerazioni in proposito di Lazzari 2016, 197–8, e ad esempio Dürrenmatt 1981.

dell'Indo. Questo può intendersi come il primo riferimento europeo al Tibet dove si trova l'allusione a una città Caspatyrum probabilmente identificata con Tsaparang,¹⁰ capitale del regno di Guge.¹¹

Nell'antichità il grande contatto fra Oriente e Occidente avvenne al tempo di Alessandro Magno (356 a.C.–323 a.C.) con la sua spedizione in India intorno alla quale sorse un ciclo di leggende. In una di queste si racconta che il re del Tibet offrì ad Alessandro 4000 some d'oro e altrettanto di muschio.¹² La notizia del Tibet ricco di animali da muschio si legge anche nel *Milione* o *Descrizione del mondo* di Marco Polo (1254–1324) anche se sappiamo che quanto scriveva era per conoscenza indiretta, non avendo mai visitato il paese: “*Qui si trovano quelle bestie che fanno il muschio e in tanta quantità che per tutta la contrada si sente l'odore [...]*”.¹³

Notizie del Tibet più consistenti in Occidente arrivarono con i missionari francescani del XIII e XIV secolo che si recarono nell'impero mongolo e che, sebbene non visitassero il paese, tuttavia ne scrissero. I papi del XIII secolo preoccupati di preservare l'Europa da una nuova invasione mongola come quella del 1240–41 inviarono a partire dal 1245 ambasciatori presso i sovrani mongoli.¹⁴ In questo motivo politico si innestò quello missionario che spinse i primi missionari europei, ai quali seguirono poi i nostri frati minori, a recarsi in un paese così lontano e misterioso, con la speranza di ritrovare comunità nestoriane. Circolavano poi voci persistenti sulla sopravvivenza di una antica comunità cristiana dovuta alla leggenda del Prete Gianni.¹⁵ Personaggio molto popolare in epoca medioevale tanto che nei poemi del ciclo bretone il Santo Graal sarebbe stato trasportato nel suo regno. La possibilità dell'esistenza di cristiani in Oriente fin da tempi antichissimi sembra ancora ai giorni nostri suscitare attrattiva e indurre a portare avanti ricerche di prove sul passaggio di Gesù in Oriente muoven-

¹⁰ McKay 2003, xxvii

¹¹ Sul regno di Guge vedi Petech 1997, 229–255. Il regno di Guge sarà visitato nel 1624 dal gesuita Antonio de Andrade che descrisse il suo viaggio in una lunga lettera dal titolo *Nuovo descobrimento do gram cathayo ou Reinos de Tibet* pubblicata a Lisbona nel 1626 e di cui si ebbe notizia in Italia nel 1627, precisamente a Napoli e a Roma, vedi Toscano 1977, 80–120.

¹² Petech 1988, 2–3.

¹³ *Il Milione*, 157.

¹⁴ Petech 1989, 18–26.

¹⁵ Petech 1989, 24–25, 436.

do dalle seguenti labili tracce: la notizia di un giornalista russo che in una pubblicazione¹⁶ scrisse di aver scoperto nel monastero di Hemis (Ladakh) un manoscritto tibetano in cui vi era menzione di Isha Masiha (Messia), e ancora la notizia di come a Hemis il passaggio di Gesù¹⁷ fosse registrato nelle tradizioni popolari.¹⁸ Finalmente credo che la questione possa essere definitivamente risolta grazie al volumetto di Pierre Vittoz, in cui vi si legge come Yosef Gergan (1878–1946) e Tse tan phun tshogs (1908–1973) stretti collaboratori di August Hermann Francke (1870–1930),¹⁹ missionario della Chiesa Moraviana, si fossero recati a Hemis e avessero controllato foglio per foglio i testi lì conservati senza trovare nessun manoscritto sul profeta Issa.²⁰

II. MISSIONARI

Con i missionari, il nome Tibet fu introdotto nelle lingue europee variamente scritto nelle forme con l'aggiunta di un hacca all'uso medioevale per trascrivere i nomi stranieri come *Thabet* da Giovanni da Pian di Carpine (1182–1252), *Thebet* da Guglielmo di Rubruc (c. 1270), *Tibot* da Oderico da Pordenone (1286–1331). Essi cercavano di trascrivere la parola *Töböd* usata dai loro ospiti mongoli, la cui forma più antica *Tuput* è quella che ricorre nelle iscrizioni turche dell'Orkhon (VIII sec.).²¹ È da ricordare che il primo europeo che riferì il nome con i quali i Tibetani chiamano il loro paese Bod, Bod yul, fu il padre gesuita portoghese Francesco De Azevedo (1578–1660) che viaggiò in Guge e Ladakh nel 1631.²²

Nel 1703 il papa Clemente XI istituì la missione *versus regna Tibet* affidandola ai Cappuccini della provincia Picena. I nostri missionari arrivati in Tibet nel 1707 vi rimasero con alterne vicende fino al 1745. Tra i primi ad arrivare a Lhasa ci fu fra Domenico

¹⁶ Notovitch 1890.

¹⁷ E-mail di Daniela Razzola, all'epoca dirigente IsIAO, 17 / 1 / 2007 circa una richiesta avanzata da Rai Tre Enigma sulla bibliografia esistente relativa al passaggio di Gesù in Oriente.

¹⁸ Roerich 1930.

¹⁹ Sul missionario e studioso A.H. Francke e i suoi collaboratori vedi Bray 1994, 68–80 e Bray 2008, 3–28.

²⁰ Vittoz 1957, 156.

²¹ Petech 1970, 239.

²² Toscano 1977, 369.

da Fano che già nel 1711, quasi morto di fame, tornò in India con un altro confratello. Domenico da Fano scrisse una breve *Relazione del regno del Tibet* in manoscritto adespoto nel 1714 che nel 1718 fu pubblicato in Francia e un dizionario latino tibetano con 2538 parole e un trattatello di medicina, opere conservate nel Fondo Albani della Biblioteca Angelica e a Propaganda Fide. Nel 1712 il padre gesuita Ippolito Desideri (1684–1733) partiva alla volta del Tibet dove rimase dal 1716 al 1721 con l'intento di continuare l'opera del De Andrade. Da Srinagar in Kashmir vi giunse passando per il Ladakh. A questo punto è doveroso ricordare Luciano Petech (1914–2010), che fu allievo e collaboratore di Giuseppe Tucci. Professore Emerito all'Università di Roma Sapienza sviluppò in particolar modo gli studi sulla storia tibetana.²³ Il suo lungo lavoro di ricerca d'archivio condotto a Propaganda Fide, negli Archivi della Compagnia di Gesù e in altri archivi e biblioteche portò alla pubblicazione della sua opera monumentale, edizione critica completa dei documenti lasciati dai cappuccini e dai gesuiti sul tetto del mondo in sette volumi *I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal* nella magnifica edizione del Nuovo Ramusio.²⁴ Quest'opera è stata ed è fondamentale per tutti coloro che intraprendano studi sui documenti lasciati dai nostri missionari. Alla figura e alle opere del padre Ippolito Desideri S.I. da Pistoia è dedicato il secondo volume composto dalle parti V, VI e VI.²⁵

III. STUDIOSI

Il Tibet fu da quei missionari rivelato nella sua realtà geografica, linguistica e religiosa. Con la soppressione della compagnia di Gesù voluta da Clemente XIV nel 1773 e con la distruzione dell'archivio dei Cappuccini a Macerata per l'invasione dell'esercito napoleonico nel 1799 si perse la memoria di quella missione. A inaugurare la stagione degli studi sul Tibet in Italia fu proprio il

²³ Vedi la bibliografia completa in Petech 1988 xi-xviii, Daffinà 1990 viii, e De Rossi Filibeck 2006, 38–39 e una nota biografica in De Rossi Filibeck 2016, 13.

²⁴ Petech 1952, 56.

²⁵ Queste comprendono: Parte V: Introduzione; Lettere; passi scelti delle Difese; Libro I della Relazione; Parte VI: Libro II e III della Relazione; Parte VII: Libro IV della Relazione; Appendice I (Breve Ragguaglio e Aggiunta di una ricapitolazione); Appendice II (Manuale Missiologico); Appendice III (la Relazione del Freyre); Addenda; Indice generale delle sette Parti. Sull'argomento vedi anche De Rossi Filibeck 2018.

ritrovamento dell'opera del Desideri nel 1875 tra le carte del cavaliere Rossi Casigoli di Pistoia.²⁶ Giovanni Marinelli della Società Geografica fu incaricato della pubblicazione, ma alla sua morte il manoscritto passò a Carlo Puini che ne pubblicò alcune parti nel 1904 con il titolo *Il Tibet secondo la relazione del viaggio del Padre Ippolito Desideri*.²⁷ Sinologo e orientalista (1839–1924), professore di Storia e geografia dell'Asia orientale dal 1877 al 1921 nel Regio Istituto di Studi Superiori di Firenze, autore di oltre cento pubblicazioni, nella sua *Storia delle religioni* scrisse della religione del Tibet con ampi riferimenti anche al Bon.²⁸ La relazione del Desideri fu poi pubblicata mutila anche da Filippo De Filippi (1869–1938), medico e viaggiatore italiano, con il titolo *Ragguaglio e le memorie dei viaggi e missione nel Tibet di padre Ippolito Desideri da Pistoia*²⁹ e in inglese *Account of Tibet*³⁰ con una introduzione del gesuita Cornelius Wessels (1880–1964), che già aveva scritto del padre Desideri nel suo *Early Jesuits travellers in Central Asia 1603–1721*.³¹ Anche il prof. Giovanni Vacca, predecessore di Luciano Petech alla Cattedra di Storia e Geografia dell'Asia Orientale alla Sapienza di Roma, scrisse *Sui manoscritti dell'opera sul Tibet del padre Ippolito Desideri e sulla nuova edizione inglese del De Filipp*,³² oltre a una nota *Il Tibet occidentale e le sue vicende nelle relazioni dei viaggi di Giuseppe Tucci*.³³ Tutti questi studi però non pubblicavano interamente la *Relazione* e soprattutto mancavano del necessario commento tibetologico che troviamo nella già citata opera di Luciano Petech. Tra i missionari ricordiamo inoltre Francesco Orazio della Penna (1680–1745), Prefetto della Congregazione — la notizia della nomina gli arrivò sei anni dopo! — che compose il dizionario latino-tibetano di 25.000 parole il cui originale disperso tra le rovine della missione, fu ritrovato a Patna nel 1815 dall'ufficiale britannico Latter. Resta la versione inglese fatta dallo Schroter e pubblicata a Serampore nel 1826 con il titolo:

²⁶ Cantile 2017, 26.

²⁷ Puini 1904.

²⁸ Puini 1882, 138.

²⁹ De Filippi 1931.

³⁰ De Filippi 1932.

³¹ Wessels 1924.

³² Vacca 1932.

³³ Vacca 1935. Si veda anche Tucci 1930, 3.

A *Dictionary of bhotanta language*. Cassiano Beligatti (1708–1791), autore di un *Giornale*³⁴ e di una grammatica tibetana: *Alphabetum Tangutanum sive Tibetanum* Roma 1773, conservata nella biblioteca Mozzi Borgetti di Macerata.³⁵ Antonio Agostino Giorgi (1711–1797), Prefetto della Biblioteca Angelica e professore alla Sapienza, studiò i documenti dei missionari cappuccini a Propaganda Fide e scrisse l'*Alphabetum Tibetanum Missionum Apostolicarum commodo editum* che uscì in edizione ridotta a Roma nel 1759, mentre l'opera completa uscì nel 1762 con ben 820 pagine. Aiutato da Cassiano Beligatti, usò per i caratteri delle lettere tibetane il *set* gemello conservato a Roma dei caratteri mobili approntati dal tipografo Antonio Fantauzzi³⁶ della stamperia ottenuta da Orazio della Penna e portata in Tibet nel 1739, insieme al tipografo fra Paolo da Firenze. Questo fu l'unico esempio di stampa a caratteri mobili in Tibet prima dell'avvento della modernità. Esperto in alfabeti di lingue orientali, Giorgi scrisse che la *brāhmī* è un adattamento indiano di alfabeti semiti, aramaico, fenicio e greco. Nella sua opera si trovano molte informazioni valide come ad esempio quelle dei suoi studi sulla cronologia tibetana.³⁷ Ricordiamo ancora il padre Giuseppe M. Toscano (1911–2003) dei Missionari Saveriani che nella presentazione al suo volume³⁸ ripercorre le tappe degli incontri con Giuseppe Tucci che lo portarono a scrivere della prima missione cattolica del D'Andrade e a studiare le opere tibetane di Ippolito Desideri.³⁹

Tra gli studiosi universitari ricordiamo Mario Carelli autore del volume *Lamaismo. La religione del Tibet e della Mongolia*,⁴⁰ collaboratore di Giuseppe Tucci all'IsMEO e assistente alla Cattedra di Religione e filosofia dell'India, diretta al tempo da Raffaele Petazzoni (1883–1959). Alfonsa Ferrari, allieva di Giuseppe Tucci,

³⁴ Petech 1952-56, Parte IV.

³⁵ De Rossi Filibeck 1998, 263.

³⁶ Giorgi 1987, 560.

³⁷ Vogel 1964, 234.

³⁸ Toscano 1977, 11–14.

³⁹ *Byung khungs. L'origine degli esseri viventi e di tutte le cose* (Toscano 1984), *sNying po o Essenza della dottrina cristiana* (Toscano 1982), *Tho rangs, L'Aurora* (Toscano 1981), *Nges legs, Il sommo bene e il fine ultimo* (Toscano 1989). Sulle prime due vedi l'opera di Lopez 2017 dove per la prima volta vengono tradotte in inglese, la prima in parte, la seconda in modo completo.

⁴⁰ Carelli 1955.

fu autrice della guida ai luoghi santi del Tibet Centrale di mKhyen brtse, uscito postumo, primo lavoro sulla geografia storica del Tibet.⁴¹ Entrambi gli studiosi erano sanscritisti come dimostrano le loro altre pubblicazioni. Ricordo con sincero affetto il mio maestro Ati Jamphel Senge (1914–1981), *dge bshes lha rams pa* dell'Università di Sera che iniziò il lavoro di riordino e di schedatura dei testi del Fondo Tucci Tibetano presso la Biblioteca dell'allora Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (IsMEO) e con grande rimpianto il prof. Chogyal Namkhai Norbu (1938–2018), docente per molti anni all'Università Orientale di Napoli, autore di numerose e importanti pubblicazioni sulla religione tibetana.⁴²

È anche doveroso ricordare il dottor Giorgio Monaco che scrisse sulla medicina tibetana.⁴³

IV. VIAGGIATORI

Notizie del Tibet e dell'Himalaya arrivarono alla fine dell'800 dai viaggiatori attirati dal gusto della caccia e dagli esploratori. Per aver scritto diari di viaggio e relazioni che gettarono luce su quei luoghi lontani e sugli usi e costumi di quelle genti ricordiamo i seguenti personaggi in ordine cronologico.

Oswaldo Roero, marchese di Cortanze (1817–1896), scrisse *Ricordi dei viaggi al Kashmir e al piccolo e medio Thibet e Turkestan in varie escursioni fatte da Oswaldo Roero dei Marchesi di Cortanze dall'anno 1853 al 1875*.⁴⁴ Appassionato di botanica, nota nei suoi diari le varietà di piante e dei prodotti agricoli coltivati sulle pendici dell'Himalaya. Fu più che un esploratore anche se il punto di partenza del suo stabilirsi in India era stato quello di compiere viaggi nel Karakorum e negli altopiani tibetani. Descrisse molti aspetti dei luoghi visitati “vivendo sotto una piccola tenda e soggiornando anche per settimane all'interno dei conventi dei Lama o Gompas”.⁴⁵

Una tra le più belle descrizioni dei paesaggi del Ladakh la troviamo in una memoria di Giulio Grazioli Lante della Rovere,⁴⁶

⁴¹ Ferrari 1956.

⁴² E.g. Namkhai Norbu 1996, 2009.

⁴³ Monaco 1979.

⁴⁴ Roero 1881.

⁴⁵ Surdich 2015, 241.

⁴⁶ Grazioli Lante della Rovere 1881, 22.

che nelle prime pagine così scrive dei motivi che lo hanno spinto ad intraprendere viaggi in quei luoghi lontani:

Lo scopo della caccia fu una delle cause che ivi ci condusse; ma fu appunto per questo che ebbimo occasione di vedere luoghi e cose diversissimi, e che forse con altro scopo non avremmo mai conosciute né vedute. La necessità di fare talvolta lunghe giornate di cammino, l'ascendere vette altissime, e cacciare fra dirupi e scoscendimenti ci insegnò per così dire l'arte di superare le difficoltà di viaggiare su pei monti, e di fare esperienza di molte cose. Di che, e più ancora dell'aspetto generale ch'è al nord-ovest dell'Himalaya, darò qui qualche cenno.⁴⁷

Ed ecco la descrizione del lago Pangong (Ladakh) che vale la pena di citare:

De' laghi meglio conosciuti il Pangong e l'Iso Morari (i.e. Tsho mo ri ri) sono i più belli. Nessuna penna potrà mai descrivere esattamente la meravigliosa bellezza del lago Pangong. Ad una elevazione di 14000 piedi (m. 4256) sta quella lunghissima conca d'acqua, sotto un cielo tanto azzurro e così pieno di luce, che il nostro cielo d'Italia sembrerebbe al paragone pallido e morto. Così splendidamente illuminato, e per il bellissimo naturale colore delle sue acque sembra quel lago, veduto da lontano, un mare di zaffiri brillantissimi. Cotal massa di acqua lucente, che da ogni parte fa trasparire il fondo, è racchiusa da monti che si elevano dai 20000 ai 23000 piedi (m.6080-6992), i quali, nudi di ogni sorta di vegetazione, si disegnano con tinte svariatissime di giallo, rosso e verde, innalzando al cielo alcune creste bianchissime per la perpetua neve che le ricuopre. Impossibile cosa è descrivere i meravigliosi effetti di quella incantevole scena. Alle due pomeridiane tutto arde sotto un sole che segna i 50° centigradi; un'ora dopo levasi un vento glaciale, che precipitosamente fa calare la temperatura fino a zero; e nel momento del tramonto, ecco che le acque, per le accese tinte che prendono il cielo e i monti, sembrano cangiarsi in fuoco e pare che tutto vada in fiamme, mentre sotto la tenda l'acqua agghiaccia per la rigidità del freddo. Sopraggiunge la notte, e la scena di nuovo mutasi, perché con la notte non può dirsi che giungano le tenebre, anzi l'orizzonte è sì chiaro, che da lungi possono scorgersi gli oggetti. Quando sorge la luna, essa fa apparire il lago come d'argento, e i monti intorno fulgidissimi, sicché sembra di vedere una incantevole e bellissima visione e di non essere là in mezzo a una rigida e morta natura. Tali erano le condizioni del lago Pangong quando lo visitammo; noi restammo colà accampati due interi giorni, non mai sazi di rimirare quello affascinante spettacolo.⁴⁸

Nel 1909 con Luigi di Savoia duca degli Abruzzi (1873-1933), esploratore e alpinista, inizia l'epoca delle esplorazioni geografiche e alpiniste:⁴⁹ la memoria della sua missione fu descritta da

⁴⁷ Grazioli Lante della Rovere 1881, 3.

⁴⁸ Grazioli Lante della Rovere 1881, 22.

⁴⁹ Cantile 2017, 29-32.

Filippo De Filippi,⁵⁰ quello stesso che nel 1913 organizzò “la più grande e importante operazione di esplorazione condotta dagli italiani nel Karakorum frutto di un’attenta e meticolosa opera di pianificazione”⁵¹ con lo scopo di osservazioni geodetiche e topografiche, gravità e magnetismo terrestre, condizione meteorologiche, fermandosi anche in Ladakh. E ancora a lui dobbiamo *I viaggiatori italiani in Asia* con un proemio di Giovanni Gentile.⁵² Faceva parte della spedizione del 1913 anche Giotto Dainelli (1878–1968), professore della cattedra di Geografia a Pisa, socio onorario e corrispondente delle più importanti Società Geografiche, autore di moltissime pubblicazioni scientifiche, che scrisse su quella spedizione⁵³ e che ne organizzò un’altra per proprio conto nel 1930⁵⁴ descritta in *Il mio viaggio nel Tibet occidentale*.⁵⁵

Ricordiamo la spedizione di Mario Piacenza (1884–1957) alpinista esploratore, imprenditore di Biella, che visitò il Ladakh, nel 1913 riportandone ampia documentazione fotografica⁵⁶ e raccogliendo esemplari di minerali e rocce, insetti, muschi e rododendri himalayani e oggetti.⁵⁷

Lasciò memoria delle sue esplorazioni Ardito Desio (1897–2002) che prese parte alla spedizione di Aimone di Savoia Aosta duca di Spoleto nel 1929.⁵⁸ Come curiosità ricorderò che a lui si deve anche un articolo a proposito del tentativo di introdurre l’allevamento degli yak sulle Alpi.⁵⁹

Altre descrizioni della regione himalayana come quelle del lago Tso mo ri ri, della valle del Chandra, di Kang ra e Lahoul che vale ricordare sono quelle dovute a un gruppo di ufficiali italiani prigionieri in India che ebbero modo di visitare quei luoghi.⁶⁰

Tra i viaggiatori che lasciarono ricordi scritti ricordiamo ancora Giulia Nuvoloni, seconda moglie di Giuseppe Tucci, che lo

⁵⁰ De Filippi 1925.

⁵¹ Cantile 2017, 35.

⁵² De Filippi 1934.

⁵³ Dainelli 1934.

⁵⁴ Cantile 2017, 43–44.

⁵⁵ Dainelli 1932 e in Dainelli 1933.

⁵⁶ Cantile 2017, 28–29.

⁵⁷ Failla 1982, 130.

⁵⁸ Desio 1936 e Cantile 2017, 42–43.

⁵⁹ Desio e Bonadonna 1981, 58–61.

⁶⁰ Maffi 1949, 14.

accompagnò nei viaggi in India, Ladakh e a Darjeeling compiuti tra il 1928–1930 collaborando con lui in qualità di fotografa, sebbene dilettante.⁶¹ I suoi ricordi si trovano pubblicati nella rivista *Nuova Antologia*.⁶² Divertenti sono le sue annotazioni sulla vita quotidiana, perché null'altro aggiungono a quanto scritto da Tucci nei suoi diari di viaggio. Citerò due aneddoti:

Oltre al portatore c'è lo spazzino e il nostro bengalico Abdul che coraggiosamente ha deciso di seguirci oltre il Kashmir, ne siamo contenti perché conosce ormai i nostri gusti italiani e sa cucinare alla perfezione gli spaghetti e gli gnocchi alla romana. (Passo Zogila, Ladakh).

e ancora

Dopo una notte ventosa riprendiamo il cammino, ad un tratto il nostro termos pieno di tè caldo cade e si rompe, è l'ultima provvista che se ne va e la difficile strada ce le ha fatte rotolare nei precipizi, quasi tutte le uova naturalmente sono state le prime a rompersi sicché siamo rimasti tre giorni a patate, fave e farina. (Karghil, Ladakh).

Nel ricordare i viaggi di Giuseppe Tucci⁶³ è doveroso menzionare Eugenio Ghersi⁶⁴ che accompagnò Giuseppe Tucci nel Tibet occidentale nel 1933 e nel 1935, come fotografo “[...] *ma curò anche la redazione del diario e nel 1933 disegnò gli schizzi cartografici dell'itinerario percorso, oltre naturalmente a esplorare con Tucci tutti i luoghi che destarono il loro interesse*”.⁶⁵

Occorre poi ricordare, per completezza, anche coloro che visitarono il Tibet attratti dall'interesse sia per i viaggi che per le scienze occulte. Lo spiritismo alla fine dell'800 in qualche modo fu associato al Buddhismo poiché Helena Blavatsky, fondatrice della Società Teosofica a New York nel 1875, sostenne di essere stata in comunicazione mentale con i grandi maestri del Tibet. Da qui l'interesse crescente di persone di questo ambiente in cui entravano a farne parte molti dei convertiti al buddhismo. Come unico esempio citerò Edvige Toeplitz Mrozowska, polacca di nascita, ma italiana per matrimonio e sentimenti che pubblicò il volume *Visioni orientali*⁶⁶ introdotto da una prefazione di Filippo

⁶¹ Nalesini 2008b, 54.

⁶² Nuvoloni 1930.

⁶³ Nalesini 2008, 79–112.

⁶⁴ Tucci e Ghersi 1934.

⁶⁵ Nalesini 2008b, 56.

⁶⁶ Mrozowska 1930.

De Filippi, con 80 illustrazioni fuori testo. Una parte notevole del volume intitolata “Lamaismo”⁶⁷ contiene notizie e osservazioni attendibili ed anche descrizioni notevoli di paesaggi del suo viaggio in Ladakh intrapreso alla ricerca di maestri con cui parlare dell’argomento che più le interessava e cioè le manifestazioni così dette occulte rimanendo però delusa per sua stessa ammissione.⁶⁸

Il grande gompa di Lamayuru appollaiato su una roccia nuda e desolata in mezzo ad una conca giallastra che a me diede subito l’impressione di un fondo di lago disseccato. Infatti seppi più tardi come le acque stagnarono a lungo nel bacino di Lamayuru. Dopo che il lago si fu prodigiosamente prosciugato da un lama pellegrino fu trovato sulla roccia che si erge al centro della conca il segno della *svastika*. Fu costruito subito il gompa e il posto venne proclamato uno dei più miracolosi del Ladakh.⁶⁹

Ma troviamo dei fraintendimenti completi sul buddhismo tibetano tipici dell’epoca a cui rimedieranno gli studi di Giuseppe Tucci. Citiamo ad esempio la descrizione della sala delle assemblee del monastero di Lamayuru (Ladakh):

[...] dalle pareti sghignazzano figure di deità e demoni di stregoni e di mostri figure vestite di sete superbamente ricamate coronate di teschi cornute ingemmate con nasi camusi e labbra avvoltolate come grosse salicce violacee, mostri oscuri orrendi osceni che si pestano si strozzano si sgozzano si sbudellano si divorano e orribile a dirsi si amano.⁷⁰

Inoltre è doveroso il ricordo dei compagni delle spedizioni di Tucci che contribuirono alla conoscenza del Tibet come Fosco Maraini (1912–2004), orientalista, poeta e scrittore che seguì Giuseppe Tucci in due spedizioni (1937,1948) autore di *Segreto Tibet*⁷¹ (volume più volte ristampato a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso), i fotografi: il Capitano degli Alpini Felice Boffa Ballaran (1897–1994)⁷² e Pietro Francesco Mele⁷³, autore di un volumetto con introduzione di Giotto Dainelli.⁷⁴

E poi ci siamo tutti noi, ma di noi parlerà qualcun altro.⁷⁵

⁶⁷ Mrozowska 1930, 242–352.

⁶⁸ Mrozowska 1930, 285–6.

⁶⁹ La descrizione in Mrozowska 1930, 344 corrisponde a quella trovata nel *dkar chag* di Lamayuru, vedi De Rossi Filibeck 2017, 363.

⁷⁰ Mrozowska 1930, 349.

⁷¹ Maraini 1951.

⁷² Boffa Ballaran 1946.

⁷³ Mele 1956.

⁷⁴ Nalesini 2008b, 53–63.

⁷⁵ Per alcuni cenni si veda Sferra 2014.

Bibliografia

- Boffa Ballaran, F.
1946 "La spedizione Italiana nel Tibet", *Bollettino del Club Alpino Italiano*, 45, 126–152.
- Bray, J.
1994 "Towards a Tibetan Christianity? The lives of Joseph Gergan and Eliyah Tsetan Phuntsog" in *Tibetan Studies. Proceeding of the 6th Seminar of the International Association of Tibetan Studies*. Fagerness 1992, Oslo, 68–80.
2008 "August Hermann Francke's Letters from Ladakh 1896–1906. The Making of a Missionary Scholar", *Tibet Journal*, XXXIII, 1, 3–28.
- Camerana, G.
1968 *Poesie*, Torino.
- Cantile, A.
2017 "Ippolito Desideri e l'esplorazione scientifica italiana nelle terre più vicine al cielo: rilevamento e rappresentazione cartografica" in *La rivelazione del Tibet , Ippolito Desideri e l'Esplorazione scientifica italiana nelle terre più vicine al cielo*, Pistoia, 23–48.
- Carelli, M.
1955 *Lamaismo. La religione del Tibet e della Mongolia*, Torino.
- Daffinà, P.
1990 *Indo-Sino-Tibetica. Studi in onore di Luciano Petech*, Roma.
- Dainelli, G.
1932 *Il mio viaggio nel Tibet occidentale*, Milano.
1933 "Esploratori Italiani nell'Himalaya e nel Karakorum", *Le vie d'Italia e del mondo* 1, 437–457.
1934 (a cura di) *Relazioni scientifiche della spedizione italiana De Filippi nell'Himalaya, Caracorum e Turchestan cinese, 1913–14, Serie II, Risultati geologici e geografici*, Bologna.
- De Filippi, F.
1925 *La spedizione di sua Altezza Duca degli Abruzzi nell'Himalaya Karakorum e Turkestan*, Bologna.
1934 *I viaggiatori italiani in Asia*, Roma.
- De Rossi Filibeck, E.
1998 "Il contributo di Cassiano Beligatti alla conoscenza del Tibet" in D'Arelli, F., a cura di, *Le Marche e l'Oriente— Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, Roma, pp. 261–272.
2006 "Il contributo di Luciano Petech alla storia del Tibet", *Rivista degli Studi Orientali*, LXXVIII, 1–2, 25–39.
2016 "Professor Luciano Petech (1914–2010). A Biographical Note" in De Rossi Filibeck, E., Clemente, M., Milanetti, G., Nalesini, O., Venturi, F. (eds.) *Studies in Honour of Luciano Petech: A Commemoration Volume*

- 2017 1914–2014, *Rivista degli Studi Orientali* LXXXIX, supplementum 1, 13.
“In search of Lamayuru’s dkar chag” in Crisanti, A., Pierucini, C., Policardi, C., Rossi, P.M. (a cura di) *Anantaratnaprabhava studi in onore di Giuliano Boccali*, Milano, vol. II, 361–374.
- 2018 “Luciano Petech and Desideri” in Carol S. Anderson & Thomas Cattoi (eds) *Buddhist- Christian Studies*, vol. 38, 2018, pp.61–68.
- Desideri, I.
1981 *Tho rangs, L’Aurora*, traduzione e note di G.M. Toscano.
1982 *sNying po, Essenza della dottrina cristiana*, traduzione e note di G.M. Toscano.
1984 *Byung khungs. L’origine degli esseri viventi e di tutte le cose*, traduzione e note di G.M. Toscano.
1989 *Nges legs: il Sommo bene e fine ultimo*, traduzione e note di G. M. Toscano, Roma.
- Desio, A.
1936 *La spedizione geografica italiana al Karakoram 1929. Storia del viaggio e risultati geografici*, Milano-Roma.
- Desio, A. e T. Bonadonna
1981 “Perché non introdurre gli yak nelle nostre alpi?” in *Notiziario della Banca Popolare di Sondrio* 26, 58–61.
- Dürrenmatt, F.
1981 *La guerra invernale del Tibet*, Milano.
- Failla, D.
1982 La collezione Mario Piacenza: artigianato e arte del Ladakh, *Club Alpino Piemonte*, Torino.
- Ferrari, A.
1958 *Mk’yen brtse’s guide to the holy places of Central Tibet*, Serie Orientale Roma XVI, Roma.
- Giorgi, A.
1987 *Alphabetum Tibetanum Missionum Apostolicarum commodo editum*, (copia anastatica dell’edizione del 1762 con introduzione di von Rudolf Kaschewsky), Köln.
- Grazioli Lante della Rovere, G.
1981 “Brevi ricordi di un viaggio nelle montagne del Kashmir” *Bollettino del Club Alpino Italiano* 46, Torino, 3–26.
- Harrison, P.
1996 “A brief history of the Tibetan bka’ ’gyur” in Cabezon, J., Jackson, R. (eds.) *Tibetan Literature, Studies in genre: Essays in Honor of Geshe Lhundup Sopa*. Ithaca & New York, 70–94.

- Lazzari, A.
2016 "Italian Comics on Tibet: An Exhibit" in De Rossi Filibeck, E., Clemente, M., Milanetti, G., Nalesini, O., Venturi, F.(eds), *Studies in Honour of Luciano Petech A Commemoration Volume 1914–2010*, Pisa-Roma, 196–7.
- Leopardi, G.
1956 *Opere in La Letteratura Italiana, Storia e Testi*, Vol. 52, Tomo I, Riccardo Ricciardi, Milano-Napoli.
- Lopez, D.S. JR. e Thupten Jinpa
2017 *Dispelling the Darkeness, a Jesuit's Quest for the soul of Tibet*, Cambridge-London.
- Maffi, Q.
1949 "Sull'Himalaya del Punjab", *L'Universo, Rivista dell'Istituto Geografico Militare*, xxix, 6, 1–47.
- Maraini, F.
1951 *Segreto Tibet*, Bari.
- Marco Polo
1955 *Il Milione*, Camesasca, E. (a cura di), Milano.
- Mele, P.F.
1956 *Tibet*, (con introduzione di Giotto Dainelli), Napoli.
- Monaco, G.
1979 *Medicina Tibetana*, Venezia.
- McKay, A.
2003 "Early glimpses of Tibet," *History of Tibet*, vol. I, London-New York, xxvii–xxix.
- Nalesini, O.
2008 "Assembling loose pages, gathering fragments of the past: Giuseppe Tucci and his wanderings through Tibet and the Himalayas, 1926–1954" in Sfera, F. (ed.), *Sanskrit texts from Giuseppe Tucci's Collection*, Part I, Rome, 79–112.
2008b "Eugenio Ghersi un marinaio ligure in Tibet" in Bellatalla, D., Gemignani, C.A., Rossi, L. (a cura di), *Eugenio Ghersi e gli altri. I fotografi delle spedizioni Tucci*, Genova, 53–60.
2018 *Giuseppe Tucci's Chronological Bibliography*, Serie Orientale Roma, n.s. 10, Roma Scienze e Lettere.
- Namkhai Norbu, C.
1996 *Drung, Deu e Bön, Le narrazioni, I linguaggi simbolici e il Bön nell'antico Tibet*, Adriano Clemente (a cura di), Arcidosso.
2009 *The Light of Kailash, A history of Zhang Zhung and Tibet*, translated from Tibetan and edited by Donatella Rossi, Arcidosso.

- Notovitch, N.
1894 *La vie inconnue de Jesus Christ*, Paris.
- Nuvoloni, G.
1930 “Dal Kashmir al Ladakh, viaggio di due studiosi italiani” in *Nuova Antologia*, 1–VIII–1930, 381–396 e *Nuova Antologia*, 16–IX–1930, 525–537.
- Oriani, A.
1883 *Quartetto*, Milano.
- Petech, L.
1952/1956 *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*, Il Nuovo Ramusio, vols 7, Roma.
1970 “Il Tibet” in *Asia Centrale e Giappone, Nuova Storia Universale dei popoli e delle civiltà*, Torino, 238–306.
1988 *Selected Papers on Asian History*, Rome.
1989 “Introduzione storica” in Menestò, E., Lungarotti, M.C., Daffinà, P. (a cura di) Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei mongoli*, Spoleto, 1–45.
1997 “Western Tibet: Historical Introduction” in Klimburg-Salter, D.E., *Tabo a Lamp for the Kingdom*, Milano, 229–255.
- Petech, L. e F. Scialpi
1985 (a cura di) *Bibliografia degli scritti di Giuseppe Tucci* in Gnoli, R. *Ricordo di Giuseppe Tucci* con contributi di Petech, L., Scialpi, F., Galluppi Vallauri, G., Roma, 55–79.
- Puini, C.
1882 *Storia delle religioni*, Firenze.
1904 “Il Tibet secondo la relazione del viaggio del Padre Ippolito Desideri”, *Memorie della Società Geografica Italiana*, Roma.
- Roerich, N.
1930 *Altai Himalaya: A Travel Diary with 20 reproductions from paintings*, London.
- Roero, O.
1881 *Ricordi dei viaggi al Kashmir e al piccolo e medio Tibet e Turkestan in varie escursioni fatte da Osvaldo Roero dei Marchesi di Cortanze dall'anno 1853 al 1875*, Torino.
- Sferra, F.
2014 “Tibetan and Indo-Tibetan Studies in Italy: Past and Present” in Dramdul and Francesco Sferra (eds), *From Mediterranean to Himalaya. A Festschrift to Commemorate the 120th Birthday of the Italian Tibetologist Giuseppe Tucci*, China Tibetology Publishing House, Beijing, pp. 264–281
- Surdich, F.
2015 “I viaggi nel Kashmir, nel Piccolo e Medio Tibet e in Turkestan di Osvaldo Roero dei Marchesi di Cortanze (1853-1875)” in Fedi, P., Paolillo, M. (a cura di), *Arte dal Mediterraneo al Mar della Cina, Genesi ed incontri di scuole e stili, Scritti in onore di Paola Mortari Vergara Caffarelli*, Palermo, 241–256.

- Toscano G.M.
1977 *Alla scoperta del Tibet*, Bologna.
- Tucci, G.
1950 *A Lhasa e oltre*, Roma.
1968 *Tibet Paese delle Nevi*, Novara.
- Tucci, G. e E. Ghersi
1934 *Cronaca della missione scientifica Tucci nel Tibet occidentale 1933*, Roma.
- Toeplitz Mrozowska, E.
1930 *Visioni orientali*, Milano.
- Vacca, G.
1932 “Sui manoscritti dell’opera sul Tibet del padre Ippolito Desideri e sulla nuova edizione inglese del De Filippi”, *Bollettino Società Geografica Italiana*, 9, 525–532.
1935 “Il Tibet occidentale e le sue vicende nelle relazioni dei viaggi di Giuseppe Tucci (1930–3)”, *Bollettino Società Geografica Italiana*, 12, 4.
- Vogel, C.
1964 “On Tibetan Chronology”, *Central Asiatic Journal*, IX, 3, 224–238.
- Vittoz, P.
1957 *Un Autre Himalaya*, Montreux.

On the Genetic Affiliation of Western Pahārī Languages

ANDREA DROCCO

ABSTRACT

Despite the evident interest with respect to the accentuated linguistic variety of the whole Himalayan band, much work still needs to be done to identify and document the various languages of the area and to understand the possible effects of the persistent and close linguistic contact between these languages, and also their genetic relationship. Recently, Zoller, starting from Southworth's discussion of Grierson's original Inner-Outer hypothesis, argues the existence of a third trajectory of Indo-Aryan linguistic diffusion.

According to him, this trajectory begins in the Hindu Kush and extends through the Karakorum and the Himalayas up to the south-eastern border of Nepal. The peculiarities of this third trajectory are very visible in the area of the Nuristani, Dardic and Western Pahārī languages and they are not shared by the neighbouring languages. The aim of the present paper is to illustrate another feature, not taken into consideration by Zoller and other scholars, common to these languages: the strategies of Nuristani, Dardic and Western Pahārī languages, different from the majority present-day IA languages, with respect to the so-called Differential Object Marking.

I. INTRODUCTION

Thanks to the monumental works of George Abraham Grierson¹ and Thomas Grahame Bailey,² and to the more recent ones of scholars like Anju Saxena,³ Claus Peter Zoller,⁴ George Van Driem⁵ and Randy La Polla,⁶ we have a good knowledge of the accentuated linguistic variety of the whole Himalayan band characterized by coexistence, hence by a persistent and close linguistic contact, of Indo-Aryan and Tibetan-Burmese languages.⁷ For nearly three decades, these languages, now unanimously known as Himalayan languages, have been the subject of specific research projects, among which the *Himalayan Languages Project* directed by Prof. George Van Driem, and part of the *Hans Rausing Endangered Languages Project (School of Oriental and African Studies)* directed by Prof. Peter Austin. Despite this evident interest from authoritative international research institutions, much work still needs to be done, both to identify and document these languages and to determine their actual vitality, and above all to understand the effects on them of the aforementioned linguistic contact.

The main goal of this paper is to illustrate the first research results for the documentation of sub-Himalayan Indo-Aryan languages of the Indian states of Uttarakhand and Himachal Pradesh. In more detail, we will highlight the principal linguistic peculiarities of Western Pahārī languages, with a focus on some of them common to Dardic and Nuristani languages and, with reference to Western Pahārī languages, to Baṅgāṇī. The latter is spoken by about ten/twelve thousand people at the extreme western border of Uttarakhand (Uttarakashi District) in the area between the Pabar and Tons rivers, and it was studied by the writer from

¹ Grierson 1916.

² Bailey 1905, 1908, 1915.

³ A full list of Anju Saxena's publications is available at: <https://katalog.uu.se/profile/?id=AA129>.

⁴ Cf., for example, Zoller 1997, 1999, 2009, 2011a, 2011b, 2015.

⁵ A full list of George Van Driem's publications is available at: http://www.himalayanlanguages.org/team/george_van_driem/publications.

⁶ A full list of Randy La Polla's publications is available at: <http://www.tibetoman.net/lapolla/>

⁷ Bendix 1974; Donohue 2012; LaPolla 2001, 2008; Noonan 2003, 2008, 2010; Bickel 2004; Liljegren 2014.

data collected during field research in October 2015.⁸ The paper has been organized in the following way. Section 2 gives a brief overview of the traditional classification of Pahārī languages in three branches. Section 3 illustrates the most important studies concerning the classification of this group of languages on genetic principles. The aim of section 4 is to present a possible new trajectory of linguistic varieties connecting the north-western stock of Indo-Aryan languages and Western Pahārī languages. In particular, we discuss first the distinctive traits of north-western languages and Western Pahārī languages (4.1), and then a new feature connecting these two stocks of Indo-Aryan Himalayan languages and Baṅgānī is provided (4.2). Finally, the conclusion (section 5) presents a summary and critique of the findings.

II. THE PAHĀRĪ LANGUAGES: GRIERSON'S TRADITIONAL CLASSIFICATION

The Pahārī languages are spoken south of the Himalayas — from the eastern part of the Indian State of Jammu and Kashmir to Bhutan — by a large number of ethnic groups.

The word *pahārī* means ‘of the mountains’ and is widely used to designate the family and no other term is commonly used for this purpose. In contrast, Zoller argues that individual languages often have more than one name (but see below). For example, Eastern Pahārī (Nepālī) is also called Pārbaṭīya ‘of the mountains’. This name, in addition to Gorkhālī, is also (rarely) used for a few varieties of Western Pahārī, whereas another name for Nepālī is Khas-kurā, which means ‘language of the Khas’ (an ethnic group).⁹

⁸ Cf. Drocco 2016a, 2016b, in press.

⁹ Known since Indian antiquity, the Khasa/Khasha were a dominant ethnic group in many Himalayan societies. It can be assumed that the expansion of the Khasha from the northwest of South Asia through the mountains to Nepal involved the spread of at least Western Pahārī (for the historical background of this migration, see Grierson 1916: 2ff. and Lecomte-Tilouine 2009a). The Khas-kurā language may be identical to the Kāshkārī (Jettmar 1975, 453) or Qaš'qārī (Zoller 2005, 9), an old name for the Kharkar spoken in Chitral in Pakistan; the ‘khas’ element found in these denominations is also found in the Western Pahārī language names Khaśālī, Khaśd(h)ārī (Khaśd(h)ār (literally, ‘Khasha ridge’) and Khaśī, and in the Kumaonī dialect name Khaspatjīyā (literally, (language of) ‘Khasha District(s)'). The latter element is probably also contained in Baškari, the name of the Khovar spokesman for Kalam Kohistani spoken in the Swat valley.

According to the classification of Grierson,¹⁰ the Pahārī languages are traditionally divided into three main branches:¹¹

Eastern Pahārī
Central Pahārī
Western Pahārī

The Ethnologue of the Summer Institute of Linguistics recognizes three branches of Eastern Pahārī — Nepālī, Palpa and Jumli — but nothing is known about their possible historical connections.¹² Standard Nepālī, the national language of Nepal, is spoken throughout Nepal, from its western to eastern borders. It is also employed widely in other parts of the Himalayas, both as mother-tongue and as a lingua franca over a large area where both Indo-Aryan and non-Indo-Aryan languages are spoken. In fact, outside Nepal it is a significant language in Sikkim, in the Darjeeling-Kalimpong area of Bengal, and in the Kingdom of Bhutan as the language of a considerable and increasingly down-trodden minority.¹³ Dialects of Nepālī are:¹⁴

Achami (Far West Nepal, Acham District)
Baitadi o Soradi (Far West Nepal, Baitadi District)
Bajhangī (Far West Nepal, Darchula District)
Bajuralī (Far West Nepal, Bajura District)
Darjula (Far West Nepal, Darchula District)
Doteli (also known as: Dotali, Gaunle) (Far West Nepal, Doti District)

The Central Pahārī branch includes Gaṛhwālī and Kumāuṃnī.¹⁵ The aforesaid Ethnologue deviates from this scheme by classifying Gaṛhwālī separately from Central Pahārī (i.e. Kumāuṃnī), which is found along with its dialects between the Yamuna River

¹⁰ Grierson 1916, 1.

¹¹ For some comments on this classification, considered not totally correct, see Joshi 2010 and Joshi & Negi 1994.

¹² To this Zoller (2011b) adds the language called Rajbanshi spoken in the far south-east of Nepal.

¹³ Riccardi 2003, 539.

¹⁴ The enumeration of the different languages of Eastern, Central and Western Pahārī is mainly based on Zoller (2011b); the latter is directly linked to the enumeration proposed in *Ethnologue: Languages of the World* (cf. www.ethnologue.com).

¹⁵ For some detailed studies of Central Pahārī languages, as well as for the linguistic history of the Uttarakhand State, see Sharma (1980, 1981, 1983).

and the western border of Nepal, therefore spoken within the Indian state of Uttarakhand. Although Gaṛhwālī has not produced literature on a large scale, the dialect of Shrinagar (Garhwal) is considered standard. The principal dialects of Gaṛhwālī are:

- Māj̄h Kumaiyā is a transitional dialect between Gaṛhwālī and Kumāuṃnī (Uttarakhand, Chamoli district)
- Nāgpuriyā (Uttarakhand, Chamoli District) Rāṭhī o Rāṭhwālī (Uttarakhand, in Pauri and Chamoli districts) with the following subdialects:
 - Lobhyā, Badhānī and Dasaulyā
- Salānī (Uttarakhand, Pauri District)
- Śrīnagariyā (Uttarakhand, Pauri district)
- Tehrī Gaṛhwālī o Gaṅgāpariyā (Uttarakhand, Tehri District)

The standard dialect of Kumāuṃnī has its centre in Almora (with a closely related dialect in and around Nainital) and is used throughout Kumaun as well as for a rather modest literary production. The very similar dialects of Kumāuṃnī are:

- Askotī (Uttarakhand, Pithoragarh district)
- Caugarkhiyā (Uttarakhand, Almora district);
- Dānpuriyā (Uttarakhand, Bageshwar and Pithoragarh districts)
- Gaṅgolā (Uttarakhand, Bageshwar district)
- Johārī (Uttarakhand, Pithoragarh district)
- Khasparjiyā (Uttarakhand, Chamoli district)
- Kumaiyā (Uttarakhand, Champawat district)
- Kumāuṃnī of Naini Tal (Uttarakhand, Nainital District): this dialect is very similar to standard Kumāuṃnī, but in its environment the following dialects are spoken: Phaldākoṭiyā, Chakāṭiyā, Rāmgārhiyā and Rautiyā
- Pachāī (Uttarakhand, Almora District)
- Phaldākoṭiyā (Uttarakhand, Pithoragarh District and in some villages in Nainital District)
- Soriyālī (Uttarakhand, Pithoragarh District) with Sirālī dialect

Western Pahārī, the topic of this paper, includes those languages spoken in the mountainous regions between the Chenab River (and areas north of it) in the northwest and the Yamuna River further southeast. Western Pahārī languages are spoken, most of all, in the Indian states of Himachal Pradesh, Jammu and Kashmir and partly in Uttarakhand. There is no general agreement on the number of Western Pahārī languages/dialects, also because no Western Pahārī has the status of a standard language. This differentiates Western Pahārī from Central and Eastern Pahārī, because the latter distinguish between standard and dialectal forms. Moreover, as regards at least Western Pahārī, the names given in academic literature are purely scientific because the majo-

city of Pahārī speakers do not have distinct proper names for the local language they use: South Asians citizens and/or locals simply called these languages simply Pahārī.¹⁶ The following variants of Western Pahārī linguistic varieties are found in the literature:

- Baurī (Uttarakhand, Dehradun district)
Baghāṭī (alternative names: Lower Mahasu Pahārī) (Himachal Pradesh, Shimla district) with Patiālā Baghāṭī, Pinjaur and Dharampur dialects
Baṅgāṇī (Uttarakhand, Dehradun district) with Khaśd(h)ārī dialect (in the village Khaśdhār in Himachal Pradesh, Shimla district)
Bhadrawāhī (alternative names: Bhaderbhai Jamu, Badrohī, Bradrawāh-, Bhadrava, Bhadri, Bahi, Baderwālī) (south-western Jammu and Kashmir, in Himachal Pradesh in Doda District, in Bhadarwah and surrounding villages)
Bhaḷesī (Himachal Pradesh, north of Bhadrawāhī)
Bhattiyālī (Himachal Pradesh, Chamba District, Bhattiyat tahsil)
Bilāspurī (alternative names: Kahlurī, Pachmī) (Himachal Pradesh, Bilaspur district)
Bushahari (Himachal Pradesh, Shimla district, Tahsil Rampur-Bushahar)
Cameālī o Chambeali (Himachal Pradesh, Chamba District, Chamba Tahsil; Jammu & Kashmir) with Bansbali, Bansyari, Gadi Chameali and Paṅgwālī dialects
Cinalī (alternative names: Tsināli, Cinal; Cana; Dagi; Shipi; Harijan; Cannali) (Himachal Pradesh, Chamba District, Chenab-Tal; Jammu & Kashmir, Doda District);
Curāhī (alternative names: Chaurahī, Churahi Pahārī, Churai Pahārī) (Himachal Pradesh, Chamba District)
Deogārī (Himachal Pradesh, Shimla district)
Gaddī (alternative names: Gādī, Bharmauri Bhadi, Gaddyali, Gadiali, Pahari Bharmauri, Panchi Brahmauri Rajput) (Himachal Pradesh, Chamba District, Brahmaur Tahsil and Holi sub-tahsils) with Bharmauri and Mcleod Ganj dialects
Haṅḍūrī (Himachal Pradesh, Solan District, Ramshahr, Nalagarh and surrounding villages)
Jaunsārī (Uttarakhand, Dehra Dun district, Kalsi Tahsil, Tiuni tahsil, Chakrata tahsil, Jaunsar-Bawar Division)
Khaśālī (Jammu and Kashmir, Doda District) with Rudhārī (High Rudhārī and Low Rudhārī subdialects), Marmati, Suṅḍhḷasi and Śeuti dialects
Khāśī (Jammu and Kashmir, Udhampur and Rajouri districts);
Kīrnī (Himachal Pradesh, Shimla district)
Kiūṭhalī (alternative names: Lower Mahasu Pahārī) (Himachal Pradesh, Shimla District) with Barārī and Patiālā Kiūṭhalī dialects
Koc(h)ī (alternative names: Upper Mahasu Pahārī, Rāmpūrī) (Himachal Pradesh, Shimla district)

¹⁶ Cf. Jouanne 2014, 7.

Koṭgaṛhī (Himachal Pradesh, Shimla district)
Koṭgurū (Himachal Pradesh, Shimla district)
Koṭkhāi (Himachal Pradesh, Shimla district)
Kuluī (alternative names: Kaulī, Kulluī, Kulwālī, Pahārī Kullu, Phārī Kulu) (Himachal Pradesh, Kullu District) with Inner Sirājī and Outer Sirājī dialects (both in the south of the Kullu District)
Maṇḍēālī (Himachal Pradesh, Mandi District) with Suketī dialect
Pādrī (south-western Jammu & Kashmir)
Rāmbanī (south-western Jammu & Kashmir) containing both Western Pahārī, Kaśmīrī and Dogrī elements (Kaul 2005, 166f.)
Sainjī (Himachal Pradesh, Kullu District)
Satlaj Group (Himachal Pradesh, Shimla and Kullu districts)
Śorācolī (Himachal Pradesh, Shimla district)
Sirājī of Ḍoḍā (Jammu & Kashmir, Doda District)
Sirājī of Shimla (Himachal Pradesh, Shimla district)
Sirmaurī (Himachal Pradesh, Sirmaur District) with Girīpārī (also called Biśśau) and Dhārṭhī dialects

III. SOME ADVANCEMENTS ON GRIERSON'S CLASSIFICATION OF PAHĀRĪ LANGUAGES

It is important to note that, as pointed out by Zoller,¹⁷ the traditional tripartite classification of the Pahārī languages outlined in the previous section is not attributable to Grierson himself, but to an assistant collector, Sir Jervoise Athelstane Baines,¹⁸ who worked in the Indian Civil Service. As a consequence, it is clear that this classification was not produced by a linguist. Therefore, it is only logical that Hendriksen states:¹⁹

[...] one thing can be said with certainty: the assumption, still adhered to by some scholars, of a great language group called Pahaṛī, and consisting of West-Pahaṛī (Himachali), Central Pahaṛī (Gaṛhvali and Kumauni) and East-Pahaṛī (Nepali) is erroneous.

In his monumental *Linguistic Survey of India*, Grierson has attempted to draw attention to the striking similarities between Central Pahārī (which also includes Eastern Pahārī) and Rājasthānī,²⁰ while Hendriksen provide us with a number of important similarities between Western Pahārī and the Dardic languages. He claims:²¹

¹⁷ Zoller 2011b.

¹⁸ Cf. Grierson 1916, 18.

¹⁹ Hendriksen 1976–86, 3.

²⁰ Grierson 1916, 103.

²¹ Hendriksen 1976–86, 205.

[...] [t]here are evident genetically founded connections between Himachali and the north-western languages including the Dardic languages in Kashmir, which is a remarkable fact.

and the same author adds:²²

[...] [t]he most numerous and most characteristic agreements are with the languages spoken in the hills between the valley of Kulu and Kashmir and with the Dardic languages in Kashmir, only a few of them with Panjabi, Lahnda and Sindhi.

Taken together, these statements provide important insights into the type of relationships that the northern Indo-Aryan languages examined here have with each other. Indeed, they make claims beyond the well-accepted fact that the Indo-Aryan languages of north-western South Asia, unlike the other Indo-Aryan languages, have retained significantly more archaic features, and emphasize not the languages' geographical proximity, but their genetic relationship to the Dardic languages.²³ Moreover, they propose an original language grouping of the Pahārī languages, that besides, as we will have the opportunity to observe below, offer new insights into the different movements of the Indo-Aryan people across the subcontinent. In this regard, it is important to highlight that several dialectological Indo-Aryan schemata have been proposed over the last century and a half, some of which suggest a two-fold division, or split, of this group of languages based on their geographical position. As regards these schemata, Grierson's old and controversial thesis proposes a bipartition of the Indo-Aryan into the group of Inner Languages and those of the Outer languages. More recently Franklin Southworth (2005) has defended this hypothesis with additional arguments.²⁴ He argued that the two

²² Hendriksen 1976–86, 200.

²³ This seems to contradict Morgenstierne's statement (1961, 139), “[...] [t]here is not a single common feature distinguishing Dardic, as a whole, from the rest of the Indo-Aryan languages... Dardic is simply a convenient cover term to denote a bundle of aberrant Indo-Aryan hill languages [...]” as well as the similar opinion of Fussman (1972, 12), who remarked that this “[...] n’implique pas, pour l’instant, que les parlers dardes aient une origine commune, différente de celle des autres parlers I–A.”

²⁴ Cf. Southworth 2005, 182. Moreover, for an excellent summary of the various hypotheses about the classification of New Indo-Aryan languages see Masica 1991. It is important to point out that Chatterji (1926) does not agree with

trajectories emanating from the north-west of South Asia must differ from each other with different innovations. According to this model, two linguistic trajectories can be assumed:

- the northerly trajectory (the Inner languages) leading from the upper Indus Valley through the Ganges;
- the southern trajectory (the Outer languages) beginning in the lower Indus valley to the south (approximately to the south of the Aravalli Hills).

Starting from this model, Zoller argues for the existence of a third trajectory, which also originated in north-western South Asia and which begins in the Hindu Kush and extends through the Karakorum and the Himalayas until the south-eastern border of Nepal: this is the trajectory of the so-called north-western languages and it differs from the other two with its own innovations and peculiarities.²⁵ Zoller continues explaining that this third trajectory is not straightforward, because it is not visible across the geographic space of all the Pahārī languages. According to him, it is very visible in the area of the Nuristani, Dardic and Western Pahārī languages, that is to say between eastern Afghanistan and the Yamuna Valley. It cannot be said with certainty who was responsible for the expansion of this third trajectory from the northwest to the southeast, but the Khas ethnic group certainly played an important role.²⁶ To corroborate his hypothesis, Zoller, with respect to Western Pahārī languages, gives as proofs especially,

Grierson's hypothesis. See also Montaut (2016) as regards especially the classification of Hindī and its dialects.

²⁵ Cf. Zoller 2011b, Zoller 2016.

²⁶ See Zoller 2011b. On the other hand, there is no doubt that the north-western Himalayas were already inhabited by a multitude of ethnic groups in ancient times: at that time the Khasha were one ethnic group among many. Further detail is provided in the aforementioned introduction by Grierson, who, in respect to the Khashas, adds (1916, 2): "The earlier we trace notices regarding them, the further north-west we find them." And Lecomte-Tilouine writes (2009a: 11): "Indeed the Khas are said to have penetrated the Himalayas by the West and to have continued their migration towards the East along the hilly part of the range, up to Bhutan and Burma. This theory is supported by many genealogies of high-caste Nepalese clans describing this eastward movement and is reinforced by the progressive establishment of Hindu kingdoms in this part of the Himalayas. In the course of their migration, the Khas are said to have conquered the autochthonous Tibeto-Burmese speaking populations thanks to their technical advances, including iron hardening, rice planting, and ploughing.

even if not only, Baṅgāṇī data, showing that this language has particular archaic features, on the basis of which it can be connected with Dardic languages. Moreover, as regards other features, Baṅgāṇī can also be connected with the far Nuristani languages.²⁷

These facts show that the similarities between Nuristani, Dardic, and Western Pahāṛī cannot be explained by mere diffusion or borrowing, though this may have happened in isolated cases. Rather, they are the result of and they demonstrate languages' expansion through the mountains from the northwest to the southeast. As is well known, in the northwest, in the area of the Nuristani and Dardic languages, a large linguistic diversity prevails, which, apart from Kaśmīrī, continues into Western Pahāṛī.²⁸

From the valley of the Yamuna, this diversity decreases significantly. Indeed, the dialects of Gaṛhwālī and the Kumāuṇnī are very similar, and the trend continues further, behind the western border of Nepal, from where standard Nepālī dominates many areas far to the east. Moreover, with respect to the relationship of Indo-Aryan Pahāṛī languages and Tibeto-Burmese languages, the displacement of the latter, as described by Lecomte-Tilouine,²⁹ has obviously lost impetus further east. From a linguistic point of view, the distinctive features of this third trajectory, such as two or three sibilants, depalatalization of originally palatal affricates, SVO syntax, etc. (see below), disappear almost completely in Gaṛhwālī, Kumāuṇnī and Nepālī. Therefore, following Grierson's proposal, Zoller pursues his hypothesis claiming that their absence in these languages is the proof that this third trajectory was interrupted by "linguistic incursions" from the North Indian Plain, which generally occurred from the south to the north. As a consequence, Central and Eastern Pahāṛī were not originally part of the trajectory. It is not easy to find the reasons behind this fact.

As already mentioned, Grierson emphasized the similarities between Central Pahāṛī and Rājasthānī, which he tried to explain

They are also said to have imposed their Pahāṛī language, Hindu religion, and caste system on them."

²⁷ Zoller (2011b) adds that this third trajectory suddenly reappears with the Rajbanshi language in the southeast of Nepal, which is not normally classified as a Pahāṛī language.

²⁸ Cf., among others, Filimonova 2005 and Liljegren 2014.

²⁹ Cf. Lecomte-Tilouine 2009a.

by Rajput invasions from Rajasthan. However, it is difficult to draw clear conclusions about how they impacted Pahārī. In this part of the Himalayas, groups speaking different languages migrated safely over a long period of time from all directions toward the North Indian lowlands. In particular Nepālī was known by the 18th century and Gorkha expansion, from a relatively small geographic area to the east, explains dialectal differentiation; in this expansion, Nepālī's structure was influenced by Tibeto-Burmese languages. Moreover, it is worth mentioning, although this is not within the scope of this paper, that the geographical area of Gaṛhwālī, Kumāūnī and (original Western) Nepālī coincides quite closely with the extent of the Malla or Khasha kingdom, which existed from the beginning of the 12th century until the 14th century.³⁰

To sum up, to understand the nature of the aforementioned third trajectory and the variability of Pahārī languages we must consider them as a complex interplay between substrates and superstrates, because, depending on the region, it may have been at times the superstrate and at other times the substrate.

IV. IN SEARCH OF THE THIRD TRAJECTORY: CHARACTERISTIC FEATURES OF NORTH-WESTERN LANGUAGES AND WESTERN PAHĀRĪ LANGUAGES

Even if Nuristani, in contrast to Dardic and Pahārī, has preserved more proto-linguistic features, these three groups were probably never separated from each other geographically, but rather strung together by the aforesaid third trajectory.³¹ In particular, throughout Old Indo-Aryan (OIA), in northwest South Asia, Dardic and Pahārī had probably diverged very little. Furthermore, it must be assumed that, at that time, this group of languages, that would constitute this trajectory during the history of Indo-Aryan expansion, had separated itself from the other two before making its way through the mountains.

As is well known, languages or language groups can be regarded as related if they share common innovations. Starting from

³⁰ See Lecomte-Tilouine 2009b, 266 and Adhikary 1988, 90.

³¹ Cf. Zoller 2011b.

this assumption, the relationship between Nuristani, Dardic and Western Pahāṛī languages will be discussed in this section. This proposed link seems to contradict the widely accepted notion that Nuristani is a separate branch of Indo-Iranian. Indeed, in this regard Almuth Degener rightly concludes:³²

I cannot pretend to have offered a final solution to the problem of where to place Nuristani within the Aryan group of IE languages. It seems to me, however, that an evaluation of both linguistic and non-linguistic data makes it most probable that Nuristani originally belonged to the Indo-Aryan branch but parted from it before the migration of the Indo-Aryans into India.

Degener proposes specific Nuristani characterizing items, common also to Dardic and Western Pahāṛī languages, which justify this assessment. However, in addition, other features are common to these groups of languages, especially to Dardic and Western Pahāṛī: the most important are compiled here below.

1) COMMON PHONOLOGICAL CHARACTERISTICS

a) *Preservation of sibilants and development of complex affricate systems*

In the Western Pahāṛī varieties, the OIA sibilants *ś* and *ṣ* have merged into *ṣ́*, but *s* is preserved as a separate phoneme.³³ In all other MIA languages these three OIA sibilants have already collapsed into a single sibilant (either *s* or *ś*), as attested in the oldest evidence (the Ashokan inscriptions). They are preserved in Gāndhārī and in almost all modern Dardic languages. The modern Dardic languages have parallels to the three sibilants with more or less complete affricate subsystems, i.e. *č*, *č̣*, *č̣* - *z*, *ǰ*, *ǰ* etc., some of whose precursors can be found in the Gāndhārī.³⁴ These affricate subsystems are therefore innovations that can be found in the Nuristani and Dardic branches. Kāśmīrī, Baṅgāṛī and seve-

³² Degener 2002, 116.

³³ As Zoller (2011b) pointed out, the same applies to the Ḍumāki spoken in northern Pakistan and partly also to the Romani languages, whereby the language-historical conditions are quite complicated in the latter case. However, this feature is not a compelling argument that Romani and Western Pahāṛī originally belonged to the same geographic area.

³⁴ Fussman 1989, 441.

ral other Western Pahāṛī languages have their specific affricate subsystems corresponding to their two sibilants, i.e. *č*, *c* - *z*, *j*.

b) *Preservation and development of consonant groups*

Morgenstierne highlights that in some languages *-st* and *-ʃt* are partly preserved and partly not. This reflects very similar conditions, both in Gāndhārī of MIA³⁵ and in the modern Western Pahāṛī languages.³⁶ Although Morgenstierne, with reference to Western Pahāṛī, limits himself only to *-ʃt*, as pointed out by Zoller, there is also evidence, in these languages, for the preservation of *-st*. As regards the first one: Baṅgāṇī (poetry) *goʃtɛna* ‘friend’³⁷ < OIA *goʃthī-* ‘assembly’. With respect to *-st*: Khāśī *kuster* ‘dunghill’ < OIA **go-stara-* (sonority loss is often observed in Khāśī).³⁸

c) *Loss of aspiration in voiced plosives and affricates*

This phenomenon can be found in many Dardic languages, in Kaśmīrī and in some Western Pahāṛī languages, e.g. Baṅgāṇī *gās* ‘grass’ but Hindī *ghās*.³⁹

d) *Metathesis of aspiration*

There is plenty of evidence in Dardic Indus Kohistānī of metathesis of aspiration.⁴⁰ There are also numerous examples in Western Pahāṛī languages: cf., for example, Baṅgāṇī *čhoknɔ*,

³⁵ Salomon 2002.

³⁶ Morgenstierne 1932 e 1961.

³⁷ It is important to point out that Baṅgāṇī *ʃ* is not an independent phoneme, but an allophone of *ś*.

³⁸ Cf. Turner 1962–1966, 228 n. 4255 and 789 n. 13685.

³⁹ Zoller says that the loss of aspiration was certainly a factor in the formation of pitch systems, which are present in many, though not all, Dardic and Western Pahāṛī languages. Masica (1991, 203) and other authors claim that the loss of aspiration in the Dardic and in some Western Pahāṛī languages is a recent phenomenon, arguing that not all languages of these groups have lost aspiration, and that occasionally. However, according to Zoller, these are not valid arguments. The phenomenon is much better explained by the fact that aspiration in the Dardic languages as well as in various Western Pahāṛī languages is unstable in connection with certain consonants. This instability is found in various Dard and Western Pahāṛī languages (cf. Hendriksen 1976–86, 196; Fussman 1989, 441). Closely related to the phoneme splitting are two other processes: aspiration metathesis and the appearance of aspiration, where it is etymologically unjustified. Both phenomena are also found in both Dard and Western Pahāṛī languages.

⁴⁰ Cf. Zoller 2005.

‘enjoy’ < OIA *caḅṣati* ‘tastes’ via MIA *caḅhai* and subsequent aspiration metathesis (plus depalatalization); Jaunsārī *dhūdi* ‘nipple of female breasts’ < OIA *dugdhin* ‘milky’.⁴¹

e) *Etymologically unjustified aspiration*

According to Morgenstierne and Masica,⁴² linguistically unjustified aspiration in the Dardic languages Kalasha and Phalūra can be found in voiced initial consonants and, according to Zoller, not only in this position. The same is true for many different Western Pahārī languages, e.g. Bhalesī *zhall* ‘flame’ < OIA *jvalā*.⁴³

f) *Metathesis*

Metathesis is well-known in Dardic languages,⁴⁴ but according to Masica it is also found in Sindhī, “Lahndā”, Romānī and Western Pahārī.⁴⁵ As regards Western Pahārī see Churāhī *bhraḍḍ* and Bhalesī *ḍhlḍḍ*, ‘sheep’ < OIA *bhedra* ‘ram’.⁴⁶

g) *Common lexemes*

There are a large number of lexemes limited to Western Pahārī and the Dardic languages (and more commonly the Nuristani languages and Burušaskī). They can be divided into three groups:

- 1) those with OIA etymology, which can be further differentiated according to whether they are attested in MIA or not. In the latter case, the lexeme cannot be ruled out as belonging to an earlier period;
- 2) those without OIA etymology;
- 3) those of non-OIA Indo-European origin, whose exact origin is not (yet) known.

⁴¹ That such metathesis in Western Pahārī is not a recent phenomenon is shown by medieval inscriptions created during the reign of Chamba, where, for example, *dheotrā* ‘granddaughter’ is found, which is traceable to OIA *dauhitrī*, and *dh̄t*, an abbreviated form of *diśā* (< OIA *diś* ‘direction’ with debuccalisation) (Vogel 1911, 186).

⁴² Morgenstierne 1932, 57; Masica 1991, 203.

⁴³ For the same phenomenon in Gāndhārī, see Salomon (2002, 132).

⁴⁴ See Morgenstierne 1947.

⁴⁵ Masica 1991, 209.

⁴⁶ The phenomenon already occurs in Gāndhārī (cf. Salomon 2002, Fussman 1989).

2) COMMON MORPHOLOGICAL INNOVATIONS

a) *Past participle or absolutive with -t-*

The past participle or absolutive (specific functions vary from language to language) with the grammatical element *-t-* represents an innovation that can only be found in Nuristani, Dardic, and Western Pahārī.⁴⁷

b) *The auxiliary verb ta, tū, etc., ‘is, was’*

The forms derived from < OIA *sthītá-* ‘standing, settled’ occur in many Dardic and Western Pahārī languages without the expected aspiration. For this reason, these forms are probably old borrowings from a Nuristani language. In Western Pahārī languages, where it has assumed a past meaning as a free form because of the widespread continuation of the old present, it is found in Gaddī *tū* ‘(I) was’ and *tiā* ‘(they) were’, etc., and in similar forms in Rudhārī, Sirājī of Ḍoḍā, Cameālī, Maṇḍeālī, Sainjī, Kuḷuī and Outer Sirājī, in the Satlaj Group, in Kiūṭhālī, Baghātī, Sirājī of Shimla, Sirmaurī, Kotgarhī, Kotgurū and Jaunsārī. Moreover, it is found in the Garhwālī sub-dialect of Badhānī (*ta*, ‘was’). However, the present old meaning is conserved in a large number of Western Pahārī variants in the form of composite auxiliary verbs: Curāhī has in addition to *aī* and *ā*, with the same meaning, *ātē* and *ātē* and the feminine forms *aīṭī* (with a kind of “epenthetic effect”)⁴⁸ or *āmṭī*.

3) *Common syntactic innovations*

a) Particle or postposition **k(h) Vn*, *‘while, at the time of’

Although the origin of this element is unclear, it seems that it is only found in few Nuristani, Dardic and Pahārī languages, and in some places, it has lost its original meaning. The Nuristani language Waigalī has the postposition *-kan* marking “[...] spatial, temporal or contextual closeness [...]”.⁴⁹ The Dardic language Shina can attach the element *khēn* ‘at the time of’, ‘time’ to a past participle:

⁴⁷ Cf. Zoller 2011b.

⁴⁸ Epenthesis is found in a subset of the Dardic and Western Pahārī languages and is also occasionally found in Rajbanshi (cf. Zoller 2011b).

⁴⁹ Degener 1998, 150.

zamītu ‘the beating; in the state of having been beaten’ becomes *zamītei khēn* ‘at the time of his having been beaten’. The following languages have also attached the same element to past participles or converbs, but without giving a clear meaning: Dardic Indus Kohistani *khΛj̄*, Western Pahārī Maṇḍeālī *kanē* and Baṅgāṇī *kē*, and Gaṛhwālī Badhānī *khan*.

b) *V2-like syntax*

In a number of Western Pahārī variants there are V2-like syntactic structures, i.e. a light verb, an auxiliary verb, or a modal verb prototypically occurs as the second place element in a sentence. The phenomenon is attested in Baṅgāṇī, Koc(h)ī, Inner and Outer Sirajī and Sainjī, as well in Kaṣṭawārī, Kaśmīrī and the closely related Pogulī, and finally in the Poṭhwārī dialect of “Lahndā”.⁵⁰

V. A NEW CHARACTERISTIC FEATURE OF NORTH-WESTERN LANGUAGES AND WESTERN PAHĀRĪ LANGUAGES

In order to give some more proofs of a connection between Nuristani, Dardic and Western Pahārī languages, a new feature common to these languages will be given in this section. Indeed, if it is true that one of the distinguish features of New Indo-Aryan languages, and one their true innovations, is the differential object marking, especially with a particular postposition, it is also true that this phenomenon does not occur in all Indo-Aryan and those languages where it does not occur have some features in common. This is the case of the Nuristani, Dardic, Western Pahārī languages and especially Baṅgāṇī. As a consequence, this particular characteristic would be added to those mentioned above, adding thus a proof, as stated above, to confirm the presence of the aforesaid said third trajectory of languages. In what follows we will examine in depth the situation of Kaśmīrī and then what is found in other varieties of Western Pahārī languages and especially in Baṅgāṇī.

Unlike Hindī (e.g. examples (1) and (2) below), which shares the same marking patterns of most modern Indo-Aryan languages showing the Object-like argument followed by the dative case-marker in both non-perfective and perfective tenses,⁵¹ Kaśmīrī displays

⁵⁰ Cf., especially, Zoller 2007.

⁵¹ Cf., among others, Klaiman 1987; Masica 1991, 364–369; Drocco 2008, 81–89; Stroński 2011; Verbeke 2013.

a different marking pattern. Indeed, in the presence of a perfective verb form, the Object-like argument of a transitive sentence is never followed by any case marker and thus occurs in its absolutive case: this is true for both pronouns and nouns.⁵² In (3) and (4), the absolutive form *bī* of the 1st person singular pronoun is employed both as the Subject-like argument of a non-ergative construction (cf. example 3), and as the Object-like argument of an ergative construction, that is, in a transitive perfective construction (cf. example 4):⁵³

Modern Standard Hindī

- (1) *maī aṃnī beṭī ko dekh rahā hū*
maī aṃnī beṭī ko dekh rah-ā h-ū
 1.SG.DIR REFL daughter ACC see PROG-M.SG PRES-1.SG
 'I am looking at my daughter.'⁵⁴
- (2) *maī ne aṃnī beṭī ko kal nahī dekhā*
maī ne aṃnī beṭī ko kal nahī dekh-ā
 1.SG ERG REFL daughter ACC yesterday not see-PERF.M.SG
 'I did not see my daughter yesterday.'⁵⁵

Kaśmīrī

- (3) *bī chusath tsi parīna:va:n*
bī chu-s-a-th tsi parīna: va:n
 I am-1SG-2SG you.ABS teaching
 'I am teaching you.'⁵⁶
- (4) *nanan roṭus bī*
nana-n roṭ-us bī
 Nana-ERG caught-M.SG-1SG 1SG.M.SG:ABS
 'Nana caught me.'⁵⁷

On the contrary, in non-perfective the direct object can be marked by the dative case, but the marking with this case is conditioned by

⁵² The following description of the Differential Object Marking in Kaśmīrī is based on Wali & Koul 1997. For a recent analysis see Verbeke 2018.

⁵³ The abbreviations used in this chapter are the following: CNV: converb; DIR: direct; ERG: ergative; F: feminine; HON: honorific; IA: Indo-Aryan; INF: infinitive; IMPER: imperative; IMPF: imperfective; M: masculine; MIA: Middle Indo-Aryan; NIA: New Indo-Aryan; OBL: oblique; OIA: Old Indo-Aryan; PART: participle; PAST: past; PAST.PART: past participle; PERF: perfect; PL: plural; PRES: present; SG: singular; SUFF: suffix.

⁵⁴ Adapted from Montaut 2018, 283.

⁵⁵ Adapted from Montaut 2018, 283.

⁵⁶ Adapted from Wali & Koul 1997, 87.

⁵⁷ Adapted from Wali & Koul 1997, 88.

a person hierarchy, that is to say in the non-perfective the direct object is marked dative if the subject is lower in person or if both the subject and object are third person. The verb must inflect for the dative second-person object. The verb must not inflect if the first- and third-person dative objects are overtly present.

Kaśmīrī

- (5) *su chuy (tse) parīna:va:n*
su chu-y (tse) parīna:va:n
 he is-2SG you.DAT teaching
 'He is teaching you.'⁵⁸
- (6) *su chu me / t̄m̄is parīna:va:n*
su chu me / t̄m̄is parīna:va:n
 he is me.DAT / he.DAT teaching
 'He is teaching me/him.'⁵⁹

However, the direct object is marked with null case if the subject is a higher person: these direct objects obligatorily mark the verb for pronominal suffixes, exactly as in the following example:

Kaśmīrī

- (7) *bī chusath t̄si parīna:va:n*
bī chu-s-a-th t̄si parīna:va:n
 I am-1SG-2SG you.ABS teaching
 'I am teaching you.'⁶⁰

The situation found in *Kaśmīrī* as regards the absence of dative case-marking in perfective is true for most Western *Pahārī* languages such as *Baghātī*, *Kiūṭhālī*, *Śorācolī* and *Kuḷuī*, in sentences including an ergative subject. Indeed, in these languages, objects always occur in their direct/absolute forms, even if these are pronominals which occur in perfective transitive clauses. See the following examples from one of such language, i.e. *Baghātī*:

Baghātī

- (8) *t̄inne aū dekhya*
t̄in-ne aū dekh-y-ā
 3.SG.OB-ERG 1.SG.DIR see-PERF-M.SG
 'He saw me.'⁶¹

⁵⁸ Adapted from Wali & Koul 1997, 87.

⁵⁹ Adapted from Wali & Koul 1997, 87.

⁶⁰ Adapted from Wali & Koul 1997, 87.

⁶¹ Adapted from Sharma 2003, 134.

(9) *aū tākhe dekhe*

<i>aū</i>	<i>tā-khe</i>	<i>dekh-e</i>
1.SG	2.SG.OBL-ACC	see-PRES
'I see you.' ⁶²		

(10) *me tu dekhyā*

<i>me</i>	<i>tu</i>	<i>dekh-y-ā</i>
1.SG	2.SG.DIR	see-PERF-M.SG
'I saw you.' ⁶³		

In some languages the accusative case is expressed through a postposition for pronouns and nouns, but in respect of the above said Western Pahārī languages, it appears only in non-perfective tenses. See again an example from Baghāṭī language:

Baghāṭī

(11) *se mākhe dekho e*

<i>se</i>	<i>mā-khe</i>	<i>dekho</i>	<i>e</i>
3.SG.M.DIR	1.SG.OBL-ACC	see-PRES	
'He sees me.' ⁶⁴			

In Śorācolī there is a different case if the object is a noun (12) or a pronoun (13) and also in this language the object is marked exclusively in non-perfective tenses:

Śorācolī

(12) *hau choru khe dekhā*

<i>hau</i>	<i>choru</i>	<i>khe</i>	<i>dekh-ā</i>
1.SG.DIR	boy	ACC	see-PERF.M.SG
'I see a boy.' ⁶⁵			

(13) *seo mu dekhā*

<i>seo</i>	<i>mu</i>	<i>dekh-ā</i>
3.SG.M.DIR	1.SG.OBL	see-PERF.M.SG
'He sees me.' ⁶⁶		

It is interesting to point out that the form of the first personal singular pronoun occurring as an object of non-perfective sentences is very similar to the form of the same pronoun occurring as erga-

⁶² Adapted from Sharma 2003, 134.

⁶³ Adapted from Sharma 2003, 135.

⁶⁴ Adapted from Sharma 2003, 135.

⁶⁵ Adapted from Sharma 2003, 138.

⁶⁶ Adapted from Sharma 2003, 138.

tive subject. As we will see below, this is also typical for another Pahārī language, that is to say Baṅgāṇī. Consider the following example from Śorācolī language:

Śorācolī

- (14) *mui choru dekhā*
mui *choru* *dekh-ā*
 1.SG.ERG boy see-PERF.M.SG
 'I saw a boy.'⁶⁷

Also Baṅgāṇī, an Indo-Aryan language spoken in the so-called Baṅgāṇ region located in the Uttarakāśī district of Uttarakhand in the area between the Pabar and the Tons rivers, displays a marking pattern very similar to the above-mentioned Indo-Aryan Himalayan languages.⁶⁸ Indeed, in the presence of a perfective verb form, the Object-like argument of a transitive sentence is never followed by any case marker and thus occurs in its absolutive case: this is true for both pronouns and nouns.⁶⁹ In (15) the absolutive form *aū* of the 1st person singular pronoun is employed as the Subject-like argument of a non-ergative construction and in (16) the same form is also employed as the Object-like argument of an ergative construction, that is, in a transitive perfective construction:

Baṅgāṇī

- (15) *aū keś-keś deū gɔɾ.*
aū *keś-keś* *de-ū* *gɔɾ.*
 1.SG how-how go-PRES.1.SG home
 'How (can) I go home.'⁷⁰

⁶⁷ Adapted from Sharma 2003, 138.

⁶⁸ Baṅgāṇ is part of the western-most region of Gaṛhvāl, whose main borders are Himachal Pradesh, the tribal area of Jaunsar-Bawar and Tehri-Gaṛhvāl (cf. Balbirsingh 2015). Although Baṅgāṇī is spoken in the so-called main region of Gaṛhvāl, unlike Gaṛhvālī, it is not classified as a Central Pahārī language, but as a Western Pahārī language, included in the Himācalī language group (cf. Drocco 2016b, 71–73). In particular Zoller (2007) suggests to include Baṅgāṇī as part of what he calls the Satlaj-Tons group of languages and dialects. In the last few decades Baṅgāṇī has been a topic of controversy (for a summary see Zoller 1999, the personal website of Peter Edwin Hook at <http://www-personal.umich.edu/~pehook/bangani.html>, Cardona & Jain 2003, 25, and the recent comments by Hock (ed.) 2016, 9, note 2) concerning whether this language contains Indo-European but non-Indo-Aryan vocabulary (cf. Zoller 1989; Abbi 1997, 2000) or not (cf. Van Driem & Sharmā 1996, 1997).

⁶⁹ Cf. Zoller 2007, 99.

⁷⁰ Adapted from Zoller 2007, 118, sentence n. 85.

- (16) *aū tē khai- goᵛ oruai.*
aū *tē* *khai-* *go-ᵛ* *oru-ai.*
 1.SG.ABS then eat go–PERF.M.SG others–ERG
 ‘The others have got me.’⁷¹

The same is true for nouns. Indeed, the form of *Rām* occurring as a Subject-like argument of a non-ergative clause — in (17) a transitive non-perfective construction — or as an Object-like of an ergative clause — in (18) a transitive perfective construction — is, in both cases, the absolutive one (which coincides with the stem *Rām* without suffixes):

Baṅgāṇī

- (17) *Rām mū pītε.*
Rām *mū* *pītε.*
Rām(M) 1.SG.OBL hit–PRES.3.SG
 ‘Rām hits me.’⁷²
- (18) *taī Rām dekhᵛ?*
taī *Rām* *dekh-ᵛ?*
 2.SG(F).ERG *Rām*(M) see–PERF.M.SG
 ‘Did you see Rām?’

In transitive perfective sentences (i.e. in ergative constructions), we have already seen that the form of a pronoun occurring as the Subject-like argument is the ergative one, rather than the oblique. This is one example:

Baṅgāṇī

- (19) *muī riṣᵑᵛt khai- goi.*
muī *riṣᵑᵛt* *khai-* *go-i.*
 1.SG.ERG bribe eat- go–PERF.F.SG
 ‘I have taken a bribe.’⁷³

In non-perfective transitive sentences (that is in non-ergative constructions), on the other hand, if a pronoun occurs as an Object-like argument, its form is the oblique one, as illustrated by extract (20) where the 1st person singular pronoun is the Object-like argument of an imperative verb form:

⁷¹ Adapted from Zoller 2007, 120, sentence n. 106.

⁷² In the absence of explicit reference, the extract is drawn from the interviews conducted with mother-tongue speakers.

⁷³ Adapted from Zoller 2007, 117, sentence n. 63.

Baṅgāṇī

- (20) *mū* [...] *tu* *na* *khā*
mū [...] *tu* *na* *khā*
 1.SG.OBL 2.SG.ABS not eat.IMP
 ‘Please don’t eat me.’⁷⁴

The originality of *Baṅgāṇī*, with respect to other Western *Pahāṇī* languages, is that in the case of singular nouns the situation is different, because if they occur in the role of Object-like argument of a non-perfective construction their form is not the oblique, but the ergative one. See the example in (21) where *Rām*, as the Object-like argument of non-ergative clause, is in the same form *Rām-ei*, like when it occurs as the Subject-like argument of an ergative clause as in (22).

Baṅgāṇī

- (21) *Sītā Rāmei pite.*
Sītā Rām-ei *pit-ε.*
Sītā Rām-ERG hit-PRES.3.SG
 ‘Sita hits Ram.’
- (22) *Rāmei ek chithi likhi.*
Rām-ei *ek* *chithi* *likh-i.*
Rām-ERG one letter(F) write-PERF.F.SG
 ‘Ram wrote a letter.’

On the contrary, if plural nouns occur in the role of Object-like argument of a non-perfective construction their form is the oblique one, therefore not the ergative; see example in (23).

Baṅgāṇī

- (23) *nāne iū bākriū pitēṅ*
nān-ε *iū* *bakri-ū* *pit-ēṅ*
 boy(M)-ABS.PL 3.PL(proximal).OBL goat-OBL.PL hit-PRES.3.PL
 ‘The children hit these goats.’⁷⁵

Moreover, in (24) a plural noun, here a feminine noun, is in the oblique occurring, however, as the Subject-like argument of an ergative clause.

⁷⁴ Adapted from Zoller 2007, 116, sentence n. 57.

⁷⁵ Adapted from Zoller 2007, 115, sentence n. 37.

Baṅgānī

- (24) *tiūe rāṅiū kā bol-ᵛ [...]*
tiūe rāṅi-ū kā bol-ᵛ [...]
 3.PL(distal).ERG queen(F)-OBL.PL(=ERG) what say-PERF.M.SG
 ‘What did those queens say?’⁷⁶

Before we conclude it is interesting to point out that the feature here taken into consideration — the absence of dative/accusative marking in perfective sentences — is not found only in Kaśmīrī (and other Dardic languages) and Western Pahāṛī Languages, but also in some far northwestern languages as, for example, in the Pāśāī language. Indeed, also in this language, the Object-like argument is marked only in non-perfective tenses (cf. 25), while in perfective tenses, even if human/animate and definite, it always presents the direct case (cf. 26).

*Pāśāī*⁷⁷

- (25) *mālem bālokula ani*
mālem bālokul-a an-i
 teacher.DIR student-OBL.PL beat-3Object-indexing Pronominal Suffix
 ‘The teacher is beating the students’
- (26) *mālema bālokul anečīn*
mālem-a bālokul
 teacher.OBL.PL student.PL
an-eč-in
 beat-PERF(proximate)-3PL. Object-indexing Pronominal Suffix
 ‘The teachers beat the students’

The same is true not only for some Nuristani languages,⁷⁸ but also for some Iranian varieties very close to the Indo-Aryan family of languages, and in particular to the northwestern languages here taken into examination. For example, in Paṅtō strong pronouns distinguish direct and oblique case forms. For both pronouns and nouns, direct case forms are used for subjects in present tense sentences and for direct objects in past tense sentences. In past tense transitive sentences, the subject takes the oblique case form and the direct object takes the direct case form:

⁷⁶ Adapted from Zoller 2007, 115, sentence n. 37.

⁷⁷ Both examples adapted from Lehr 2014, 151-152.

⁷⁸ See, for example, Edelman 1983.

Paṣṭo

(27)	<i>tā zə wəlidəm</i>		
	<i>tā</i>	<i>zə</i>	<i>wəlid-əm</i>
	2SG.STRONG.OBL	1SG.STRONG.DIR	AOR see.PST-1SG
	'You saw me.' ⁷⁹		

The third person strong personal pronouns take the direct case form when serving as accusative arguments also in present tense sentences:

Paṣṭo

(28)	<i>tə day winé</i>		
	<i>tə</i>	<i>way</i>	<i>win-é</i>
	2SG.STRONG.DIR	3SG.M.STRONG.DIR	CONT-see.PRS-2SG
	'You see him.' ⁸⁰		

VI. CONCLUSION

We would like now to conclude with the following quotation from Masica:⁸¹

Lacking clearcut geographical units of the European type where dialectal variants can crystallize in semi-isolation, or long-withstanding political boundaries, the entire Indo-Aryan realm (except for Sinhalese) constitutes one enormous dialectal continuum, where continued contact inhibits such crystallization, and differentiated dialects continue to influence one another.

If Masica's statement is not wrong, it is quite possible, as demonstrated above by the linguistic distinctive traits common to Dardic, Western Pahāṛī languages and Baṅgāṇī and not shared by the neighbouring languages, to trace different linguistic-historical trajectories also for Indo-Aryan languages. The scope of this paper was to depict – following Zoller but with a new example of a distinctive linguistic trait – a north-western trajectory extending from Nuristani in northwest South Asia to Baṅgāṇī in north-western Uttarakhand. As has been shown, this trajectory is recognizable thanks only to an in-depth analysis of the South Asian linguistic area.

⁷⁹ Adapted from David 2014, 162.

⁸⁰ Adapted from David 2014, 163.

⁸¹ Masica 1991, 25.

Bibliography

- Abbi, A.
1997 "Debate on archaism of some select Bangani words," *Indian Linguistics*, 58, 1–14.
2000 "Redundancies and restructuring in Bangani syntax: a case of language contact in Western Himalaya," *International Journal of Dravidian Linguistics*, 25(1), 47–56.
- Adhikary, S. M.
1988 *The Khaśa Kingdom: A Trans-Himalayan Empire of the Middle-Age*, Jaipur–New Delhi.
- Bailey, T. G.
1905 *Dialects of the Simla Hills*, New Delhi.
1908 *The languages of the Northern Himalayas being studies in the grammar of twenty-six Himalayan dialects*, London.
1915 *Linguistic Studies from the Himalayas. Beinhg Studies in the Grammar of Fifteen Himalayas Dialects*, London.
- Balbirsingh, R.
2015 "General Introduction" in Uma Bhatt & Shekar Pathak (eds.), *The Languages of Uttarakhand. The People's Linguistic Survey of India, Volume Thirty, Part II*. New Delhi, 179–192.
- Bendix, E. H.
1974 "Indo-Aryan and Tibeto-Burman Contact as seen through Nepali and Newari verb tenses" in Southworth, F. C. & Apte, M. L. (eds.), *Contact and Convergence in South Asian Languages*, 42–59.
- Bickel, B.
2004 "The syntax of experiencers in the Himalayas" in Peri Bhaskararao & Subbarao Venkata (eds.), *Non-nominative Subjects: Volume 1*, Amsterdam, 77–112.
- Cardona, G. and Jain, Dh.
2003 "General Introduction" in George Cardona & Dhanesh Jain (eds.), *The Indo-Aryan Languages*, London, 538–580.
- Chatterji, S. K.
1926 *The Origin and development of the Bengali Language*, London.
- David, A. B.
2014 *Descriptive Grammar of Pashto and its Dialects*, Berlin–Boston.
- Degener, A.
1998 *Die Sprache von Nisheygram im afghanischen Hindukusch*, Wiesbaden.
2002 "The Nuristani Languages" in Nicholas Sims-Williams (ed.), *Indo Iranian Languages and Peoples*, The British Academy, Oxford University Press.

- Donohue, M.
2012 “Studying Contact without Detailed Studies of the Languages Involved: A Non-Philological Approach to Language Contact,” *Proceedings of the Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, 38, 92–119.
- Drocco, A.
2008 *L’ergatività in hindi. Studio diacronico del processo di diffusione della posposizione ‘ne’*, Alessandria.
2016a “First Results of a Linguistic Fieldwork on Baṅgāṇī,” *International Journal of Language and Linguistics*, 3(3), 108–114.
2016b “Some preliminary observations on Baṅgāṇī pronominal and nominal declension,” *Linguistica e Filologia*, 36, 69–98.
in press “Inventory of Baṅgāṇī postpositions: their form, their function”.
- Edelmann, D. I.
1983 *The Dardic and Nuristani languages*, Moscow.
- Filimonova, E.
2005 “The noun phrase hierarchy and relational marking: Problems and counterevidence,” *Linguistic Typology*, 9(1): 77–113.
- Fussman, G.
1972 *Atlas linguistique des parlers Dardes et Kafirs. I. Cartes, II. Commentaire*, École Française d’Extrême-Orient.
1989 “Gāndhārī écrite, Gāndhārī parlée” in Caillat, C. (édité par), *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, Paris, 432–501.
- Grierson, G. A.
1916 *Linguistic Survey of India, Vol. IX, Part IV: Specimens of the Pahāṛī Languages and Gujūrī*, Calcutta.
- Hendriksen, H.
1976-86 *Himachali Studies. I. Vocabulary, II. Texts, III. Grammar*. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Meddelelser, 48, 3, København.
- Hock, H. H.
2016 (ed.), “The languages, their histories, and their genetic classification” in Hans Henrich Hock & Elena Bashir (eds.), *The Languages and Linguistics of South Asia. A Comprehensive Guide*, Berlin–Boston, 9–239.
- Jettmar, Karl.
1975 *Die Religionen des Hindukusch. Mit Beiträgen von Schuyler Jones und Max Klimburg*, Stuttgart.
- Joshi, M. P.
2010 “On the Origin of the Neo Indo-Aryan Pahāḍī language of Uttarakhand and Western Nepal Himalaya,” *Lingua Posnaniensis*, LII (2), 51–65.

- Joshi, M. and Negi, V. S.
1994 "Was there a Central Pahari? An Appraisal of Grierson's Classification of Three Pahari Language Groups" in Joshi Maheshwar P., Fanger Allen C., Brown Charles W. (eds.), *Himalaya: Past and Present*, Almora, Vol. III, pp. 259–274.
- Jouanne, Th.
2014 *A Preliminary Analysis of the Phonological System of the Western Pahārī Language of Kvār*. MA thesis, University of Oslo.
- Klaiman, M. H.
1987 "Mechanisms of ergativity in South Asia," *Lingua*, 71: 61–102.
- LaPolla, R. J.
2001 "The Role of Migration and Language Contact in the Development of the Sino-Tibetan Language Family" in Dixon, R. M. W. & Aikhenvald, A Y. (eds.), *Areal Diffusion and Genetic Inheritance: Case Studies in Language Change*, Oxford, 225–254.
2008 "Language Contact and Language Change in the History of the Sino-Tibetan Languages" in *The Harmony of civilizations and prosperity for all: diversity in the development of human civilizations* (Selected papers from the Beijing Forum, Peking University and Great Hall of the People, Beijing, 2–4 November, 2007), ed. by the Academic Steering Committee of the Beijing Forum, Peking University, Beijing, 144–162.
- Lecomte-Tilouine, M.
2009a "Reflections on Kingship, Mediumism and Territory in the Central Himalayas" in Lecomte-Tilouine, Marie (ed.), *Bards and mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms*, Almora, 11–25.
2009b "The Panchakoshi of Dullu: the Fire Frame of the Malla Imperial Capital" in Lecomte-Tilouine, Marie (ed.), *Bards and mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms*, Almora, 253–276.
- Lehr, R.
2014 *A descriptive grammar of Pashai: The language and speech of a community of Darrai Nur*. Phd dissertation, University of Chicago.
- Liljegren, H.
2014 "A survey of alignment features in the Greater Hindukush with special references to Indo-Aryan" in Suihkonen, P. & Whaley, L. J. (eds.), *On Diversity and Complexity of Languages Spoken in Europe and Central Asia*, Amsterdam.
- Masica, C. P.
1991 *The Indo-Aryan languages*, Cambridge.
- Montaut, A.
2016 "Grammaticalization in Hindi and its dialects. Verb, adpositions". Paper presented at the Symposium *Areal patterns of grammaticalization*

- and cross-linguistic variation in grammaticalization scenarios*, Johannes Gutenberg Universität Mainz, 12–14 March, 2015. Organizers: Walter Bisang, An drej Malchukov.
- 2018 “The rise of differential object marking in Hindi and related languages” in Seržant, Ilja A. & Witzlack-Makarevich, Alena (eds.), *Diachrony of differential argument marking*, Berlin, 281–313.
- Morgenstierne, G.
- 1932 *Report on a linguistic mission to North-Western India*, Oslo.
- 1947 “Metathesis of liquids in Dardic” in *Festskrift til Prof. Olaf Broch på hans 80-Årsdag* (Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps Akademi i Oslo, II. Historisk-Filosofisk Klasse, 2), 145–154.
- 1961 “Dardic and Kāfir languages” in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. 2, Fasc. 25. Leiden. 28
- Noonan, M.
- 2003 “Recent language contact in the Nepal Himalaya” in David Bradley, Randy LaPolla, Boyd Michailovsky and Graham Thurgood (eds.), *Language variation: papers on variation and change in the Sinosphere and in the Indosphere in honour of James A. Matisoff*, Canberra, 65–88.
- 2008 “Contact-induced change: the case of the Tamangic languages” in Peter Siemund and Noemi Kintana (eds.), *Language contact and Contact languages*, Amsterdam, 81–106.
- 2010 “Genetic Classification and Language Contact” in Raymond Hickey (ed.) *The Handbook of Language contact*, Wiley Blackwell, 48–67.
- Riccardi, Th.
- 2003 “Nepali” in George Cardona & Dhanesh Jain (eds.), *The Indo-Aryan Languages*, London, 538–580.
- Salomon, R.
- 2002 “Gandhari and its Relationships with Other Indo-Aryan Languages in Light of Newly Discovered Kharosthi Manuscripts” in Sims-Williams, N. (ed.), *Indo-Iranian Languages and Peoples. Proceedings of the British Academy*, vol. 116. Oxford, 119–134
- Sharma, D. D.
- 1980 *A study of Loan words in Central Pahāri*, P. U. Chandigarh.
- 1981 “Dardic elements in Central Pahari,” *Vishveshwaranand Indological Journal* 18:105–119.
- 1983 *Linguistic History of Uttarakhand*. (Vishveshwaranand Indological Series, 77), Hoshiarpur.
- Sharma, J. Ch.
- 2003 “Ergativity in Western Pahari Languages” in Kansakar, Tej Ratna & Turin, Mark (eds.), *Themes in Himalayan Languages and Linguistics*, Heidelberg, 131–143.
- Southworth, F. C.
- 2005 *Linguistic Archaeology of South Asia*, London–New York.

- Stroński, K.
2011 *Synchronic and diachronic aspects of ergativity in Indo-Aryan*, Poznań.
- Turner, R. L.
1962–66 *A comparative dictionary of Indo-Aryan languages*, London.
- Van Driem, G. and S. R. Sharma
1996 “In Search of Kentum Indo-Europeans in the Himalayas,” *Indogermanische Forschungen*, 101, 107–146.
1997 “Some Grammatical Observations on Baṅgāṇī,” *Indogermanisch Forschungen*, 102, 179–198.
- Varma, S.
1938 “The dialects of the Khaśālī group,” *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*, 4, 1–65.
- Verbeke, S.
2013 *Alignment and Ergativity in New Indo-Aryan Languages*, Berlin–Boston.
2018 *Argument Structure in Kashmiri. Form and Function of Pronominal Suffixation*. Leiden–Boston.
- Vogel, J. Ph.
1911 *Antiquities of Chamba State (part 1)*, Calcutta.
- Wali, K. & Koul, O. N.
1997 *Kashmiri. A cognitive-descriptive grammar*, London–New York.
- Zoller, C. P.
1989 “Bericht über grammatische Archaismen im Bangani,” *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 50, 159–218.
1997 “The Grammar of Poetics: on some linguistic techniques in an oral epic from the Garhwal Himalayas” in Abbi, A. (ed.), *Languages of Tribal and Indigenous Peoples of India. The Ethnic Space*, New Delhi, 153–167.
1999 “In search of excellence in the Himalayas,” *Studien zur Indologie und Iranistik*, 22, 251–310.
2005 *A Grammar and Dictionary of Indus Kohistani. Volume 1: Dictionary*, Berlin–Boston
2007 “Is Bangani a V2 language?,” *European Bulletin of Himalayan Research*, 31, 83–143.
2009 “Genitive marking of subjects in West Pahari,” *Acta Orientalia* 69, 121–151.
2011a “Bangani” (in Russian) in G. A. Zograph, T. I. Oranskaia, L. I. Kulikov, P. K. Pandey (eds.), *Languages of the world: The New Indo-Aryan languages* (Jazyki mira: novye indoarijskie jazyki). Moscow, 219–261.
2011b “Pahari” (in Russian) in G. A. Zograph, T. I. Oranskaia, L. I. Kulikov, P. K. Pandey (eds.), *Languages of the world: The New Indo-Aryan languages* (Jazyki mira: novye indoarijskie jazyki). Moscow, 195–218.
2015 *Die Paṇḍuan: Ein mündliches Mahābhārata-Epos aus dem Garhwal-Himalaya*, Harrassowitz Verlag.
2016 “Outer and Inner Indo-Aryan, and northern India as an ancient linguistic area,” *Acta Orientalia*, 77, 71–132.

*The Sisters of Pho lha nas
Preliminary Remarks on Two Women and Their
Links to the 'Ba' ra ba Bka' brgyud Tradition*

MARLENE ERSCHBAMER

ABSTRACT

In Tibetan Buddhism still little is known about the lives and impacts of women, even though they surely influenced Tibetan society. This paper intends to provide some preliminary remarks on the historical role played by two sisters of the ruler Pho lha nas Bsod nam stobs rgyal (1689–1747), namely Padma chos 'dzin and Padma chos 'dzoms (d .1748), who were two nuns that resided at Dkar ye in Mang yul skyid grong. According to the hagiographic literature, these women were closely related to O rgyan Ngag dbang ye shes (1700–1760), an important master of the 'Ba' ra ba Bka' brgyud tradition, and not only acted as generous sponsors but were also responsible for editing an old tantric collection, *Collected Tantras of the Early Translation Period* (*Snga 'gyur kyi rgyud 'bum or Rnying ma rgyud 'bum*), at Dkar ye in the beginning of the 1740s. Today, this collection is better known as “Rig 'dzin Tshe dbang nor bu (Waddell) Edition” and it is housed in the British library. What follows is a brief overview of the data at our disposal for reconstructing the history of these two remarkable female personages.

The lives, virtuous deeds, and teachings of Tibetan Buddhist masters are well known within the Tibetan religious history. However, little is known about the historical roles of women, their activities, and their impact on the communities or on their masters. Many texts dealing with Buddhist masters are preserved, but the portrayal and representation of women in this context is merely a side issue. Thus the existing information at our disposal to reconstruct their histories is rare. As Geshe Lhakdor pointed out:

Tibetan women have played an essential, unparalleled and exemplary role in shaping the contours of Tibetan civilization and in the preservation of Tibetan race, language, culture and religion. However, though women's studies in general have made major progress in recent decade, the study of Tibetan women has not made a similar stride, due partly to lack of literature and historical sources on Tibetan women [...].¹

This paucity of information can also be observed within the 'Ba' ra ba Bka' brgyud tradition: Women have played a role, but surely not a decisive one, and they have influenced their masters. Scattered references to the lives, the roles, and the impact of women are to be found in various texts of 'Ba' ra ba masters. So far, however, the issue of women as relevant religious figures and historical personages within the 'Ba ra ba Bka' brgyud tradition remains to be explored fully.

The reader should bear in mind that this preliminary study is based on descriptions gathered from hagiographies of men, wherein women played a passive role. Therefore, if women are mentioned, they are often called "daughter of," "sister of," or "consort of" and this might be problematic in getting a comprehensive image of their lives. Nevertheless, this study seeks to improve the understanding of the roles and impacts of women within the 'Ba' ra ba tradition of Tibetan Buddhism by exemplarily portraying the lives of two nuns, namely Padma chos 'dzin, also known as Lha btsun 'gyur med chos 'dzin, and Padma chos 'dzoms (d.1748). Both were sisters of the ruler Pho lha nas bsod nams stobs rgyal (1689–1747) and disciples of the 'Ba' ra ba master O rgyan Ngag dbang ye shes (1700–1760).

O rgyan Ngag dbang ye shes was an important master of the 'Ba' ra ba transmission lineage. He mainly practiced in Skyid

¹ Geshe Lhakdor 2014, v.

grong, but also stayed at the main seat of the 'Ba' ra ba tradition, at 'Ba' ra brag in the Shangs valley, which is the main seat of the 'Ba' ra ba tradition. There he acted as resident teacher for various years and where he was responsible for different renovation works.² Furthermore, he published the collected writings of Rje 'Ba' ra ba, who is founding father of the eponymous tradition, along with a catalogue (*dkar chag*).³

The 'Ba' ra ba Bka' brgyud tradition, one sub-branch of the 'Brug pa Bka' brgyud pa, derives its name from 'Ba' ra brag, a place lying about 30km northeast of Gzhis ka rtse in the Shangs valley, where the founding father of this tradition, 'Ba' ra ba Rgyal mtshan dpal bzang po (1310–1391), had been born. He was a great luminary of his time and an authoritative Tibetan compiler. For example, he composed a verse exegesis of the complete Buddhist thought along with many commentaries and supplementary writings. The most important teachings within the 'Ba' ra ba tradition are the Mountain Dharma Trilogy or Trilogy of Hermit Teachings (*Ri chos skor gsum*) by Yang dgon pa (1213–1256/8), liturgical texts focusing on Chakrasaṃvara, and the verse exegesis of central Buddhist thought by Rje 'Ba' ra ba, called the Boat [towards] Liberation Trilogy or Boat [by which one enters the] Liberation Trilogy (*Thar gru skor gsum*). Besides these, also worth mentioning are the doctrines of the Great Seal (*Phyag rgya chen po*) and the Six Doctrines of Nāropa (*Na ro chos drug*).⁴

Different incarnation lineages arose within the 'Ba' ra ba tradition. The most important ones are of the those of the founding father 'Ba' ra ba Rgyal mtshan dpal bzang po and of the great perfect one (*Grub thob chen po*) Dkon mchog rgyal mtshan (1601–1687). The incarnation lineage of 'Ba' ra ba Rgyal mtshan dpal

² See Erschbamer 2017, 140, 172–173.

³ The collected writings of Rje 'Ba' ra ba, named *Rje 'Ba' ra ba chen po rgyal mtshan dpal bzang gi bka' 'bum*, were reproduced in fourteen volumes in 1970; see *Bka' 'bum* and Erschbamer 2017, 51.

⁴ *The Mountain Dharma Trilogy*, a guidebook for hermits, was written by the great *yogin* Yang dgon pa and was passed from one generation to the next, from master to disciple. The 'Ba' ra ba master O rgyan Ngag dbang ye shes collected and edited the liturgical texts along with those focusing on Chakrasaṃvara according to the 'Ba' ra ba tradition. In 1980, this collection was published in *'Ba' ra dkar brgyud kyi chos spyod*. For further reading on *Boat [towards] Liberation Trilogy (Thar gru skor gsum)* by Rje 'Ba' ra ba, see Erschbamer 2017, 7–9, 57–60 and 2019, 195–198.

bzang, known as 'Ba' ra ba sprul sku, had its main seat in the monastery Don grub sdings at 'Ba' ra brag in the Shangs valley. This lineage can be traced back to the late seventeenth century.

Nearly at the same time, another incarnation lineage, called Bka' brgyud sprul sku, has appeared, which is a lineage going back to Dkon mchog rgyal mtshan, with its main seat in the monastery Bka' brgyud dgon gсар in the Chumbi valley.⁵ Additionally, two further incarnation lineages within the 'Ba' ra ba tradition are still existing: the lineage of the Grum pa sprul sku and Sprin zam sprul sku.⁶ A peculiarity is that the Bka' brgyud sprul sku was a tantric monk, and thus he was married and had his own family outside the monastery. However, also other members of the 'Ba' ra ba tradition had a female consort.

From 'Ba' ra brag, the 'Ba' ra ba teachings spread to present day Bhutan, across Tibet, later on to present day Sikkim, an Indian state in the Himalayas, and more recently to Himachal Pradesh in Northern India. This tradition is still being kept alive and the 'Ba' ra ba teachings are still being practiced in Northern India, namely in Himachal Pradesh and in Sikkim.⁷

During the sixteenth century, Nam mkha' rdo rje (1486–1553), native of Mang yul Gung thang, brought the 'Ba' ra ba teachings from 'Ba' ra brag to Skyid grong. He spent his last years in the monastery of Grwa phu chos gling, also known as Bkra shis chos gling, in the village Grwa. This monastery became the main seat of the 'Ba' ra ba tradition in Skyid grong. The members of the 'Jam dpal gling pa family became his benefactors, and they promoted and transmitted the 'Ba' ra ba teachings in Skyid grong. Later on, many renowned 'Ba' ra ba masters were born into this family. One of them was O rgyan Ngag dbang ye shes.⁸

⁵ The late Bka' brgyud sprul sku passed away in Sikkim in 2007; see Erschbamer 2017, 167. For further reading on Dkon mchog rgyal mtshan and the main seat of the Bka' brgyud sprul sku, the monastery Bka' brgyud dgon gсар, see Erschbamer 2013, 2014, 2016, and 2017, 141–167, 188–194.

⁶ For some preliminary remarks on the Grum pa sprul sku, see Erschbamer 2017, 175. Further studies on these particular two incarnation lineages are planned.

⁷ For further reading on the spreading of the 'Ba' ra ba tradition, see Erschbamer 2017.

⁸ For further reading on the 'Ba' ra ba tradition in Skyid grong, see Ehrhard 2000 and Erschbamer 2017, 177–183.

It is remarkable that in the hagiography of O rgyan Ngag dbang ye shes, two nuns and disciples were frequently mentioned: Padma chos 'dzin and Padma chos 'dzoms. This is noteworthy since women were seldom, if ever, paid attention in other hagiographies of the 'Ba' ra ba tradition. As Gyatso *et alii* observe: *Indeed women are rarely discussed in historical writing at all, except for the briefest mention of someone's mother, or consort, who not infrequently is nameless or referred to only elliptically.*⁹ When I first started researching on this subject, I have assumed that the hagiography of O rgyan Ngag dbang ye shes, entitled *Rje btsun bla ma dam pa rdo rje 'chang kun mkhyen o rgyan ngag dbang ye shes dpal bzang po'i rnam thar dpag bsam ljon shing*,¹⁰ refers to a single woman when talking about Rje btsun ma or Rje btsun chen mo. But soon it became clear that two sisters are meant:¹¹

(a) Different encounters between Rje btsun ma and the 'Ba' ra ba master O rgyan Ngag dbang ye shes are mentioned in his hagiography. Then, in 1748, one Rje btsun chen mo passed away in Dkar ye, which was the main residence of the two sisters in Mang yul skyid grong and practice centre of the Northern treasures tradition (*byang gter*). But in 1751, O rgyan Ngag dbang ye shes travelled once more to Dkar ye, where he gave teachings to the community and among others to Rje btsun sku mched.¹²

(b) The hagiography contains a list of disciples of O rgyan Ngag dbang ye shes and speaks about two sisters from Dkar ye (Dkar ye'i Rje btsun ma mched gnyis). This is the sole passage in the hagiography that clearly indicates that two reverend sisters resided in the monastery of Dkar ye.¹³

(c) As mentioned before, one of the Rje btsun chen mo, passed away in 1748. Since an edition of the collected writings of Kaḥ thog Rig 'dzin Tshe dbang nor bu (1698-755) can be ascribed to Padma chos 'dzin, this must be one and the other Rje btsun chen mo. The latter who completed this task soon after her teacher has passed away in 1755.¹⁴

⁹ Gyatso–Havnevik 2005,8.

¹⁰ The hagiography of O rgyan Ngag dbang ye shes was reproduced twice: in 1970, in *Gser phreng/a* Vol. III, 379–646 and in 2010, in *Gser phreng/b* Vol. 28, 381–648. For two shorter biographical notes, consult *Gtam tshogs*, 56–65 and *Legs bshad nor bu'i gter mdzod*, 204–208; for some notes in western languages, see Ehrhard 2009, 199 n. 31, 2012 and Erschbamer 2016, 454–456, 2017, 140.

¹¹ The question whether Padma chos 'dzin and Padma chos 'dzoms are two different persons or if both spellings name the same woman was first raised by Ehrhard 2012, 236.

¹² See *Gser phreng/a* Vol. III, 553.3–4.

¹³ See *Gser phreng/a* Vol. III, 606.2–3 and *Legs bshad nor bu'i gter mdzod*, 207.16.

¹⁴ See *Kaḥ thog rig 'dzin tshe dbang nor bu'i bka' 'bum* Vol. 1, 3.24–27: *Sku dngos bzhuḡ pa'i dus na sni zhu mi lhod cing mya ngan las 'da' ba'i tshe na'ang dad dam mchog tu dge ba*

(d) In 1789, the minister Dga' bzhi Paṅḍita (b.1760), also known as Rdo ring Bstan 'dzin dpal 'byor, visited Dkar ye and described the site as residence of the two reverend nuns from the family of the ruler Pho lha ba.¹⁵

The two sisters, who were also referred to as Rje btsun sku mched or Rje btsun mched gnyis, are mentioned in several passages of the hagiography of O rgyan Ngag dbang ye shes, this is rather unusual since women are usually not mentioned this many times in a master's hagiography, they are referred to as reverend nuns or practitioners (*rje btsun*)¹⁶ and, even more, they are entitled as great reverend nuns or practitioners (*rje btsun chen mo*) in other text passages.¹⁷ As Willis states in context of nuns within Tibetan Buddhism: *The titles "Jetsun" (rje btsun) and "Rinpoche" are honorific ones, reserved for Tibet's most accomplished and treasured teachers.*¹⁸

Consequently, the two sisters were regarded as noteworthy women of their time. This raises another question: Which passages of their lives and which encounters with O rgyan Ngag dbang ye shes were deemed as important enough so as to include them in his hagiography. Unfortunately, up to the passing away of Padma chos 'dzoms in 1748, it is not possible to distinguish between the two sisters the provided information is referring to, since both are equally called Rje btsun chen mo.

However, in the history of the hermitage Dkar ye, *Dkar ye dngos grub mtsho gling gi gnas bshad lo rgyus*, written by the Brag dkar rta so sprul sku Chos kyi dbang phyug (1755–1837), it is indicated that Padma chos 'dzin, reverend nun and sister of Pho lha nas (1689–1747), fled along with her teacher the Rnying ma master Grub dbang O rgyan bstan 'phel, also known as Shangs pa ras chen (d.1732), from the Dzungars and, subsequently, went to the hermitage Dkar ye in Mang yul skyid grong near to the border with

lha btsun 'gyur med chos 'dzin nam padma chos 'dzin zhes mi dbang pho la bsod nams stobs rgyas kyi sku sring du gyur ba'i rang byung gi mal 'byor ma chen mo des bla ma'i dgongs rdzogs la dmigs te | gsung 'bum cha tshang ba bsuds te yi ger bkod.

¹⁵ *Zol med glam gyi rol mo* 522.16–17: *Mi dbang pho lha ba'i sku rgyud dkar ye rje btsun ma rnam gnyis kyi gdan sa.* See also Ehrhard 2004, 417, n. 185.

¹⁶ See *Gser phreng/a* Vol. III, 477.4–6, 481.3, 483.1, 521.5, 535.4.

¹⁷ See *Gser phreng/a* Vol. III, 483.3, 484.3, 534.6, 541.2–3. Additionally, Padma chos 'dzin is called Rnal 'byor ma chen mo in *Kaḥ thog rig 'dzin tshab dbang nor bu'i bka' 'bum* Vol. 1, 3.26.

¹⁸ Willis 2014, 91–92.

Nepal in 1717.¹⁹ The Dzungars followed the Dalai Lama, and thus the Dge lugs tradition, and they behaved in a hostile manner towards other traditions. Moreover, they were feared since they were responsible for religious persecution in Tibet and attacked monasteries mainly those belonging to the Rnying ma tradition. As Schaik stated: *Nyingma abbots [...] were executed. The Nyingma monasteries, though politically no threat, were attacked for their acceptance of lamas who were not monks and for their use of fierce magical rituals.*²⁰

However, Dkar ye, which was situated at some distance from the war arena, and thus offered shelter to Padma chos 'dzin and her teacher Shangs pa ras chen during that unsteady time.²¹

At that time, troops of the Dzungars, those who wished to perform evil, arrived in Tibet. [They] especially hated the teachings of the secret essence and those holding on to that [teachings, i.e. the Rnying ma tradition]. As [they] commenced conquering those people by destroying [them], Grub dbang Rin po che [i.e. Shangs pa ras chen] and Rje btsun [i.e. Padma chos 'dzin or both sisters] came in this direction [i.e. Dkar ye, near the border to Nepal]. Afterwards, Dkar ye became [their] residence and [they] stayed [there].²²

The 'Ba' ra ba master O rgyan Ngag dbang ye shes was often invited to Dkar ye by Rje btsun chen mo. For example, he partook in different consecration ceremonies, celebrated consecrations of golden statues and reliquary shrines, and bestowed the community with different teachings. This is not surprising, since Grwa phu chos gling, the main residence of O rgyan Ngag dbang ye shes, was situated in the vicinity of Dkar ye and, more importantly, the 'Ba' ra ba master O rgyan Ngag dbang ye shes was regarded as great master of his time. Moreover, Kaḥ thog Rig 'dzin Tshe dbang nor

¹⁹ Shangs pa ras chen, disciple of Rig 'dzin Gter bdag gling pa (1646–1714), acted as spiritual preceptor of Pho lha nas. Interestingly, the nun who first arrived at Dkar ye along with her teacher, Shangs pa ras chen, was named Padma chos 'dzoms by the Brag dkar rta so sprul sku Chos kyi dbang phyug in other sources, see Ehrhard 2004, 378, n. 111.

²⁰ Schaik 2011, 139.

²¹ According to Ehrhard 2012, 233, also other members of the ruler's family took shelter at Dkar ye, so probably Padma chos 'dzoms travelled along with her sister Padma chos 'dzin.

²² *Dkar ye dngos sgrub mtsho gling*, 587.4–588.1: *De dus bod yul du log smon can jun gar ba'i dmag dpung lhags pas gsang chen snying po'i bstan dang de 'dzin rnam la lhag par sdang bas rmeḡ med du bcom par brtsam pa'i tshe grub dbang rin po che nyid dang rje btsun drung bcas phyogs 'dir byon nas dkar ye nyid du gdan chags te bzhuḡs.*

bu named him the greatest learned and accomplished master in Mang yul, besides to Gnas ram pa Byams pa phun tshogs (1503–1581), also known as Gnas rab 'byams pa, by Kaḥ thog Rig 'dzin Tshe dbang nor bu.²³

As Shangs pa ras chen, the main teacher of Padma chos 'dzin, passed away in 1732, O rgyan Ngag dbang ye shes was requested to perform the funeral rites.

As Grub pa'i dbang phyug Shangs pa ras chen passed away, [O rgyan Ngag dbang ye shes] went to Dkar ye. The [deceased master] had been a disciple of Gter bdag gling pa and had functioned as spiritual advisor for Mi dbang chos rgyal chen po [i.e. Pho lha nas]. Therefore, [O rgyan Ngag dbang ye shes] made offerings at the funeral service and performed sādhana ceremonies.²⁴

In the following years, O rgyan Ngag dbang ye shes was asked to perform various rituals for the government, for example, he received an order to perform sorcery (*zor*) in Shangs gnam gling rdzong in 1734–1735. Since he performed the rituals successfully, the government, along with the ruler Pho lha nas, were blessed and, subsequently, a *Yon mchod* relationship was established between Pho lha nas and O rgyan Ngag dbang ye shes.²⁵ It is noteworthy that Rje btsun chen mo, sister(s) of Pho lha nas, occasionally acted as bearer(s) of the brother's orders. For example, Rje btsun chen mo asked O rgyan Ngag dbang ye shes to renovate the temples of Byams sprin and the temple of 'Phags pa Rje btsun chen mo.²⁶

Additionally, Padma chos 'dzin (either one or both sisters) acted as editor of an old tantric collection, the *Collected Tantras of the Early Translation Period* (*Snga 'gyur kyi rgyud 'bum* or *Rnying ma rgyud 'bum*), at Dkar ye, during the first years of the 1740s. On that occasion, the 'Ba' ra ba master O rgyan Ngag dbang ye shes was invited to Dkar ye, where he participated in the rituals that were

²³ See *Gser phreng/a* Vol. III, 604.2.

²⁴ *Gser phreng/a* Vol. III, 477.3–4: *Grub pa'i dbang phyug shangs pa ras chen sku gshegs pas dkar yer chibs bskyod | 'di ni chos rgyal gter bdag gling pa'i zhal slob mi dbang chos rgyal chen po'i dbu blar gyur pas dgongs rdzogs kyi mchod 'bul dang | sgrub mchod mams mdzad.*

²⁵ See *Gser phreng/a* Vol. III, 496.1–498.1 and *Legs bshad nor bu'i gter mdzod*, 208.3–5.

²⁶ See *Gser phreng/a* Vol. III, 534.6–536.1.

performed at the beginning and the end of such a project. He also supervised this project from his main residence Grwa phu chos gling.²⁷ In this context, Padma chos 'dzin has been described as female Bodhisattva.²⁸

In the following years, work was done. For example, one nun of Padma chos 'dzin's entourage sponsored a statue of Buddha Śākyamuni for the new assembly hall and mural paintings were made in Dkar ye in 1744. O rgyan Ngag dbang ye shes emphasised Rje btsun chen mo (either one or both sisters) as generous sponsor(s).²⁹ Later on, as one of the sisters, Padma chos 'dzoms, had passed away in 1748, O rgyan Ngag dbang ye shes travelled to Dkar ye and performed the necessary funeral rites.³⁰ As indicated earlier, this 'Ba' ra ba master returned to Dkar ye in 1751 to give teachings to the community that was headed by Rje btsun alias Padma chos 'dzin, who, as mentioned earlier, was also responsible for editing of the collected writings of Kaḥ thog Rig 'dzin Tshe dbang nor bu (1698–1755) in 1755.³¹

To sum up, Padma chos 'dzin and Padma chos 'dzoms were two sisters of the ruler Pho lha nas and nuns from a noble aristocratic family that resided at Dkar ye. Both held close contact to Rnying

²⁷ See *Dkar ye dngos sgrub mtsho gling*, 590.2–591.4, *Gser phreng/a* Vol. III, 525.2–4, and Ehrhard 2012, 234.

²⁸ See Ehrhard 2013, 401. Consult this article also for further references on the Rnying ma rgyud 'bum; for a more recent study see Almogi 2016. This particular collection is now housed in the British library and is better known as “Rig 'dzin Tshe dbang nor bu (Waddell) Edition”. The name derives from the fact that Rig 'dzin Tshe dbang nor bu is depicted on each volume in sitting posture; see *Kaḥ thog rig 'dzin tshe dbang nor bu'i bka' bum* Vol. 1, 3.27–4.5, Cantwell 2002, 360, and Ehrhard 2012, 231–232. Kaḥ thog Rig 'dzin Tshe dbang nor bu was important for various members of the 'Ba' ra ba Bka' bgyud tradition, for example, he had a close relationship with O rgyan Ngag dbang ye shes, which follows from his hagiography; see, for example, *Gser phreng/a* Vol. III, 423.6–428.6, 502.3 6. Additionally, Blo gros chos 'phel (1665–1728), father of O rgyan Ngag dbang ye shes, met Kaḥ thog Rig 'dzin Tshe dbang nor bu and provided him with different teachings; see *Gser phreng/a* Vol. III, 270.4–271.2. Besides that, Sngag 'chang chen po Shes rab 'byung gnas (d.1768), son of Blo gros chos 'phel and younger brother of O rgyan Ngag dbang ye shes, gathered the literary works of Kaḥ thog Rig 'dzin Tshe dbang nor bu and divided them into twelve sections in his residence in Grwa; see *Kaḥ thog rig 'dzin tshe dbang nor bu'i bka' bum* Vol. 1, 2.17–3.6.

²⁹ See *Gser phreng/a* Vol. III, 526.2–528.1.

³⁰ See *Gser phreng/a* Vol. III, 541.2–541.5.

³¹ Cf. n. 14.

ma masters such as to Shangs pa ras chen and Kaḥ thog Rig 'dzin Tshe dbang nor bu. But they also had a close relationship to the 'Ba' ra ba master O rgyan Ngag dbang ye shes, in whose hagiography they are mentioned repeatedly. This is unusual for an accomplished master's hagiography. At least, in other hagiographies of the 'Ba' ra ba tradition, no other women are referred to as often as Padma chos 'dzin and Padma chos 'dzoms.

Bibliography

Primary Sources

- Tshe dbang norbu, Kaḥ thog Rig 'dzin (1698–1755)
2006 *Kaḥ thog rig 'dzin tshe dbang nor bu'i bka' 'bum*, Beijing.
- Chos kyi dbang phyug, Brag dkar rta so sprul sku (1775–1837)
1980 “Dkar ye dngos sgrub mtsho gling gi gnas bshad lo rgyus ngang pa'i rgyal po'i mgrin glu,” in *Kun mkhyen brag dkar ba chos kyi dbang phyug mchog gi gsung 'bum*, Vol. 12, Kathmandu.
- Rgyal mtshan dpal bzang po, 'Ba' ra ba (1310–1391)
1970 *Rje 'ba' ra ba chen po rgyal mtshan dpal bzang gi bka' 'bum: A Tibetan Encyclopedia of Buddhist Scholasticism. The Collected Writings of 'Ba' ra ba Rgyal mtshan dpal bzang*, Vol. 1–14, Dehradun.
- Bkra shis tshe ring
1991 (ed.), *Gtam tshogs*, Dharamsala.
- Ngag dbang ye shes, O rgyan (1700–1760)
1980 *'Ba' ra dkar brgyud kyi chos spyod: the collected liturgical texts of the Monastery of 'Ba' ra Brag in Sañs and its affiliates and liturgical texts focusing upon Cakrasamvara according to the 'Ba' ra tradition*, reproduced from rare prints and manuscripts from the library of Gyayum in Sikkim, Gangtok.
- Bstan 'dzin dpa 'byor, Rdo ring pa (b.1760)
1988 *Dga' bzhi ba'i mi rabs kyi byung ba brjod pa zol med gtam gyi rol mo*, Lhasa.
- 'Dzi sgar mkhan chen Phrin las rdo rje
2013 *Don brgyud dpal ldan 'brug pa'i mkhas grub bla ma rgya mtsho'i rnam thar legs bshad nor bu'i gter mdzod: Jewel Treasure of Elegant Writings: Biography of Saint Scholars of the Drukpa Lineage*, Vol. 1, Kathmandu.
- Gser phreng/a
1970 *Bka' brgyud gser phreng chen mo: Biographies of Eminent Gurus in the Transmission Lineage of teachings of the 'Ba' ra dKar brgyud pa sect*, Vol. III, Dehradun.

Gser phreng/b

- 2010 *Bod kyi lo rgyus mam thar phyogs bsgrigs kyi lo rgyus mam thar phyogs bsgrigs: A collection of religious historical works and biographies in dpe cha format*, Vol. 28, Hsining.

Secondary Sources

Almogi, O.

- 2016 "The rNying ma rgyud 'bum Set at the National Archives Kathmandu: The History of Its Production and Transmission" in Almogi O.(ed.), *Tibetan Manuscript and Xylograph Traditions: The Written Word and Its Media within the Tibetan Culture Sphere*, Hamburg, 31–65.

Cantwell, C.

- 2002 "Distinctive Features of the Rig 'dzin Tshe dbang nor bu (Waddell) Edition of the rNying ma'i rgyud 'bum" in H. Eimer, D. Germano (eds.), *The many Canons of Tibetan Buddhism*, Leiden, 359–376.

Ehrhard, F. K.

- 2000 *Early Buddhist Block Prints from Mang yul Gung thang*, Lumbini.
2004 *Die Statue und der Tempel des Ārya Va ti bzang po*, Wiesbaden.
2009 "The Lineage of the 'Ba' ra ba bKa' brgyud pa School as Depicted on a Thangka and in Golden Rosary Texts," *Münchener Beiträge zur Völkerkunde*, 13, 179–209.
2012 "The Scribe's Remark: A Note on the "Rig 'dzin Tshe dbang nor bu (Waddell) Edition" of rNying ma rgyud 'bum," *Zentralasiatische Studien*, 41, 231–237.
2013 "Recently Discovered Manuscripts of the rNying ma rgyud 'bum from Nepal" in Ehrhard F. K. (ed.), *Buddhism in Tibet & the Himalayas: Texts and Traditions*, Kathmandu, 395–412.

Erschbamer, M.

- 2013 "The 'Ba' ra ba Teachings reach the hidden land of 'Bras mo ljongs: Mahāsiddha dKon mchog rgyal mtshan (1601–1687) and the Taming of Demons in Chungthang," *Bulletin of Tibetology*, 49, 2, 25–33.
2014 "The monastery bKa' brgyud dgon gsar in the Chumbi valley: the 'Ba' ra ba bKa' brgyud pa school and its connection with Sikkim," *Bulletin of Tibetology*, 50, 1–2, 117–132.
2016 "Where the roads from Tibet, India, and Bhutan meet: The bKa' brgyud dgon gsar in the Chumbi valley," *Zentralasiatische Studien*, 45, 451–465.
2017 *The 'Ba' ra ba bKa' brgyud pa: Historical and Contemporary Studies*, Vienna.
2019 "Learning, Discipline, and Nobility: rJe 'Ba' ra ba and his Spiritual Father Zur phug pa" in Caumanns V., Sernesi M., Solmsdorf N. (eds.), *Unearthing Himalayan Treasures: Festschrift for Franz-Karl Ehrhard*, Marburg, 189–202.

Geshe Lhakdor

- 2014 "Preface" in *Feminine Wisdom: Collection of Articles on Tibetan Women*, Dharamsala, v–vi.

- Gyatso, J. and Havnevik H.
2005 (eds.), *Women in Tibet*, London.
- Schaik, S. van
2011 *Tibet: A History*, New Haven.
- Willis, J. D.
2014 "Tibetan Ani-s; The Nun's Life in Tibet" in *Feminine Wisdom: Collection of Articles on Tibetan Women*, Dharamsala.

*Due principesse cinesi alla corte imperiale tibetana:
il ruolo diplomatico e politico della principessa
Wencheng e della principessa di Jincheng
tra i secoli VII e VIII*

EMANUELA GARATTI

ABSTRACT

In classical Tibetan historiography it is possible to find numerous mentions of the two Sino-Tibetan marriages that took place during the imperial period (circa 620–850 AD). However, what do we know about the diplomatic and political role that Princess Wencheng (tib. 'Un shing kong jo, cin. 文成公主) and Princess of Jincheng (Tib. Kim Sheng kong co, Cin. 金城公主) played during their presence at the Tibetan court? Tibetology seldom speaks about the role that the two princesses married to the Tibetan *btsan po* had during the VIIth and the VIIIth centuries. This preliminary research provides, by combining the use of ancient Tibetan sources and Chinese documents, details on the functions and influences exercised by both princesses at the court of the *btsan po*. Princess Wencheng and Princess of Jincheng played a direct and an indirect part in diplomatic and political relations between the Chinese and the Tibetan court, often determining the outcome: for example, Princess Wencheng acted as an intermediary in a demand for a matrimonial alliance addressed to the Chinese court by the Tibetan emperor and Princess of Jincheng played a key role in setting the terms of a Sino-Tibetan peace treaty.

Besides this direct involvement in specific events, Princess of Jincheng played also an important indirect part in diplomatic and political relationship by actively participating in Sino-Tibetan correspondence or asking, on behalf of the Tibetan court, a certain number of Confucian Classics to the Chinese court.

I. INTRODUZIONE

I legami tra l'impero tibetano (circa 600–850 AD) e la dinastia cinese dei Tang (618–907) hanno attirato, sin dalla prima metà del secolo scorso, l'attenzione di molti studiosi. Questo interesse si spiega innanzitutto con il ritrovamento dei documenti tibetani di Dunhuang all'inizio del XX secolo che ha permesso di approfondire la conoscenza della storia antica tibetana.¹ Non meno importante è stata la traduzione in inglese e francese di alcuni testi cinesi dell'epoca divenuti quindi accessibili a un più ampio numero di studiosi.² Tra i lavori dedicati agli scambi sino-tibetani, vi sono diversi articoli riguardanti le relazioni matrimoniali tra le due corti: Bacot,³ Tucci⁴ e Richardson⁵ sono stati i primi a pubblicare i risultati delle loro ricerche sui matrimoni tra gli *btsan po* e le principesse cinesi; più tardi, altri studiosi, tra cui Yamaguchi⁶ e Dotson,⁷ hanno dedicato articoli a questo stesso argomento.

Tuttavia, solamente i lavori di Uebach⁸ hanno approfondito la questione delle donne alla corte imperiale tibetana. In due

¹ Per uno studio esaustivo della “grotta 17” e sui documenti tibetani rinvenuti, si veda Imaeda 2008.

² La prima traduzione in inglese del *Jiu Tangshu* 舊唐書 (qui di seguito *JTS*) e del *Xin Tangshu* 新唐書 (qui di seguito *XTS*) è stata realizzata da Bushell nel 1880. Nel 1961 Pelliot ha pubblicato una traduzione francese aggiornata degli stessi testi. Sia Bushell che Pelliot hanno tradotto i capitoli dei due libri (*juan* 196A e 196B del *JTS*, e *juan* 216A e 216B del *XTS*) dedicati ai Tufan 吐蕃, termine cinese che designava allora l'impero tibetano e i tibetani stessi. In questo articolo indicherò solamente i caratteri cinesi di termini e espressioni considerati rilevanti; per motivi di spazio non fornirò i caratteri cinesi per i passaggi tradotti dal cinese (per i quali saranno indicati i riferimenti bibliografici), per i nomi degli imperatori, delle dinastie ecc..

³ Bacot 1934–1935.

⁴ Tucci 1962.

⁵ Richardson 1998.

⁶ Yamaguchi 1969–1970.

⁷ Dotson 2009a.

⁸ Uebach 1997, 2005.

articoli l'autrice, utilizzando come fonte principale i documenti tibetani di Dunhuang, ha fornito una presentazione completa delle donne all'epoca imperiale: imperatrici, principesse, e donne appartenenti al clan dello *btsan po*. Tra queste vi sono la principessa Wencheng (tib. 'Un shing kong jo, cin. Wencheng gongzhu 文成公主) e la principessa di Jincheng (tib. Kim Sheng kong co, cin. Jincheng gongzhu 金城公主), che giunsero fra i tibetani rispettivamente nel 641 e nel 711.⁹ Tuttavia, gli studi di Uebach forniscono pochi elementi sulle due principesse e non si soffermano sul ruolo che esse ebbero alla corte tibetana.

La principessa Wencheng e la principessa di Jincheng influenzarono in modo considerevole le relazioni tra la loro terra d'origine, la Cina dei Tang, e la corte imperiale tibetana, dove vissero per molti anni. Dopo una breve presentazione delle fonti tibetane e cinesi contenenti dettagli sulle due principesse, un'introduzione sui due matrimoni sino-tibetani e le particolarità della relazione "zio-nipote" che ne conseguì, in questo articolo mostrerò come le due donne presero direttamente o indirettamente parte ad alcune azioni politiche e diplomatiche, come una richiesta di alleanza matrimoniale e la definizione di alcuni dettagli importanti di un trattato di pace, o ancora mediante la corrispondenza tra la corte tibetana e quella dei Tang o tramite la richiesta di alcuni testi cinesi per conto della corte dello *btsan po*.¹⁰ La principessa Wencheng e la principessa di Jincheng ricoprirono, grazie anche alla relazione personale che intrattenevano con l'imperatore tibetano e il sovrano cinese, sia un ruolo di attori politici che di veri e propri agenti diplomatici.

⁹ Il termine *gongzhu* era un titolo di norma attribuito alle figlie dell'imperatore. Tradizionalmente questo appellativo era preceduto da differenti epiteti, alcuni dei quali definivano le caratteristiche possedute o auspiccate per una principessa: l'espressione Wencheng potrebbe tradursi come "compimento della cultura". In altri casi, il termine *gongzhu* poteva essere preceduto da un toponimo: il termine Jincheng significa "la città dorata". Per questo motivo ho scelto di rendere, in italiano, principessa di Jincheng ("principessa della città dorata"), invece di principessa Jincheng.

¹⁰ La storiografia ufficiale cinese considera la principessa Wencheng come colei che portò la civiltà ai tibetani e il suo arrivo alla corte tibetana rappresenta l'inizio delle relazioni armoniose tra la Cina e il Tibet. Per ulteriori informazioni sulla principessa Wencheng nel discorso politico cinese, si veda Slobodnik 2006.

II. LE FONTI TIBETANE E CINESI

Le fonti antiche tibetane menzionano raramente le due principesse cinesi; gli unici documenti di Dunhuang che parlano delle due donne sono i cosiddetti “Annali Tibetani” (qui di seguito *OTA – Old Tibetan Annals*), conosciuti con le sigle Pelliot Tibétain (da qui in poi PT) 1288 et IOL Tib J 750. A proposito della principessa Wencheng, gli *OTA* dicono:¹¹

PT 1288 l. 11 (641/642): La principessa Mun chang kong co (Wencheng gongzhu), essendo stata invitata da Mgar Stong rtsan Yul zung, arrivò nella terra del Tibet.¹²

[b]tsan mo mun chang kong <ka> co | mgar stong rtsan yul zung gyIs spyan dran-gste bod yul du gshegsa.

PT 1288 l. 15 (649/650): L'imperatore Khri Srong rtsan morì. Fu sposato con la principessa Mun chang kong co per tre anni.

btsan po khriI srong rtsan dgung du gshegsa | btsan mo mun cang kong co dang dgung lo gsum bshos so.¹³

IOL Tib J 750 l. 33 (683/684): Durante l'inverno, si svolsero i funerali della principessa Mun cang kong.

dgun btsan mo mun can kong co'i mdad btang.

Nel testo sono riportati solamente gli eventi salienti relativi alla principessa Wencheng: il suo arrivo in Tibet e il suo funerale del 683/684, informazione che permette di datare la sua morte al 680/681 o al 681/682.¹⁴ Dal testo possiamo evincere anche che fu sposata con Srong brtsan sgam po per tre anni; questo significa che la principessa Wencheng sposò, al suo arrivo in Tibet nel 641, Khri Gung srong gung rtsan (?–646), il figlio di Srong brtsan sgam po che morì prematuramente nel 646, anno in cui Srong btsan sgam po tornò al trono e sposò Wencheng.¹⁵

¹¹ Per una traduzione completa degli *OTA* si veda Dotson 2009b.

¹² Traduzioni mie salvo dove espressamente indicato. Le traslitterazioni dei documenti tibetani di Dunhuang sono prese da Old Tibetan Documents Online: <http://otdo.aa-ken.jp>. Per le norme editoriali di OTDO, si veda <http://otdo.aa-ken.jp/>

¹³ Il termine *bshos* è il tempo passato del verbo *bsho*: “vivere con qualcuno”, “avere rapporti carnali con qualcuno”. Cf. Hill 2010, 290.

¹⁴ I funerali si tenevano due o tre anni dopo il decesso. Per maggiori dettagli sulle pratiche relative al trattamento dei corpi degli imperatori e la loro sepoltura, si veda Haahr 1969.

¹⁵ Cf. Dotson 2009a, 22. Questo diede inizio a una situazione comparabile a quella di un levirato, pratica secondo la quale la moglie, dopo la morte del con-

Per la principessa di Jincheng, il medesimo testo fornisce maggiori informazioni:

IOL Tib J 750 ll. 124-125 (710/711): I preparativi per il viaggio della principessa Khong co furono compiuti. Zhang Btsan to re Lhas byin e altri agirono come accompagnatori.¹⁶ La principessa Kin shang khong co si recò a Sha tshal a Ra sa. Durante l'inverno, lo *btsan po*, con la consorte, risiedette a Brag mar.

btsan mo khong co gshegs pa'i yo byad bkral | zhang btsan to re lhas byin las stsogs pas | gnye bo bgyI ste | btsan mo kIm shang khong co ra sa'I sha tsal du gshegs | dgun btsan po stangs dbyal brag mar na bzhugs.

IOL Tib J 750 l. 205 (730/731): Il ministro della (principessa) Kong co, Chog ro Zhin kong, fu rimosso.

kong coe blon chog ro zhin kong phyung ste.

IOL Tib J 750 l. 230 (739/740): La principessa Kim sheng khong co morì.

btsan mo kIm sheng khong co nongs.

IOL Tib J 750 l. 235-236 (741/742): I funerali per entrambi l'imperatore figlio, Lhas bon, e la principessa Khong co ebbero luogo.

btsan po sras lhas bon dang btsan mo khong co gnyIs gyI mdad btang.

Oltre alle informazioni sull'arrivo e la morte della principessa di Jincheng, gli *OTA* forniscono ulteriori dettagli sulla sua vita alla corte tibetana. Tra questi vi è la menzione di un ministro dal nome apparentemente non tibetano e appartenente alla corte della principessa. Anche se le mansioni di questo funzionario non sono chiare, il fatto che la principessa di Jincheng avesse una propria corte non era cosa inusuale: quando erano inviate presso dei sovrani esteri, le principesse cinesi erano spesso accompagnate da un seguito che poteva essere composto da centinaia di eunuchi e funzionari.¹⁷ Ovviamente la presenza di questo gruppo di persone in una corte straniera consolidava la posizione della principessa e, allo stesso tempo, le permetteva di mantenere un legame forte con la sua madrepatria.

Anche il testo del trattato di pace sino-tibetano del 821/822, la cui copia è ancora oggi visibile sulla stele posta fuori dal Jokhang a Lhasa, menziona le due principesse cinesi e l'unione tra i due imperi. Sulla facciata est della stele, l'iscrizione dice:

sorte, si unisce in matrimonio al proprio cognato. Il levirato era comunemente diffuso nelle società nomadi dell'Asia pre-moderna. Cf. Holmgren 1990-1991, 61.

¹⁶ Dotson traduce il termine *gnye po* come "groomsmen". See Dotson 2009a, 106.

¹⁷ Cf. Twitchett 1994, 51.

ll. 24-25: Durante l'anno Ceng kwan, Mun sheng kong co fu accolta come sposa dello *btsan po*.

ceng kwan gyi lo la | mun sheng kong co || btsan po'i khab du blangs |¹⁸

ll. 27-29: Durante l'anno Keng lung, Kim shang kong co fu accolta come sposa dello *btsan po*. (I due sovrani/I due regni) erano quindi felici di diventare zio e nipote.

keng lung gi lo la kim shang kong co || btsan po'i khab du blangs nas || dbon zhang du gyur te dgyes pa las ||

Sebbene le fonti tibetane non forniscano molti dettagli a proposito delle due donne cinesi e del ruolo che esse svolsero alla corte degli *btsan po*, è possibile trovare ulteriori informazioni nelle fonti cinesi.¹⁹ Questi testi sono delle enciclopedie come lo *Cefu yuangui* 册府元龜 (qui di seguito *CFYG*), e dei testi storiografici come il *JTS*, il *XTS* e lo *Zizhi tongjian* 資治通鑑 (qui di seguito *ZZTJ*).²⁰ Questi documenti, compilati utilizzando materiale contemporaneo agli eventi dei quali trattano, sono ricchi di informazioni sui due matrimoni sino-tibetani e sulle due principesse cinesi.

III. DUE MATRIMONI SINO-TIBETANI

I due matrimoni sino-tibetani non sono le sole alleanze matrimoniali che l'impero tibetano concluse con i regni circostanti: la corte tibetana sottoscrisse alleanze di questo tipo con gli 'A zha, con il regno di Zhang zhung, con la principauté di Dags yul (o Dags po), e con i Jang. Per quanto riguarda la corte cinese, le alleanze matrimoniali, chiamate in cinese *heqin* 和親, erano parte integrante di una strategia diplomatica esistente fin dalla dinastia Han (206 BC–220 AD), quando questa dovette gestire la difficile relazione con gli Xiongnu;²¹ qualche secolo dopo, la dinastia

¹⁸ Trascrizione del testo ripresa da Richardson 1985, 110.

¹⁹ Le fonti storiografiche tibetane dell'epoca classica forniscono molti dettagli sul matrimonio tra Srong brtsan sgam po e la principessa Wencheng. Nel capitolo 13 del *Rgyal rabs gsal ba'i me long* vi è una descrizione minuziosa dell'arrivo del ministro Mgar alla corte cinese, della concessione, dopo il superamento di una serie di prove, della principessa Wencheng, e del loro viaggio in Tibet. Si veda Bsod nams rgyal mtshan 1985, 97–127. Tuttavia, poiché questi resoconti sono ricostruzioni per lo più leggendarie di eventi storici non sono utilizzati in questo articolo.

²⁰ Per maggiori informazioni su questi testi si veda Kurz 2007.

²¹ Per un panorama delle alleanze matrimoniali durante la storia dinastica cinese, si veda Cui Mingde 2005.

Tang firmò, in meno di 300 anni, più di 20 alleanze con i regni vicini.²² La prassi seguita dalla corte cinese era quella di inviare all'estero una donna del clan imperiale come sposa; nessuna principessa straniera, per motivi di salvaguardia della discendenza imperiale, era però accolta alla corte cinese.

Nel caso dell'impero tibetano, invece, venivano inviate donne legate al clan imperiale, ma si accettavano anche donne appartenenti a corti straniere.²³

Mentre gli *OTA* menzionano l'arrivo della principessa Wencheng alla corte tibetana, nessuna fonte antica tibetana fornisce informazioni, né su come le alleanze matrimoniali erano decise e concluse, né su come si svolgevano i matrimoni imperiali. Nel caso della principessa Wencheng, è tuttavia possibile ottenere alcune informazioni dalle fonti cinesi. Per esempio lo *CFYG* scrive:²⁴

Durante il quindicesimo anno (640), l'imperatore donò come sposa ai tibetani la principessa Wencheng. Jiang Xia, Presidente del Ministero dei Riti e Principe della comanderia di Daozong, fu incaricato di presiedere alla cerimonia matrimoniale e, in veste di ambasciatore ufficiale, di accompagnare la principessa Wencheng alla corte tibetana. [...] Nongzan venne, con il suo Ministro della Guerra, Ci Baihai (?) a Heyuan per accogliere la principessa. Là, egli incontrò gli emissari cinesi.

Secondo le fonti cinesi, la data esatta della concessione della principessa Wencheng allo *btsan po* è l'11 dicembre 640; qualche settimana dopo, nel marzo 641, la principessa partì per la corte tibetana e lo *btsan po*, Khri Gung srong gung rtsan, la incontrò nei pressi del lago Kokonor.²⁵ La presenza dello *btsan po*, sebbene menzionata dalle fonti cinesi, è tuttavia improbabile. È invece plausibile che una rappresentanza guidata dal ministro Mgar si sia recata per accogliere la principessa Wencheng e che si sia celebrato un matrimonio su delega.²⁶

Dopo questo primo matrimonio, la corte tibetana continuò a inviare, durante la seconda metà del VII secolo, richieste per fir-

²² Cf. Pan Yihong 1997, 130–131.

²³ Per un resoconto dettagliato del sistema di alleanze matrimoniali attuato dalla corte tibetana, si veda Dotson 2009b, 31–36.

²⁴ *CFYG juan* 978.

²⁵ Cf. Uray 1978, p. 561–563.

²⁶ Cf. Bacot 1934–1935, 13.

mare un'ulteriore alleanza. Questa domanda fu tuttavia accolta solo all'inizio dell'VIII secolo.

Durante il quarto mese del secondo anno dell'era Chang'an (maggio 702), 1000 cavalli furono offerti in regalo da una delegazione di tibetani giunta alla corte. Essi erano accompagnati da 2000 onces di oro e da una richiesta di alleanza matrimoniale. La domanda fu accettata da Wu Zetian.²⁷

Un decreto imperiale di Tang Zhongzong del 21 febbraio 710 formalizzò la concessione di una seconda principessa cinese alla corte tibetana. Al momento della partenza, l'imperatore scortò personalmente la principessa fino alla periferia della capitale piangendone la partenza.²⁸ La principessa di Jincheng sposò Khri Lde gtsug rtsan e visse alla corte tibetana fino alla propria morte nel 781.

Queste due alleanze matrimoniali non solo rafforzarono i legami diplomatici tra la corte Tibetana e quella Cinese, ma significarono anche l'origine di un nuovo tipo di rapporto: la relazione "zio-nipote".

IV. LA RELAZIONE "ZIO-NIPOTE"

Oltre ad essere iscritti in un modello diplomatico le cui caratteristiche erano talvolta condivise in tutta l'Asia premoderna, i due matrimoni sino-tibetani si inseriscono in una dinamica politica e diplomatica conosciuta come relazione "zio-nipote". In cinese il termine è *jiusheng* 舅甥, dove *jiu* indica lo zio materno o colui che fornisce la sposa e *sheng* traduce il termine nipote, o colui che riceve la sposa. In tibetano l'espressione corrispondente è *dbon zhang*, dove *dbon* indica il nipote e *zhang* è il termine che definisce lo zio materno. La relazione "zio-nipote" non fu esclusivamente utilizzata fra la corte cinese e quella tibetana; al contrario, essa servì anche ad altre dinastie cinesi. Per quanto riguarda l'impero tibetano, la relazione "zio-nipote" fu impiegata per definire i rapporti con la Cina, ma anche con il regno degli 'A zha, con Dags yul, e con i Jang; con questi tre regni la corte tibetana concluse alleanze matrimoniali concedendo loro delle principesse come spose.²⁹

²⁷ CFYG *juan* 978.

²⁸ CFYG *juan* 978.

²⁹ Allora che per le relazioni con il regno dello Zhang chung non si usa mai l'espressione *dbon zhang*, riferimenti a questo tipo di rapporto con gli 'A zha, Dags yul, e i Jang possono essere trovate negli *OTA*. Si veda Dotson 2009b.

Questa terminologia di “diplomazia di parentela” indicava una relazione familiare ovviamente fittizia; tuttavia, il legame diplomatico ne risultava rafforzato, in particolare grazie al fatto che l'imperatore cinese sottolineava il carattere personale di questo rapporto e presentava le principesse cinesi come proprie figlie e sé stesso come zio dei sovrani stranieri; una volta l'alleanza conclusa, quest'ultimi divenivano quindi suoi nipoti.³⁰ Oltretutto, per la corte cinese, la relazione *jiusheng* definiva un implicito legame di superiorità (dello zio) e di inferiorità (del nipote) secondo un ordine gerarchico confuciano della società.

Ciononostante, la corte tibetana non sembrava vedere le cose nello stesso modo: dalle lettere inviate alla corte dei Tang da Khri Srong lde brtsan, risulta evidente lo *btsan po* cercava di sfruttare, a proprio favore e con fini diplomatici, la relazione “zio-nipote”.

Una di queste lettere dice:

Noi, i grandi barbari, e i Tang siamo zio e nipote. Qual è dunque il fine di questi riti da servitore?³¹

Con questo messaggio lo *btsan po* sottolineava la posizione di privilegio nella quale la relazione di parentela “zio-nipote” avrebbe dovuto collocarlo e chiedeva alla corte cinese l'abolizione dei riti previsti per i sovrani stranieri. Questa relazione è altresì menzionata nel trattato di pace sino-tibetano dell'821/822. Sul lato est della stele, alle righe 28–33, si legge:

[...] essendo diventati *dbon* e *zhang* [...] se ne compiacquero [...] in questo modo, come vicini e parenti, e comportandosi esattamente come *dbon* e *zhang* [...]].³²

In questo tipo di relazione, le principesse erano attori diplomatici di primo piano in quanto si trovavano al centro stesso di questa “diplomazia di parentela”: essendo fisicamente presenti alla corte straniera, era attraverso di loro che l'alleanza era garantita e con-

³⁰ La cosiddetta “diplomazia parentale”, così come il concetto di amicizia, erano ugualmente utilizzati come mezzi diplomatici dalle case regnanti europee durante il Medioevo. Cf. Moeglin e Péquignot 2017, 150 e 166–168.

³¹ *CFYG juan* 979.

³² Cf. Richardson 1985, 110. Il trattato sino-tibetano è bilingue e sul lato ovest della stele, il testo cinese riporta il termine *jiusheng*.

servata; di fatto, esse erano anche considerate responsabili della lealtà della corte in cui vivevano, ritrovandosi in una posizione paragonabile a quella di veri ostaggi.³³ Nel caso dell'impero tibetano, la corte sfruttava il rapporto che le principesse avevano con il sovrano cinese e chiedeva loro di agire per conto dello *btsan po* nelle relazioni con la corte dei Tang.³⁴ In due occasioni le principesse cinesi giocarono un ruolo diretto nelle relazioni diplomatiche sino-tibetane; la prima fu una richiesta di alleanza matrimoniale da parte della principessa Wencheng.

V. LA PRINCIPESSA WENCHENG E LA DOMANDA DI ALLEANZA MATRIMONIALE

La principessa Wencheng sposò in prime nozze Khri Gung srong gung rtsan e, solo nel 646, divenne moglie di Srong brtsan sgam po. Dopo il decesso dello *btsan po*, Wencheng rimase alla corte tibetana fino alla propria morte sopravvenuta tra il 680 e il 682. Il fatto che sia rimasta per più di 30 anni dopo la morte del marito è indubbiamente un segno dell'importanza che la principessa aveva acquisito presso la corte tibetana. Spesso infatti, le principesse cinesi donate come spose ai sovrani stranieri, tornavano alla loro corte dopo la morte del loro consorte.³⁵

Secondo lo *ZZTJ*, la corte tibetana iniziò a richiedere una seconda alleanza matrimoniale già dal 658; questa domanda fu più volte rifiutata dalla corte cinese.³⁶ Nel 679, i tibetani richiesero un matrimonio tramite un messaggio inviato personalmente dalla principessa Wencheng. In questa missiva, mandata a nome della corte tibetana, Wencheng domandò la mano della principessa Taiping, figlia di Tang Gaozong e Wu Zetian. La corte cinese rispose negativamente, spiegando che la principessa Taiping era una monaca taoista e non poteva pertanto essere concessa come sposa.³⁷ Anche

³³ Cf. Psarras 2003, 142.

³⁴ Lo sfruttamento delle principesse e del rapporto personale e privilegiato che esse intrattenevano con il sovrano (tibetano o cinese che fosse) a fini diplomatici ricorda alcune caratteristiche di un potere di stampo patrimonialistico e di tipo personalistico, secondo la definizione teorizzata da Max Weber e seguita da Skaff. Si veda Skaff 2012, 12–13 e 75–77.

³⁵ Cf. Pan Yihong 1997, 119.

³⁶ *ZZTJ jian* 200.

³⁷ *ZZTJ jian* 202 et HTS jian 83, traduzione in Pan Yihong 1997, 115.

se le fonti non sono particolarmente ricche di dettagli su questo episodio, è plausibile ipotizzare che la corte tibetana abbia richiesto specificatamente la mano della principessa Taiping in quanto figlia dell'imperatore cinese.³⁸ L'uso della principessa Wencheng come intermediario per la richiesta è, al contrario, molto chiaro: poiché la corte cinese aveva rifiutato le precedenti domande tibetane di un'alleanza matrimoniale, la corte tibetana sfruttò la presenza di Wencheng per tentare di ottenere un nuovo matrimonio, anche se il tentativo risultò vano.

Il secondo esempio di ruolo diretto giocato da una principessa cinese alla corte tibetana ebbe luogo durante la preparazione del trattato del 730/733.

VI. LA PRINCIPESSA DI JINCHENG E IL TRATTATO DI PACE DEL 730/733

La principessa di Jincheng sposò Khri Lde gtsug brtsan, conosciuto anche come Mes Ag tsom. Gli *OTA*, come già visto, datano la morte della principessa di Jincheng al 739 e i suoi funerali pochi anni dopo; ciò significa che ella rimase alla corte tibetana per quasi 40 anni.

Tra l'VIII e il IX secolo, l'impero tibetano concluse sette trattati di pace con la corte dei Tang.³⁹ I negoziati per il secondo di questi trattati iniziarono nel 730, con intensi scambi di lettere e ambasciate tra le due corti. Una particolarità di queste trattative fu il ruolo ricoperto dalla principessa di Jincheng: già dal 730, la principessa inviò diverse lettere all'imperatore cinese. Nel 731 il ministro tibetano Mingxilie arrivò alla capitale cinese con una richiesta di pace e presentò una lettera in cui vi era menzione della relazione tra la principessa di Jincheng e il sovrano cinese. La lettera diceva:

L'inverno scorso, la principessa inviò un emissario con una lettera per la corte e l'imperatore rispose mandando un ambasciatore presso la principessa. Speriamo che Sua maestà l'imperatore, lo zio, riconoscerà la nostra lealtà e le buone relazioni che ci hanno legato in passato, con il fine di

³⁸ Le donne cinesi concesse ai sovrani stranieri non erano mai, nonostante il titolo di "principesse imperiali" che era loro attribuito, vere figlie dell'imperatore cinese. Durante la dinastia Tang, solamente in tre occasioni, la corte concesse delle discendenti agnatizie del sovrano cinese. Questo accadde nel contesto delle relazioni tra la corte cinese e gli Uiguri, dopo la ribellione di An Lushan del 756. Cf. Pan Yihong 1997, 131.

³⁹ Le date dei trattati di pace sino-tibetani sono: 706, 730/733, 762, 767, 783, 784, 821/822. Cf. Iwao 2013, 20, oppure Imaeda 2000, e Stein 1988.

rendere le popolazioni felici. La principessa di Jincheng invia anch'ella dei regali.⁴⁰

È possibile capire da questa lettera che la corte tibetana sfruttava la relazione personale e privilegiata fra la principessa di Jincheng e il sovrano cinese con il fine di persuadere quest'ultimo a firmare un trattato di pace. Una seconda lettera inviata dalla principessa di Jincheng dice:

Chiedo che il primo giorno del nono mese di quest'anno (13 ottobre 733), una stele sia eretta a Chiling. Questa stele marcherà il confine tra i due territori: quello dei Tufan e quello Han.⁴¹

I tibetani utilizzarono quindi la presenza della principessa cinese per definire un dettaglio di prima importanza nella stipulazione del trattato di pace: la definizione del confine fra i due imperi.⁴²

Al di là di questi due episodi circoscritti, una domanda di alleanza matrimoniale e un trattato di pace, durante i quali le principesse cinesi ebbero un ruolo diretto e, nel secondo caso decisivo, vi era anche una loro partecipazione indiretta e diluita nel tempo nelle attività diplomatiche tra la corte tibetana e quella cinese. Emblematico in tal senso è lo scambio epistolare fra la principessa di Jincheng e l'imperatore cinese.

VII. LA CORRISPONDENZA EPISTOLARE TRA LE DUE CORTI

Dopo il suo arrivo alla corte tibetana nel 711, la principessa di Jincheng esercitò un'influenza indiretta ma incisiva sulle relazioni sino-tibetane e, di conseguenza, sulla politica della corte tibetana. Lo *CFYG* riporta alcune lettere scambiate fra la principessa e la corte cinese: la prima missiva dalla principessa di Jincheng fu inviata nel 714 e annunciava il decesso dell'imperatrice madre Khri Ma lod. Questa comunicazione scritta che potrebbe sembrare inusuale, rappresentava un momento diplomatico molto importante: questo genere di annunci rafforzava infatti i legami tra due corti poiché faceva implicito riferimento ai riti funerari che erano realizzati per i membri di una famiglia imperiale —

⁴⁰ *CFYG* *juan* 979.

⁴¹ *CFYG* *juan* 979.

⁴² La corte cinese accettò di erigere la stele a Chiling. Sfortunatamente questo documento epigrafico non è stato ancora ritrovato.

funerali ai quali erano invitate tutte le delegazioni degli imperi con le quali si avevano buone relazioni diplomatiche. La missiva ottenne il risultato sperato poiché fu seguita dalla visita di una delegazione cinese alla corte tibetana.⁴³ Il fatto che la principessa di Jincheng avesse comunicato il decesso di Khri Ma lod è significativo anche in un altro senso: era stata infatti Khri Ma lod ad aver inviato la richiesta di alleanza matrimoniale del 702, grazie alla quale la principessa di Jincheng era arrivata alla corte tibetana.

Nel 716 i tibetani inviarono un'ambasciata alla corte cinese per chiedere la firma di un'alleanza di pace; questa richiesta fu accettata e Tang Xuanzong offrì agli emissari tibetani dei rotoli di seta, oggetti preziosi e del broccato. Jincheng rispose con una lettera di ringraziamento e dei regali per l'imperatore cinese.⁴⁴

Un'ulteriore missiva fu inviata nel 717, come messaggio di supporto per richiedere l'apertura dei negoziati di pace. Queste lettere inviate dalla principessa di Jincheng sembrano intese ad alleviare la tensione nelle relazioni sino-tibetane e appianare il terreno in vista di un successivo incontro. Nel 718, un emissario tibetano arrivato alla corte cinese presentò una domanda per un trattato di pace e una lettera da parte della principessa di Jincheng. Il messaggio della principessa diceva:

[...] Io, umile principessa di Jincheng dico: i funzionari tibetani mi comunicano il desiderio dello *zanpu* (*btsan po*) di riconciliarsi con la corte cinese; egli domanda anche che (l'imperatore cinese) acconsenta a firmare un trattato di pace. [...] Sua Maestà, la prego, abbia pietà di quest'umile principessa che si trova lontano dal proprio paese e firmi un trattato di pace.⁴⁵

La corrispondenza tra la principessa di Jincheng e la corte cinese è particolarmente proficua; ciò è confermato dal fatto che le lettere inviate da Jincheng sono sempre seguite da una risposta della corte cinese: questi messaggi potevano essere indirizzati allo *btsan po* o alla principessa stessa, cosa che sottolinea come la principessa di Jincheng fosse considerata come un interlocutore affidabile, alla stregua degli ambasciatori ufficiali. In uno di questi messaggi, l'imperatore cinese le scrive:

⁴³ CFYG *juan* 979.

⁴⁴ CFYG *juan* 979.

⁴⁵ CFYG *juan* 979.

[...] Lei comprende bene il senso di quest'alleanza e, al contempo, capisce i tibetani. Suggesta loro di sottomettersi.⁴⁶

La principessa di Jincheng era quindi considerata dalla corte cinese come un intermediario diplomatico capace di influenzare in modo significativo le decisioni della corte tibetana. L'imperatore sfruttava la presenza della principessa alla corte tibetana, e il suo rapporto con lo *btsan po*, al fine di raggiungere il suo scopo diplomatico.

Nel 734, una delegazione tibetana arrivò alla corte cinese per rinnovare il trattato di pace. Gli emissari portarono una lettera della principessa di Jincheng che diceva:

[...] Possa Sua Maestà accettare questi saluti di felicità! Io, vostra umile servitrice, ne gioisco grandemente. [...] oggi che lo zio e il nipote sono in pace, che la situazione non cambi mai. Spero che sua Maestà, mio fratello, mi pensi e abbia compassione per la sua umile sorella minore e le sue richieste.⁴⁷

La solida relazione tra la principessa di Jincheng e l'imperatore cinese rafforzava, di riflesso, i legami fra la corte tibetana, dove ella viveva, e la sua corte d'origine. La principessa di Jincheng giocò quindi un ruolo indiretto ma determinante nell'intrattenere buone relazioni con la corte cinese, a beneficio anche e soprattutto della corte tibetana. Ebbe un ruolo simile anche quando avanzò alla corte cinese la richiesta di invio di alcuni testi appartenenti al canone confuciano.

VIII. LA DOMANDA DEI CLASSICI CONFUCIANI

Nel 731, la principessa di Jincheng richiese l'invio di un certo numero di Classici cinesi.⁴⁸ La domanda arrivò alla capitale cinese ed è attestata da più fonti:

La principessa richiede alla Segreteria imperiale, dove i testi sono depositati, una copia del *Maoshi*, del *Liji*, dello *Zuozhuan*, e del *Wenxuan*.⁴⁹

⁴⁶ *CFYG juan 979*.

⁴⁷ *CFYG juan 979*

⁴⁸ Per ulteriori dettagli sul canone confuciano, si veda Wilkinson 2013, 28.

⁴⁹ *CFYG juan 979*. Altre fonti menzionano, con minori differenze nella lista dei titoli, questa domanda: *ZZTJ juan 213*, *JTS juan 196*, e *XTS juan 216A*. Per uno studio completo e un'analisi di questo episodio si veda Garatti 2018.

Questi testi erano il *Libro delle Odi* nella cosiddetta “versione di Mao”, il *Libro dei Riti*, il *Commento agli Annali delle Primavere e degli Autunni*, e la *Antologia della Letteratura*. Non è importante stabilire, considerato lo scopo del presente articolo, la lista esatta dei testi richiesti dalla corte tibetana; ciò che interessa è la conferma della richiesta dei tibetani di un certo numero di libri confuciani cinesi. Questi testi, tranne l’*Antologia della Letteratura*, fanno parte del canone confuciano e presentano un contenuto politicamente rilevante. Parte dei funzionari alla corte cinese, infatti, non era favorevole all’invio di tali testi alla corte tibetana:

L’imperatore ordinò alla Biblioteca imperiale di realizzare una copia di quei testi. Yu Xulie presentò una nota al sovrano dicendo che era inappropriato fare queste copie. Tuttavia, la nota non fu presa in considerazione.⁵⁰

Rimangono dubbie le modalità d’intervento della principessa di Jincheng: non è chiaro infatti se la domanda fu effettuata su iniziativa della principessa stessa, con il fine di introdurre testi confuciani presso la corte tibetana, o se ella agì invece su pressione di quest’ultima, interessata ad ottenere testi considerati politicamente sensibili. Anche se è impossibile stabilire come andarono realmente le cose ed è difficile valutare l’impatto che questi testi ebbero sulla corte tibetana, il ruolo della principessa di Jincheng si rivelò, ancora una volta, determinante nel contesto della diplomazia sino-tibetana.⁵¹

IX. CONCLUSIONI

Nel contesto delle relazioni sino-tibetane, la principessa Wencheng e la principessa di Jincheng ebbero un ruolo che non fu solo religioso o culturale, ma anche diplomatico e politico:⁵² esse furono la pietra angolare delle relazioni matrimoniali e, per

⁵⁰ *CFYG juan* 979.

⁵¹ Copie di alcuni classici cinesi sono state ritrovate tra i manoscritti tibetani di Dunhuang; ad esempio il PT 986, PT 987, PT 988 e PT 1291. Con molta probabilità, questi manoscritti non sono direttamente connessi ai testi arrivati alla corte tibetana; tuttavia la presenza di queste copie conferma che i tibetani conoscevano i Classici confuciani. Si veda Garatti 2018.

⁵² Sul ruolo religioso e culturale, in particolare della principessa di Jincheng, si veda Kapstein 2000, 35. Sulla questione dei “cultural brokers” nella diplomazia si veda Von der Höh 2013 9–10.

estensione, delle relazioni diplomatiche sino-tibetane. La corte tibetana e la corte cinese utilizzarono la presenza delle due principesse a scopo diplomatico e politico, sfruttando anche il rapporto personale che esse intrattenevano con il sovrano cinese. Che esse abbiano agito di loro spontanea volontà o siano state utilizzate dalla corte tibetana, le principesse rivestirono una posizione importante nelle relazioni diplomatiche fra la corte tibetana e quella cinese e la loro presenza alla corte dello *btsan po* fu determinante per richiedere alleanze matrimoniali, definire dettagli di trattati di pace, o ottenere testi dal contenuto politico. Anche se è difficile stabilire se la loro partecipazione alle attività diplomatiche e politiche fosse volontaria, le fonti cinesi forniscono, a riguardo, un dettaglio interessante sulla principessa di Jincheng: lo *CFYG* attesta che nel 725 ella inviò una lettera al regno di Geshimiguo domandando al sovrano di accoglierla in caso di fuga dalla corte dello *btsan po*; il re del regno di Geshimiguo avvertì subito la corte cinese.⁵³ Tuttavia, il suo piano di fuga non funzionò (o non fu attuato) e la principessa di Jincheng rimase presso la corte tibetana fino alla propria morte, giocando un ruolo diplomatico e politico di primo piano.

Bibliografia

Fonti Primarie

- Bsod nams rgyal mtshan
1985 *Rgyal rabs gsal ba'i me long*, Rewalsar.
- Liu Xu 劉昫 *et alii*
1986 *Jiu Tangshu* 舊唐書, Beijing.
- Sima Guang 司馬光 *et alii*
1956 *Zizhi tongjian* 資治通鑑, Beijing.
- Song Qi 宋祁, Ouyang Xiu 歐陽脩 *et alii*
1975 *Xin Tangshu* 新唐書, Beijing.
- Wang Qingruo 王欽若 *et alii*
2006 *Cefu yuangui* 冊府元龜, Nanjing.

⁵³ *CFYG* *juan* 979.

Fonti Secondarie

- Bacot, J.
1934/35 “Le mariage chinois du roi tibétain Srong bcan gam po”, *Melanges chinois et bouddhiques*, III 1–43.
- Beckwith, C. I.
1987 *The Tibetan Empire in Central Asia*, Princeton.
- Bushell, S. W.
1880 “The Early History of Tibet from Chinese Sources”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 12, 435–541.
- Cui Mingde 催明德
2005 *Zhongguo gudai heqin shi* 中國古代和親史, Beijing 北京.
- Dotson, B.
2009a “The ‘Nephew-Uncle’ Relationship in the International Diplomacy of the Tibetan Empire (7th–9th centuries)” in B. Dotson *et alii* (eds.), *Contemporary Visions in Tibetan Studies*, Chicago, 223–238.
2009b *The Old Tibetan Annals. An Annotated Translation of Tibet’s First History*, Wien.
- Garatti, E.
2018 “Pelliot Tibétain 986: New Approaches to a Tibetan Paraphrase of a Chinese Classic among Dunhuang Manuscripts”, *Old Tibet and its Neighbours. Selected papers from the 4th and 5th Old Tibetan Studies panels held at the 13th and 14th seminars of the International Association for Tibetan Studies*, *Central Asiatic Journal*, 61, 151–161.
- Haarh, E.
1969 *The Yar-lun Dynasty*, København.
- Hill, N.
2010 *A Lexicon of Tibetan Verb Stems as Reported by the Grammatical Tradition*, München.
- Holmgren, J.
1990/91 “A Question of Strength: Military Capability and Princess-Bestowal in Imperial China’s Foreign Relations (Han to Ch’ing)”, *Monumenta Serica*, 39, 31–85.
- Imaeda Y.
2000 “Rituel des traités de paix sino-tibétains du VIIIe au IXe siècle” in *Sérinde, terre d’échanges*, Paris, 87–88.
2008 “The Provenance and Character of the Dunhuang Documents”, *Memoirs Department of the Toyo Bunko*, 66, 81–102.
- Iwao K.
2013 “Reconsidering the Sino-Tibetan Treaty Inscription”, *Journal of Research Institute: Historical Development of the Tibetan Languages*, 49, 19–48.

- Kapstein, M.
2000 *The Tibetan Assimilation of Buddhism*, Oxford,
- Kurz, J.
2007 "The Compilation and Publication of the Taiping yulan and the Cefu yuangui", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 1, 39–76.
- Moeglin, J. M. (ed.) and S. Péquignot
2017 *Diplomatie et "relations internationales" au Moyen Âge (IXe – XVe siècle)*, Paris.
- Pan Yihong
1997 "Marriage Alliances and Chinese Princesses in International Politics from Han through T'ang", *Asia Major*, 10.1–2, 95–131.
- Pelliot, P.
1961 *Histoire ancienne du Tibet*, Paris.
- Psarras, S. K.
2003 "Han and Xiongnu: a Reexamination of Cultural and Political Relations", *Monumenta Serica*, 51, 55–236.
- Richardson, H. E.
1985 *A Corpus of Early Tibetan Inscriptions*, London.
1998 "Two Chinese Princesses in Tibet: Mun-sheng Kong-co and Kim-sheng Kong-co" in M. Haris (ed.), *High Peaks, Pure Earth: Collected Writings on Tibetan History and Culture*, London, 207–215.
- Skaff, J.
2012 *Sui-Tang China and Its Turko-Mongol Neighbors*, Oxford.
- Slobodník, M.
2006 "The Chinese Princess Wencheng in Tibet: A Cultural Intermediary between Facts and Myth" in M. Gálik e T. Štefanovičová (eds.), *Trade, Journeys, Inner- and Intercultural Communication in East and West (up to 1250)*, Bratislava, 267–276.
- Stein, R. A.
1988 "Les serments des traités sino-tibétains (8e-9e siècles)", *T'oung Pao*, 74, 119–138.
- Twitchett, D. C.
1994 "The T'ang Imperial Family", *Asia Major*, 7–2, 1–61.
- Tucci, G.
1969 "The Wives of Sron btsan sgam po", *Oriens Extremus*, 9, 1, 121–126.
- Uebach, H.
1997 "Eminent Ladies of the Tibetan Empire according to Old Tibetan Texts" in P. Sagant e S. G. Karmay (eds.), *Les habitants du toit du monde*, Paris, 53–72.

- 2005 “Ladies of the Tibetan Empire (7th–9th centuries CE)” in J. Gyatso, A. Havnevik (eds.), *Women in Tibet*, London, 29–48.
- Uray, G.
1978 “The Annals of ‘A-ža Principality, The Problems of Chronology and Genre of the Stein Document. Tun-huang, vol. 69, fol. 84,” in L. Ligeti (ed.), *Proceedings of the Csoma de Kőrös memorial symposium*, Budapest, 541–578.
- Von der Höh, M., N. Jaspert e J. R. Oesterle
2013 (eds.), *Cultural Brokers at Mediterranean Courts in the Middle Ages*, Paderborn.
- Wilkinson, E.
2012 *Chinese History: A New Manual*, Cambridge, MA.
- Yamaguchi E.
1969 “Matrimonial Relationship between the T’u-fan and the T’ang Dynasties (Part 1)”, *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, 27, 141–166.
1970 “Matrimonial Relationship between the T’u-fan and the T’ang Dynasties (Part 2)”, *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, 28, 59–100.

*Le pitture murarie del Ladakh attraverso
l'iconografia tessile centrasiatrica**

MARIACHIARA GASPARINI

ABSTRACT

The monastic complexes of Alchi and Magyu in the Ladakh region of India, datable between the 10th and 13th centuries, are decorated with royal and religious scenes that are still under discussion due to their dubious origin. Who are the people portrayed on the walls? Were they indigenous populations who acquired costumes and habits from the surrounding areas, or foreign people coming from Kashmir, Western Tibet and Central Asia who established themselves in the Ladakh region? Through a detailed analysis of Sino-Sogdian textile fragments from the Xinjiang and Qinghai provinces of China (held in the China National Silk Museum in Hangzhou), this paper investigates some of the main narrative scenes and the ornamental motifs depicted in the monastic complexes of the Transhimalayan area. Although dated to the Mongol period (1206–1368), the characters identi-

* Quest'articolo è stato adattato e aggiornato dalla precedente versione in inglese "Sino-Iranian Textile Patterns in Trans-Himalayan Areas", tradotta in cinese dalla Dunhuang Academy, ed è anche parte di una monografia di prossima pubblicazione (Gasparini 2019).

fied as the king of Ladakh and his court, are indeed portrayed in Turkic-Central Asian clothing. Their costumes, as well as the ornamental motifs on the ceilings and the wall frames in the temples, can be linked to an archaic style, which was developed in the Buddhist caves along the Northern Silk Road centuries before. Most likely, this secular iconography was transmitted by Turko-Mongol nomadic people in Eurasia and acquired by great empires and small kingdoms like the Ladakh kingdom that made it its own.

Le composizioni centrasiatriche a medaglioni e animali che furono specialmente intessute in stoffe a doppia faccia per trama (anche conosciuti come sciamiti e taqueté operati) nell'area Sogdiana-Turfanese, fra il presente Uzbekistan e la provincia cinese del Xinjiang, si ritrovano rappresentate anche in pitture murarie del primo e tardo medioevo, dall'Europa all'Asia. Fra le più interessanti ci sono quelle della regione del Ladakh, nell'India settentrionale. Non molto è sopravvissuto del primissimo patrimonio artistico locale, tuttavia fra i siti di rilievo ci sono i complessi monastici di Alchi, Mangyu, Lamayuru, Sumda Chung, e le grotte di Saspoltse, che rimangono un caso del tutto unico e particolare legato alla tradizione turchico-iranica centrasiatrica nell'Himalaya occidentale. Quest'articolo discuterà il modo in cui la tecnica e i motivi a medaglioni dei tessuti di cui sopra furono acquisiti nelle zone di cultura tibeto-himalayana, e furono trasformati e rappresentati visivamente.

Le date attribuite alle pitture murarie dei siti menzionati sono ancora controverse e da determinare; alcune pitture sono databili fra il decimo e l'undicesimo secolo, quando i complessi furono probabilmente stabiliti, mentre altre mostrano segni di una produzione più tarda, databile fra il dodicesimo e tredicesimo secolo.¹ Il Ladakh, come altre aree esterne alla Via della Seta centrale, fu esposto a continui scambi artistici e culturali fra genti di diversa etnia. In particolare, contatti e alleanze fra la Cina e il Kashmir contro il vicino Tibet avvennero già nell'ottavo secolo attraverso il passo di Gilgit, e tessuti in seta furono spesso inviati in

¹ August H. Francke e Giuseppe Tucci vanno ricordati per i primi studi sull'Himalaya occidentale.

regalo dalla corte cinese Tang (618–907) alla corte del re del Kashmir.² Sebbene le fonti riguardanti i siti menzionati siano scarse, sappiamo che il re Yeshe Ö (959–1040) del Guge, nel Tibet occidentale, inviò dodici dei suoi uomini nel Kashmir per essere educati alle dottrine buddhiste e alla lingua sanscrita; solo uno di loro, Rinchen Zangpo (958–1055), ritornò con artisti kashmiri che introdussero la loro arte nell'area straniera.³

Il Sumtsek a tre piani, uno dei cinque templi del complesso di Alchi, è decorato con una delle più importanti varietà di pitture murarie che includono elementi indiani, kashmiri, e centrasiatrici; le quali, nonostante negli ultimi vent'anni siano state dettagliatamente fotografate, lasciano a tutt'oggi grande spazio a uno studio più dettagliato sulla circolazione e l'uso di simili o uguali tessuti e costumi fra genti di diversa origine e cultura. Sebbene, infatti, il portale ligneo sia di evidente stile kashmiro, le decorazioni interne mostrano una più complessa combinazione di stili acquisiti dalle zone circostanti l'area del Ladakh. Esse si dividono in scene narrative, con storie sia religiose sia secolari su pareti e sculture, e in rappresentazioni tessili sui soffitti e fra gli spazi delle scene narrative.

Un primo esempio tessile centrasiatrico è visibile nell'abbigliamento di una deità femminile a cavallo (o mulo), in basso, a destra del protettore demoniaco Mahakala, all'interno del tempio, sopra al portale d'ingresso. La dea è accompagnata da piccole attendenti su animali selvatici; una delle quali mantiene un parasole sulla testa della stessa (Fig. 1).⁴ Mentre la maggior parte degli studi a riguardo si sofferma sul magnifico mantello di pavone indossato dalla dea, non molto si è detto sull'abito decorato a medaglioni contenenti quella che sembra una coppia di felini incrociati o addossati. Un altro simile esempio *in situ*, si ritrova anche sulla *dhōti* di Avalokiteshvara, la quale è una delle tre colossali statue all'interno del tempio. La giacca del re, dipinto in miniatura in un palazzo reale, inoltre è decorata con piccoli medaglioni contenenti animali; prova dell'incontro con la cultura iranica o centrasiatrica.⁵ Ma se

² Sen 2016, 28–32.

³ Dagkar 1999, 45–59.

⁴ Dagkar 1999, 35.

⁵ Dagkar 1999, 51 (didascalia).

nel Sumtsek i personaggi delle pitture murarie presentano caratteristiche decisamente più indiane e kashmire, quelle dipinte nel più grande dei palazzi del complesso monastico, il Dukhang, presentano evidenti tratti indo-iranici e turco-mongoli. Tuttavia, dei e re sono dipinti con gli stessi abiti. Chi sono dunque queste genti?

Come si è detto, non molto si conosce della regione del Ladakh prima del nono secolo. Secondo le fonti indiane, i primi regnanti furono indiani discendenti della dinastia Maurya (322–185 BCE), seguiti dai Dardi della Valle dello Swat in Pakistan, e solo successivamente, nel decimo secolo, dai tibetani.⁶ Tuttavia, come si vede nella scena di libagione dipinta nel Dunkhang, la coppia di sovrani mostra fisionomia e costumi più complessi di quelli nel Sumstek. Mentre la figura maschile centrale, dipinta in una posa semifrontale, ha un tono di pelle più scuro, la figura femminile semifrontale alla sua sinistra, nell'atto di offrirgli una coppa, ha un tono di pelle più chiaro (Fig. 2).

Ma non è solo il diverso tono di pelle l'indicatore principale che punta a due diverse etnie, quanto il loro abbigliamento. Mentre il sovrano, che regge un'ascia nella mano destra, veste in abiti di stile turchico — con un caftano a medaglioni contenenti felini e una fascia a scacchi, stivali, e una benda sulla fronte che stringe i lunghi capelli divisi in trecchine — così come l'entourage maschile dipinto intorno a lui, la donna è coperta da un lungo mantello, e i lunghi capelli sono adornati da un gioiello centrale sulla fronte, come del tipo tibetano ancora oggi in voga. Il palmo della mano dipinto in rosso suggerisce una fede e una tradizione buddhista, e di conseguenza un'origine indigena. Secondo Marjo Alafouzo, la quale ha condotto un attento studio a riguardo, sebbene le fonti tibetane non menzionino riti con uso di coppa o donne coppiere, nelle fonti turchiche-islamiche si fa spesso riferimento a tali riti nel periodo pre-islamico turchico in Asia Centrale, in particolare fra i discendenti delle tribù degli Toquz Oghuz.⁷

L'abbigliamento del sovrano (di possibili origini turchiche-iraniche o turchiche-mongole) non sembra dunque essere una pura coincidenza artistica. Fra il decimo e il tredicesimo secolo, il cafta-

⁶ Singh 2006, 16–17.

⁷ Alafouzo 2014; Compareti 2009a; Flood 1991.

no a medaglioni con fasce *tirāz* sulle braccia fu in voga fra le genti mussulmane. Anche la fascia a scacchi in vita appare spesso dipinta fra le miniature islamiche del periodo mongolo (1206–1368). Il termine *tirāz* — parola di origine persiana che sta per “ricamo” — oggi si accomuna a un tipo di tessuto in cotone decorato con una semplice scritta di carattere religioso in arabo o in persiano (la quale può essere ricamata, dipinta, intessuta o stampata); tuttavia, originariamente, essa faceva riferimento anche ai laboratori di produzione e distribuzione del tessuto stesso, regolamentati da rigide leggi dettate dal califfato. Fasce con tali iscrizioni furono create solo per sontuosi vestiti regali e nobili chiamati *khil'a*, come il tipo dipinto a Alchi.⁸

Il sovrano della scena di libagione appare dipinto altre due volte sullo stesso muro che vede più scene narrative; una volta frontalmente con due attendenti ai lati, e una seconda volta nell'immagine sottostante (molto danneggiata), seduto da solo al centro della scena, e circondato da genti di diversa foggia, fra le quali anche uomini con un cappello a falde larghe e ripiegate a “barca”. Tali composizioni artistiche tuttavia si ritrovano già fra gli argenti sasanidi (224–651) e sogdiani, e post-sasanidi, e fra oggetti del più tardo periodo selgiuchide. Un piatto conservato allo State Hermitage Museum a San Pietroburgo per esempio, mostra una figura centrale (possibilmente un sovrano) in abito a doppio petto e una corona di tipo iranico sasanide (1037–1194), e due attendenti ai lati adornati con un cappello a “barca” come del tipo che si ritrova a Alchi (e curiosamente simile al tipo in voga ancora oggi nel Ladakh).

Molte sono le fonti visive che connettono i costumi delle genti dipinte nel Dukhang con quelle di tipo turchico-centrasiatice. I lunghi capelli divisi a treccine così come l'abito a doppio petto, per esempio, si ritrovano fra le genti turche dipinte nella Sala degli Ambasciatori a Afrasiyab (Samarcanda), in Uzbekistan, datata al settimo secolo. Ma per comprendere meglio quest'iconografia tessile e la connessione con l'Asia Centrale si dovrà necessariamente fare un passo indietro e cercare di scoprirne l'origine o la provenienza.

⁸ Stillmann *et alii* 2012.

Negli ultimi sessant'anni, i tessuti a medaglioni, spesso perlato, sono stati erroneamente categorizzati nel mondo accademico con il nome di *zandanījī*. Il termine si deve alla scoperta di un frammento nella chiesa di Notre-Dame di Huy in Belgio contenente una breve iscrizione che, nel 1959, venne analizzato e identificato da Water B. Henning e Dorothy G. Shepherd e datato al settimo secolo. L'iscrizione in due linee (*βrz 61 wylšp zndn 'k-čy y'sdh*) fu letta come una forma di sogdiano arcaico e tradotta in inglese come "Long 61 spans, Zandanīči [...]"⁹ La scoperta fu seguita da una estensiva descrizione e analisi di simili tessuti che Shepherd divise in due gruppi — *zandanījī* I e II, basandosi sullo stile dedotto dal pezzo ritrovato a Huy e da un altro scoperto nella Cattedrale di Sens in Francia — i quali furono da allora comunemente accettati con il nome di *zandanījī*.¹⁰ Secondo lo studioso tedesco, la parola "zandanīči" dell'iscrizione si riferiva al tipo di tessuto prodotto nel villaggio di Zadana vicino Bukhara in Uzbekistan.¹¹ Solo recentemente, l'iscrizione è stata riletta da Nicholas Sims-Williams e Geoffrey Khan come una forma di lingua araba dell'ottavo o nono secolo, riferente al valore monetario della stoffa.¹² Secondo Khan, il tessuto apparteneva al comandante 'Abd al-Raḥmān (276/889–349/961) e fu acquistato per trentotto dinari.¹³

Ad oggi, non si sa molto delle composizioni tessili e iconografiche degli *zandanījī*, tranne che la produzione fosse in cotone e non in seta. La maggior parte delle fonti arabe che menzionano tessuti prodotti in quella zona e poi diffusi in Asia occidentale, come la più celebre *Storia di Bukhara* di al-Narshakī (ca.286/899–348/960), parlano di stoffe in cotone o in lana.¹⁴

Tuttavia non si può certo escludere che una possibile produzione in seta fosse iniziata e categorizzata sotto lo stesso nome. I con-

⁹ Shepherd-Henning 1959, 15–40.

¹⁰ Vent'anni dopo, Shepherd scrisse un secondo articolo sullo *zandanījī* nel quale non solo spiegava la distinzione fra i due gruppi, ma menzionava anche la distinzione di un terzo gruppo proposta da Anna A. Ierusalimskaya, curatrice delle collezioni caucasiche allo State Hermitage Museum a San Pietroburgo. Shepherd 1980, 105–122.

¹¹ Narshakhī 1954, 15–20.

¹² Sims-Williams-Khan 2008, 207–13.

¹³ Sims-Williams-Khan 2008, 4.

¹⁴ Narshakhī 1954, 15–20.

finanti territori cinesi, infatti, già producevano stoffe simili a quelle provenienti da Huy e Sens ma a doppia faccia per ordito in seta; di conseguenza è possibile che una combinazione di tecniche sino-sogdiane abbia creato proprio quei tessuti di cui sopra.

Come si è visto, evidenze pittoriche confermano la circolazione di tessuti simili e identici in Asia Centrale e oltre. Nella Sala degli Ambasciatori precedentemente menzionata, il muro settentrionale mostra una processione di genti cinesi nell'atto di donare tessuti finiti, balle di seta o bozzoli, al regnante, o forse a un dio, sogdiano. Senza dubbio, proprio i sogdiani ebbero un ruolo fondamentale nella manifattura e distribuzione del cosiddetto *zandanijī*. Tessuti molto simili o identici sono stati scoperti in gran quantità nelle provincie del Xinjiang e del Gansu dove comunità sogdiane abitarono sin dal terzo secolo d.C.¹⁵ Nell'ottavo secolo, tuttavia, le stoffe a doppia faccia per trama che tessevano i motivi ornamentali orizzontalmente, andarono definitivamente a sostituire quelli a doppia faccia per ordito di origine locale.

Proprio questi ultimi si ritrovano documentati nelle fonti cinesi con diversi nomi che li distinguono da quelli dei territori occidentali o imitanti quelli di origine centrasiatrica — soprattutto di tipo sogdiano — categorizzati come *fanjin* 番錦 (tessuto con motivi stranieri) e *hujin* 胡錦 (tessuto con motivi "barbarici").¹⁶

Entrambi i tipi si differenziano dallo *Hanjin* 漢錦 (tessuto a motivi cinese) prodotto nella Cina centrale. Inoltre, in un documento del decimo secolo si fa menzione di un tipo chiamato *Shashana jin* 沙沙那錦 (tessuto a motivi proveniente dal nord di Bukhara, probabilmente Zandana).¹⁷ Sebbene migrazione, acquisizione, e adattamento di tecniche e motivi tessili complichino qualsiasi sforzo di chiarire origine e provenienza degli stessi, un dato di non poca importanza rimane ad ogni modo quello inerente alla torsione dell'ordito a sinistra (detta a S), o a destra (detta a Z) che sembra distinguere tessuti di origine cinese da quelli sogdiani o occidentali.

¹⁵ de la Vaissière 2004.

¹⁶ Documenti provenienti da Dunhuang: P.2613; P.3432; P.4908; P.49.75V; S.4215 anche menzionati in Feng-Le 2013, 369–73.

¹⁷ S.4609, Feng 豐, 369–73. Matebabayifu-Zhao 2010.

Mentre la prima storia del Tibet, come quella del Ladakh, è di difficile ricostruzione data la mancanza di fonti scritte e la poca chiarezza di quelle disponibili, l'evidenza visiva e materiale di cui sopra fornisce invece una prova circa l'interesse tibetano in tali immagini e motivi tessili.¹⁸ Nel settimo secolo, quando l'impero tibetano si espanse e venne in contatto con la Cina Tang 唐 (618–907), oltre ai vigorosi confronti militari, furono organizzate missioni diplomatiche importanti. Le ambascerie del 640 e 641 vennero infatti commemorate in un famoso dipinto intitolato *L'Imperatore Taizong riceve l'ambasciatore del Tibet* (*Buniantu* 步辇图), attribuito al pittore cinese Yan Liben 阎立本 (600–673) (la versione attuale pare sia una copia successiva di epoca Song 宋, 960–1279). Nel dipinto, proprio l'ambasciatore tibetano che veste in stile turchico — con un caftano corto e stivali alti — molto simile al regnante dipinto nel Dunkhang a Alchi, appare come l'unica persona in un abito policromatico (Fig. 3). Il motivo a medaglioni con anatre suggerisce un tessuto di origini centrasiatiche, possibilmente di produzione sogdiano-turfanese; in quell'area “occidentale” nella quale, nel settimo secolo, le forze turche e tibetane si allearono contro i cinesi. Fra i frammenti in seta ritrovati nel cimitero di Astana, nell'oasi di Turfan, ce n'è uno con un motivo simile, così come uno quasi identico è stato ritrovato nel cimitero di Dulan, nella provincia del Qinghai (a nord-est del Tibet).¹⁹ Di particolare importanza infatti rimangono proprio i tessuti scavati *in situ* dove si trovano le tombe reali tibetane, e un gruppo di tessuti, molto probabilmente provenienti dalla stessa area, conservati nel China National Silk Museum, analizzati nel corso di questa ricerca nel 2014. Certamente non si può determinare se fosse costume dell'ambasciatore tibetano del dipinto di Yan Liben vestire in tale foggia, o se la rappresentazione sia dovuta piuttosto a uno slancio artistico deliberato del pittore nel voler rimarcare il costume diverso dello straniero. Ma vedremo qui di seguito come tali tessuti fossero già conosciuti in aree di cultura tibetana, possibilmente anche prima del contatto con la Cina Tang.

¹⁸ Beckwith 1987.

¹⁹ Li-Hansen 2003, cat. N. 38, 104; Kuhn-Feng 2012, 218, fig. 5.15.

Nonostante la vasta pubblicazione circa il medaglione perlato, la datazione cronologica e la diffusione in Asia di tale motivo risulta ancora difficile.²⁰ Le pitture murarie nella tomba di Xu Xianxiu 徐显秀 (571) dei Qi Settentrionali 北齐 (550–577) a Taiyuan, nella provincia dello Shanxi, presentano una delle primissime e rarissime rappresentazioni di abiti a medaglioni perlati contenenti un volto femminile in posa frontale. Simile immagine appare su un rilievo buddhistico ritrovato da Aurel Stein a Shorchuk, nel Xinjiang, e datato al sesto o settimo secolo.²¹ Tuttavia, eccetto un paio di frammenti di possibile origine sasanide con teste e foglie, scoperti in Egitto, un tardo frammento bizantino con il busto di un imperatore (possibilmente dell'ottavo o nono secolo), rispettivamente conservati nel Musée des Tissus a Lione e nel tesoro della Cattedrale di Sens, e un frammento con medaglioni a doppi fili di perle contenenti un busto maschile di origine centrasiatrica, coevo di quello bizantino, tessuti con simili motivi non sembrano essere mai stati finora ritrovati in Cina o Iran.²²

Come suggerito in alcune fonti islamiche, una possibile ipotesi circa la creazione di tale motivo potrebbe essere un'ispirazione pervenuta dalle monete occidentali mostranti busti di regnanti, in circolazione in Asia Centrale e Cina, così diverse dalle monete cinesi con un buco quadrato centrale. Non a caso, il poeta Lāme'ī Gorgānī (b.ca. 414/1023–24) in un suo panegirico confronta i motivi tessili con le decorazioni di dinari e dracme.²³ Medaglie e monete bizantine con busti frontali, così come monete sasanidi con busti di regnanti di profilo e circondati da punti, analogamente alle figure nei medaglioni perlato su tessuto, sono stati scoperte in tombe sia sogdiane sia cinesi, e in gran quantità nell'area di Turfan.²⁴ Di grande importanza restano per esempio i solidi bizantini in oro scoperti nel 1995 nella tomba del comandante dei Zhou Settentrionali 北周 (557–581), Tian Hong 田弘 (575), a

²⁰ Compareti 2006.

²¹ Lingley 2014, 9.

²² Quest'ultimo tessuto è stato solo recentemente pubblicato online sul sito del Metropolitan Museum (Inv.# 2008.79).

²³ Melikian-Chirvani 1991, 175.

²⁴ Gasparini 2014, 142–43.

Guyuan nella provincia del Ningxia.²⁵ Come si vede dai buchi laterali, queste monete, invece di essere usate come valuta, venivano spesso cucite sugli abiti come ornamento, mostrando chiaramente un gusto per gli artefatti e le cose straniere.

Ma sono senza dubbio le evidenze pittoriche che attestano la popolarità del medaglione perlato. Molte delle grotte di Mogao a Dunhuang, nella provincia del Gansu, ci permettono di stabilire una cronologia approssimativa dell'impiego e trasformazione di questo motivo. Nel periodo Sui (581–617) si vede la transizione dal medaglione perlato con animali al motivo floreale (principalmente fiore di loto), emblema della dinastia Tang.²⁶ I Bodhisattva nella grotta 427 (databile introno al 580) sono vestiti con una varietà di tessuti policromatici fra i quali appaiono fenici incorniciate in rombi perlati, e fiori di loto in medaglioni perlati. Dello stesso periodo le grotte 420 e 277 mostrano Bodhisattva abbigliati rispettivamente con una *dhoti* a medaglioni perlati contenenti quello che sembra un arciere nell'atto di cacciare un felino, e medaglioni perlati contenenti una coppia di cavalli alati frontali.

Ma come si vede nelle grotte 57 e 220 (create nel 641), già all'inizio della dinastia Tang i tessuti a medaglioni perlati incominciarono ad incorniciare fiori.²⁷ Tuttavia l'interesse per la combinazione medaglione perlato-animali non scomparve del tutto. Il cuscino del Buddha in *parinirvāna* nella grotta 158, datata al 839, quasi alla fine del periodo tibetano a Dunhuang, è decorato con medaglioni perlati circondati da petali di fiori che incorniciano un uccello con in bocca un nastro. Questo motivo, meglio cono-

²⁵ Li Ying 2003, 17–18.

²⁶ Come spiego in Gasparini 2019 troviamo un primissimo esempio di medaglione perlato già nel tappeto di Pazyryk — il più antico mai ritrovato; il quale potrebbe essere un dono degli Achemenidi (550 a.C.–330 a.C.), prodotto in Battriana o Sogdiana, alle genti seminomadi degli Altai, intorno al quinto secolo a.C. Gli alci sul tappeto sono rappresentati con gli organi interni, alcuni dei quali sono identici a quelli nel corpo degli animali incorniciati nei successivi medaglioni perlati sui cosiddetti zandanji. Non si sa bene come o quando, ma gli stessi organi furono associati al sole e alla luna, o trasformati in piccole rosette (del tipo popolare sui tessuti bizantini) perdendo le loro sembianze originali.

²⁷ Whitfield 1995, 57, 78, 17, 241, 242, 296; Dunhuang Wenwu Yanjiusuo 敦煌文物研究所 1981–1987, vol.2, fig. 62, 63, 120).

sciuto come “anatra sasanide”, si ritrova già nella più antica grotta 60 a Kizil, lungo la Via della Seta settentrionale, e su frammenti di tessuti scavati a Astana e a Dulan.

Come fa notare Matthew Canepa, in molte società tradizionali, specialmente riferenti o connesse con l'Iran e Bisanzio, la personificazione visiva del potere e del prestigio regale si può in gran parte riscontrare nell'abbigliamento dei sovrani.²⁸ Di conseguenza non dovrebbe sorprendere vedere che nelle cave buddhistiche le divinità vestano tessuti “regali”, possibilmente arrivati in Cina dalle zone occidentali. Anche Dunhuang, che molto fu influenzata dalla Cina centrale, si aprì al gusto artistico proveniente dall'Asia centrale e stabilì importanti connessioni con il Tibet, che culminarono con sei decenni di sovrani tibetani nell'area, dal 781 al 847.²⁹

Sebbene la cronologia del medaglione perlato in Asia centrale e occidentale sembri essere problematica, alcune rappresentazioni illustrano la popolarità del motivo sia nell'immaginario regale sia nei contesti rituali e religiosi. Sui rilievi rupestri nelle grotte di Taq-e Bostan in Iran, databili al settimo secolo, il sovrano e i suoi attendenti vestono tessuti con medaglioni perlato incornicianti vari motivi fra i quali anche una mezza luna, la cosiddetta anatra sasanide, una testa di cinghiale e, in particolare, una creatura zoomorfa, comunemente conosciuta come *simurgh*, facente parte della letteratura e mitologia iranica.³⁰

Nella stessa Sala degli Ambasciatori a Afrasiab, nell'abbigliamento dei vari gruppi etnici in processione — probabilmente in visita dal sovrano locale per la festa del Nowrūz — si ritrovano molti esempi di tessuti contenenti alcuni degli animali fin qui menzionati.³¹ Fra i motivi tessili scoperti in Sogdiana, tuttavia, appaiono anche quelli floreali rappresentanti le sete cinesi. Un analogo medaglione perlato contenente una testa di cinghiale non solo appare ripetuto sull'abito di uno dei donatori tochari nella grotta 8 a Kizil, presumibilmente creata nel periodo Sui (o

²⁸ Canepa 2009, capitolo 9.

²⁹ Beckwith 1987.

³⁰ Compareti 2013; 2015, 37–38. Gasparini 2014.

³¹ Compareti 2009b, 2011.

forse Tang), ma anche dipinto nelle coeve grotte di Bamiyan in Afghanistan.³² Di grande rilievo anche un tessuto a doppia faccia per trama con ordito a Z, ritrovato nel cimitero di Astana — datato al 661 — e una pezza ricamata con lo stesso motivo, conservata nel Metropolitan Museum a New York.³³

Il numero relativo di pitture murarie che riportano tessuti centrasiatichi appare limitante, in quanto non permette chiaramente un'analisi dettagliata della struttura tessile. I tessuti stessi, data la loro fragilità, non sono equamente distribuiti e conservati. Infatti, ad oggi, come prima accennato, non ci è pervenuto nessun tipo di tessuto sopra menzionato, dall' Iran centrale o dalla Cina centrale, databile fra il sesto e il decimo secolo. Piuttosto, gli esempi discussi sono stati rinvenuti nelle zone “periferiche” lungo i vari rami della Via della Seta, come nel cimitero di Astana e nella grotta 17 a Dunhuang, dove molti frammenti furono reincorporati negli stendardi, nelle bandiere e in altri oggetti religiosi buddhistici. Tuttavia, fino ad ora, gli studi sulla Via della Seta non hanno prestato molta attenzione alle vie meridionali che attraversano la provincia del Qinghai e connettono il Xinjiang al Sichuan e le aree più vicine del Tibet settentrionale.

Le tombe reali tibetane a Dulan nel Haixi, la prefettura autonoma mongola e tibetana del Qinghai, furono scavate negli anni '80 e '90. L'area fu presumibilmente abitata prima da una popolazione nomade, che nelle fonti cinesi è chiamata Qiang 羌, e successivamente dai Tuyuhun 吐谷浑 (un altro gruppo nomade settentrionale), i quali crearono un proprio impero che si estendeva fino al bacino del Tarim. Nel settimo secolo, trovandosi fra la Cina Tang e il regno emergente dei Tubo 吐蕃 (Tibetani), i Tuyuhun si dispersero o vennero assorbiti da questi ultimi. Nonostante la loro disfatta politica ad opera dei Tibetani, i Tuyuhun continuarono a mantenere attività culturali e sociali nell'area di Dulan. Le tombe lì scavate, probabilmente appartenenti anche ai Tuyuhun, si distinguono per gli scheletri di cavalli che confermano la loro tradizione seminomadica, e per i lussuosi artefatti che rimarcano la

³² The Metropolitan Museum of Art 1982, 168; Vignato 2006, 406; Musée Guimet Inv.#MG17972 e73.

³³ Zhao 1999, 110–11; Kuhn–Feng 2012, 215, fig. 5.8. MET Inv.# 2004.260.

centralità della regione come importante centro di scambio lungo la Via della Seta.³⁴ Almeno per un certo periodo la tratta del Qinghai fu probabilmente più importante per gli scambi fra l'Oriente e l'Occidente che non il più conosciuto corridoio settentrionale del Hexi.

Gli artefatti trovati nelle tombe includono anche argenti sogdiani, monete sasanidi, e una grande varietà di sete, un sesto delle quali è approssimativamente di origine centrasiatica o dell'Asia occidentale; mentre il resto, sebbene con motivi di influenza centrasiatica e occidentale, appare di probabile manifattura cinese o locale.³⁵ Mentre i primissimi esempi tessili sono decorati a motivi di chiaro stampo ellenistico centrasiatico di possibile provenienza battriana, i secondi combinano elementi turchico-iranici con quelli cinesi, fra i quali alcuni frammenti a medaglioni perlati, contenenti due pavoni frontali, o arieti.³⁶

Dalle sete e dagli oggetti trovati a Dulan, si potrebbe supporre un coinvolgimento di genti iraniche che migrarono nel Xinjiang e nel Qinghai dopo la caduta dell'impero Sasanide e la successiva conquista araba della Sogdiana. Tuttavia, non vi sono prove sufficienti per sostenere tale ipotesi, ma l'influenza artistica iranica è innegabile. Fra i vari frammenti in seta oltre a quelli di cui sopra, per esempio, appare un primo tipo *kesi* 縵絲 (arazzo in seta cinese), molto probabilmente sviluppato dall'antico *gelim* iraniano in lana databile al decimo secolo a.C.³⁷ E proprio a Dulan troviamo il primo esempio mai rinvenuto in Asia di tessuto con motivi in oro, che pare apparve nel periodo Sui con l'arrivo di emissari persiani in territorio cinese.³⁸ E ancora, un frammento con l'anatra sasanide che, come prima discusso, appare dipinta sia nelle grotte di Kizil e Dunhuang sia nella Sala degli Ambasciatori a Afrasiab, così come sui rilievi di Taq-e Bostan in Iran. Tuttavia il frammento trovato a Dulan sembra essere più tardo; il medaglione che incornicia l'anatra è a fiore invece che perlato e, soprattutto, la struttu-

³⁴ Xu 2006, 274–753

³⁵ Kuhn-Zhao 2012, 213–19.

³⁶ Feng 1999, 106–109.

³⁷ Wu 2006, 229.

³⁸ Sui Shu, capitolo 68; Kuhn-Feng 2012, 224–26.

ra tessile vede sul retro i fili della trama sospesi e ri-intessuti, una tecnica che si trova solo fra i reperti del Qinghai.

Fra i reperti più interessanti che rimarkano la connessione con la cultura iranica c'è una fascia in seta con un'iscrizione in Pahlavi riferente al titolo iranico "Il grande Re dei Re". Xu Xinguo, che ha scavato le tombe di Dulan, enfatizza il ruolo di quella che lui chiama "la Via della Seta del Qinghai", e la presenza nel Xinjiang di Narseh, figlio dell'ultimo re sasanide Peroz III (639-679), che migrò in Cina e fu ricevuto alla corte Tang nel 661.³⁹ Secondo Xu i tessuti sogdiani e persiani divennero materiale indispensabile per l'abbigliamento dei tubo (tibetani).⁴⁰ Inoltre la fascia con l'iscrizione è uno dei rari esempi di tecnica *à retour*, che nel processo di tessitura alterna la sequenza dei colori in 12/21. Simile tessitura si ritrova anche in un frammento bizantino nella Cattedrale di Sens (intessuto nella sequenza 1234/4321), in un reliquario dell'ottavo secolo.⁴¹

Proprio i dati pervenuti dalle analisi condotte sui reperti di Dulan, hanno dato modo di contestualizzare la collezione di tessuti nel China National Silk Museum dei quali ho fatto menzione prima. Un dato importante è quello inerente alla misura del disegno tessile e allo spessore della struttura. La maggior parte dei tessuti centrasiatichi mostra una simile o identica ripetizione di motivi che, sebbene creati con lo stesso numero di fili d'ordito, appaiono di diversa misura. Questo tipo di "errore" è molto probabilmente dovuto alla mancanza di una canna a mo' di pettine nel telaio che suddivida equamente i fili creando unità grafiche della stessa misura. Mancando questa, i disegni sono intessuti a mano libera e la distanza dei fili appare dunque non equa. Inoltre, a causa del grosso spessore degli orditi, questi tessuti mostrano un evidente "effetto pixel".

La collezione di cui sopra include rari e fini esempi di motivi centrasiatichi che combinano elementi cinesi e iraniani. Fra quelli più interessanti che riportano a Alchi c'è un caftano con una ripetizione di medaglioni a fiore di loto contenenti due cavalli frontali alternati a una coppia di felini incrociati, che si ritrovano sia su

³⁹ Xu 2006, 280-81; Zhao 1999, 114-15.

⁴⁰ Xu 2006 280-81.

⁴¹ Chartraire 1911.

una brocca sasanide in argento conservata nella Bibliothèque Nationale a Parigi, sia dipinti sul caftano della dea a cavallo all'ingresso del Sumtsek (Fig. 4). I patrimoni turchico-iranico e cinese furono quindi acquisiti anche al di fuori del Tibet stesso, in territori di cultura tibetana. Sebbene non si possa escludere che la trasmissione dell'iconografia e immaginario tessile nella regione del Ladakh sia avvenuta tramite il "paese delle nevi", è molto più probabile che abbia raggiunto Alchi e sia stata incluso nelle pitture murarie tramite il Kashmir, dal Xinjiang e dalla Sogdiana.

Tuttavia, mentre per i due felini incrociati nel caftano della dea a cavallo si sono trovati dei riscontri, sia nel caftano a Hangzhou sia in tessuti del tardo periodo selgiuchide e mongolo (conservati rispettivamente nel Musée du Tissu a Lione e al Metropolitan Museum), il medaglione con motivo a felino unico, ripetuto sul caftano del sovrano nella scena di libagione del Dunkhang, rimane singolare nel suo genere tessile.⁴² Simile felino però lo si ritrova in rilievo ai lati di un'iscrizione sul ponte di Jindas, anche conosciuto come ponte di Baybars, in Palestina, costruito 1273 dal Sultano mamelucco Baybars al-'Alā'ī al-Bunduqdārī (1223–1277) di origini kipçak — e quindi turco-altaiche — il quale, nel 1260, sconfisse i mongoli nella Battaglia di Ain Jalut, segnando una svolta nella storia eurasiatica tardo medievale.⁴³

Questo comune patrimonio tessile lungo e oltre le rotte transhimalayane è evidenza non solo di una forma di scambio di merci, tributi e regali, che poco cambiò nei secoli, ma anche di una provincializzazione del potere e della regalità centrale nelle "aree periferiche" da parte di gruppi indigeni, che si identificarono nella contemporanea élite mongola turchica-iranica, o nella precedente élite sino-sogdiana centrasiatica. I motivi zoomorfici furono generalmente preferiti ai motivi floreali, i quali, come si è visto, apparvero sui tessuti cinesi nel periodo Tang. Le differenze regionali non restarono immutate, ma cambiarono nel tempo trasformando il significato originale di ogni motivo o composizione, e acquistarono una nuova identità che fu accompagnata da una diversa combinazione cromatica che divenne "locale".

⁴² Inv. #23475 e Inv. #1984.344.

⁴³ Saunders 2001, 11.

I tessuti qui discussi, e in particolare quelli provenienti dal Qinghai, sembrano indicare che, almeno fra il dodicesimo e tredicesimo secolo, il sovrano del Ladakh e il suo entourage provenissero dal mondo turchico-iranico; possibilmente integrati nel locale contesto transhimalayano che aveva già da tempo cominciato ad assorbire parte del patrimonio artistico centrasiatlico. Ad oggi, ancora non si sa con certezza l'origine delle genti dipinte nelle pitture murarie a Alchi, ma come suggerisce il geografo arabo del decimo secolo, Muḥammad ibn Aḥmad Shams al-Dīn al-Maqdisī (c. 945/946–991), il quale descrive “Tubbat” (Tibet) come un territorio appartenente al mondo turchico: “i tibetani avevano il naso aquilino delle popolazioni turchiche, la pelle scura degli indiani, e vestivano in tessuti di stile cinese”; una percezione questa che dimostra gli intensi scambi culturali che ebbero luogo nelle aree tibeto-himalayane in epoca medievale.⁴⁴

⁴⁴ Akasoy *et alii* 2011, 22–23.



Fig. 1. Divinit  femmine a cavallo. Sumstek, Alchi. XII–XIII sec.
Foto: M. Gasparini



Fig. 2. Scena di libagione. Dukhan, Alchi. XII–XIII sec. Foto: M. Gasparini.



Fig. 3. “Ambasciatore tibetano” (dettaglio) da *L’Imperatore Taizong riceve l’ambasciatore del Tibet* (Buniantu 步辇图). Yan Liben 阎立本 (600–673). Fonte: Wikipedia (dominio pubblico).



Fig. 4. Caftano (dettaglio) in seta. Qinghai IX–X sec. China National Silk Museum. Foto: M. Gasparini.

Bibliografia

- Documenti provenienti dalle grotte di Mogao a Dunhuang, Gansu, China, conservati nella Bibliothèque Nationale de France: P.2613; P.3432; P.4908; P.49.75 e nella British Library: S.4215 S.4609.
- Sui Shu* 隋書 (La Storia della dinastia Sui) (636). Pechino, 1976 capitolo 68.
- Akasoy, A., C. S. F. Burnett e R. Yoeli-Tlalim
2011 (eds.), *Islam and Tibet Interactions along the Musks Routes*, Surrey.
- Alafouzo, M.
2014 "The Iconography and the Historical Context of the Drinking Scene in the Dukhang at Alchi, Ladakh" in Lo Bue E. and Bray J. (eds.), *Art and Architecture in Ladakh: Cross-Cultural Transmission in Himalaya and Karakorum*, Leiden e Boston, 167–90.
- Beckwith, C.
1987 *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages*, Princeton.
- Canepa, M.
2009 *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*, Berkeley.
- Chartraire, E.
1911 *Les tissus anciens du trésor de la cathédrale de Sens*, Parigi.
- Compareti, M.
2006 "The role of the Sogdian Colonies in the Diffusion of the Pearl Roundels Pattern" in Compareti, M. et al. (eds.), *Ērān ud Anērān: Studies Presented to Boris Il'ič Maršak on the Occasion of his 70th Birthday*, Venezia, 149–74; anche in *Transoxiana Webfestschrift Series I, Webfestschrift Marshak 2003*, <http://www.transoxiana.org/Eran>.
- 2009a "Iran Elements in Kaśmir and Tibet: Sasanian and Sogdian Borrowings in Kashmiri and Tibetan Art", *Transoxiana*, 14, http://www.transoxiana.org/14/compareti_iranian_elements_kashmir.html.
- 2009b *Samarcanda centro del mondo. Proposte di lettura del ciclo pittorico di Afrasyab*, Milano.
- 2011 "AFRĀSĪĀB ii. Wall Paintings", *Encyclopaedia Iranica*, I, 6, 577, online <http://www.iranicaonline.org/articles/afraasiab-ii-wall-paintings-2>.
- 2013 "Due tessuti centrasiatichi cosiddetti 'zandaniji' decorati con pseudo-Simurgh" in Compareti M. e Favaro R. (eds.), *Le spigolature dell'Onagro*, Venezia, 17–37.
- 2015 "Ancient Iranian Decorative Textiles: New Evidence from Archaeological Investigations and Private Collections", *The Silk Road* 15, 36–44.
- Dagkar, N. N.
1999 "gShen: The Ancestral Clan of Rin chen bzang po", *Tibet Journal*, 24, 2, 45–59.

- de la Vaissière, E.
2004 “Sogdian Traders” in *Encyclopaedia Iranica*. Last updated 2004.
<http://www.iranicaonline.org/articles/sogdian-trade>
2005 *Sogdian Traders: A History*. trad. James Ward, Leiden.
- Dunhuang Wenwu Yanjiusuo 敦煌文物研究所
1981/87 *Dunhuang Mogaoku* 敦煌莫高窟 [The Dunhuang Mogao Caves]. 5 vols., Pechino.
- Flood, F. B.
1991 “Mobility and Mutation: Iranian Hunting Themes in the murals of Alchi, Western Himalayas”, *South Asian Studies*, 7, 21–35.
- Gasparini, M.
2014 “A Mathematic Expression of Art: Sino-Iranian and Uighur Textile Interactions and the Turfan Textile Collection in Berlin”, *Transcultural Studies*, 1, 134–63.
2019 *Transcending Patterns: Silk Road Cultural and Artistic Interactions through Central Asian Textile Images*. University of Hawai'i Press.
- Kuhn, D. e Zhao, F. 趙豐
2012 *Chinese Silks*, New Haven, Londra e Boston.
- Li, J. 李 e Hansen, V.
2003 (eds.), *The Glory of the Silk Road: Art from Ancient China*, Dayton
- Lin, Y. 林英
2003 “Solidi in China and Monetary Culture Along the Silk Road”, *The Silk Road*, 3, 16-20.
- Matebabayifu 馬特巴巴伊夫 e F. Zhao 趙豐
2010 (eds.), *Dayuan yijin Wuzibiekeshan Feierganna Mengqiatepei chutu de fangzhipin yanjiu* 大宛遺錦: 烏茲別克斯坦費爾干納蒙恰特佩出土的紡織品研究, Shanghai.
- Melikian-Chirvani, A.S.
1991 “Parand and Parniyān Identified: The Royal Silks of Iran from Sasanian to Islamic Times”, *Bulletin of Asian Institute*, N.S., 5, 175–79.
- Narshakhī, A.
1954 *The History of Bukhara*, trad. da Frye R.N. Cambridge, MA.
- Saunders, J.J.
2001 *The History of the Mongol Conquest*, Philadelphia.
- Sen, T.
2016 *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of India-China Relations, 600-1400*, New York e Londra.
- Schorta, E.
2006 *Central Asian Textiles and Their Context in the Early Middle Ages*, Riggisberger Berichte, 9, Riggisberg.

- Shepherd, D. G.
1980 "Zandanijī Revisited" in Flury-Lemberg M., Stolleis K. (eds.), *Documenta Textilia: Festschrift Für Sigrid Müller-Christensen*, Munich, 105–22.
- Shepherd, D. G. e W. B. Henning
1959 "Zandaniji Identified?" in Ettinghausen R. ed. *Aus der Welt der islamischen Kunst, Festschrift für Ernst Kühne*, Berlin, 15–40.
- Sims-Williams, N. e G. Khan
2008 "Zandaniji Misidentified", *Bulletin of the Asia Institute*, 22, 207–13.
- Singh, A. K.
2006 *Alchi and Tabo. An Aesthetic Voyage of Indo Tibetan Painting*, Varanasi.
- Stillman, Y. K., K. Yedida, P. Sanders e N. Rabbat
2012 "Tirāz" in Bearman, P., Bianquis, Th., Bosworth, C.E., van Donzel, E., Heinrichs, W.P. (eds.), *Encyclopedia of Islam*, Second Edition. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tiraz-COM_1228.
- Vignato, G.
2006 "Archaeological Survey of Kizil: Its Groups of Caves, Districts, Chronology and Buddhist Schools", *East and West*, 56, 4, 359–416.
- Whitfield, R.
1995 *Dunhuang. Caves of the Singing Sands: Buddhist Art from the Silk Road*, 2 vols., Londra.
- Wu M. 武敏
2006 "The Exchange of Weaving Technologies between China and Central and Western Asia from the Third to the Eighth Century Based on New Textile Finds in Xinjiang" in *Schorta* 2006: 211–42.
- Xu X. 許新國
2006 "The Discovery, Excavation, and Study of Tubo (Tibetan) Tombs in Dulan County, Qinghai" in *Schorta* 2006: 264–90.
- Zhao F. 趙豐
1999 *Treasures in Silk*, Hong Kong.
- Zhao F. 趙豐, Wang, L. 王乐
2013 "Glossary of Textile Terminology (Based on Documents from Dunhuang and Turfan)" in Ansari, S., Hansen, V., Wang, H. *Textile as Money on the Silk Road. Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 23, part 2. Series Third. Cambridge: Cambridge University Press, 349–87.

*Tradizione, superstizione e nuovi diritti:
riflessioni sul verdetto della Corte Suprema del
Nepal sui sacrifici cruenti al tempio di Gaḍhīmāī*

CHIARA LETIZIA

ABSTRACT

In November 2014, three Public Interest Litigation (PIL) petitions were filed at the Supreme Court of Nepal against the mass animal sacrifice that takes place every five years at the Gaḍhīmāī Mela. This paper presents the argument of the parties and focuses on the verdict of the Supreme Court published in August 2016, which goes beyond the specific case of Gaḍhīmāī to discuss the practice of animal sacrifice in general and set a precedent applicable to other cases.

While acknowledging that animal sacrifice is deeply rooted in Nepali society, the Court condemns it in the name of modernity and progress, ordering the government to adopt policies and establish programs that will lead to its eventual abolition. It also goes beyond the question of sacrifice by importantly asking the government to define and ensure the rights and welfare of animals and to penalize any cruel behaviour against them, meeting the aspirations of animal welfare activists. The paper will show how the court papers describe animal sacrifice and translate its religious and social meanings into a Hindu modernist discourse on the fight against “social evils” that traces back to colonial and post-

colonial arguments made in Indian courts. The Court's arguments are both secular legal (asserting the legitimacy of the Court's interference when religious matters infringe fundamental rights) and religious reformist (quoting Hindu scriptures to define sacrifice as a non-Hindu, superstitious practice). They are consistent with a reformist and textual conception of Hinduism, prevailing over the respondents' arguments which had stressed the importance of traditional practice, devotion and commitment to the goddess Gaḍhīmāī.

I. INTRODUZIONE

Questo lavoro tratta di un caso giudiziario promosso con tre petizioni presentate nel 2014 alla Corte Suprema di Kathmandu, alla quale si è chiesto di abolire o regolare l'usanza di sacrificare migliaia di animali durante la festa per la dea Gaḍhīmāī, che si tiene ogni cinque anni nel sud del paese.

La discussione che segue si basa sull'analisi dei documenti acquisiti all'istruttoria della Corte Suprema (petizioni, difese e verdetto) e sulle interviste condotte nel 2017–2018 con le parti (ricorrenti, resistenti, loro avvocati e giudice) e con vari attivisti per i diritti degli animali che si erano occupati del caso.¹

L'esame dei casi giudiziari è una prospettiva interessante per osservare il cambiamento religioso nel Nepal contemporaneo, dove un numero crescente di attivisti utilizza, come nel caso qui

¹ Questa ricerca prende le mosse da un articolo di Axel Michaels (2016) che menziona nella conclusione le azioni legali intraprese contro i sacrifici di Gaḍhīmāī. La ricerca sul campo è stata svolta principalmente nel maggio-giugno 2017 e nel luglio 2018 nell'ambito del progetto *Taking Nature to the Courtroom. Development projects, protected areas and religious reform in South Asia* coordinato da D. Berti, J. Smadja, B. Ripert et R. Voix. Ha collaborato a parte della ricerca nel 2017 la collega Blandine Ripert, che ringrazio per le interviste svolte a Bariyapur con Sanjay Mahato. Tutta la mia gratitudine va al giudice Ishwor Prasad Khatiwada, agli avvocati Arjun Kumar Aryal, Hary Phuyal, Arun Kumar Gyawali, Dilli Prasad Neupane e Manoj Giri, e agli attivisti Bikes Shrestha, Gita Prasad 'Uttam' Dahal, Sneha Shrestha, Govinda Tandon, Pramada Shah e Manoj Gautam per il loro tempo e la loro disponibilità. Ringrazio calorosamente Massimo Letizia e Cecilia Pallottino per la rilettura del testo. Questo lavoro è dedicato alla carissima memoria del Prof. Ugo Fabietti, che ci lasciava il 7 maggio 2017 mentre ero a Kathmandu, e che ho salutato a mio modo, dedicandogli con gratitudine, stima ed immenso affetto ogni passo della ricerca sul campo.

studiato, la procedura del *Public Interest Litigation* (PIL)² per riformare le pratiche religiose e per renderle compatibili con i diritti umani ed i principi costituzionali. Uno degli avvocati che ha promosso questo caso ha affermato durante un'intervista che gli avvocati sono degli “ingegneri sociali”.³ Similmente, gli intervistati attivisti per i diritti degli animali hanno definito il PIL come “un’arma” nella loro lotta. Il verdetto della Corte Suprema costituisce un importante precedente che può mettere in discussione la pratica estremamente diffusa del sacrificio cruento in Nepal.

Come è stato osservato da vari ricercatori,⁴ le Corti hanno svolto, e svolgono, un ruolo cruciale nelle trasformazioni religiose delle società sud-asiatiche. In Nepal come in India, le Corti intervengono nella riforma delle pratiche religiose e contribuiscono a definire il posto che la religione occupa nella società, cercando un equilibrio tra gli articoli della costituzione che difendono la libertà di culto e la spinta a riformare tradizioni religiose che violano certi diritti. Le Corti si trovano spesso nella situazione — in apparenza paradossale per la Corte di uno stato laico — di dover ridefinire le categorie religiose e di determinare l’essenza di una religione; come quella dell’India, la Costituzione del Nepal afferma il secolarismo e la libertà di religione, ma non offre una definizione di cosa sia secolare e cosa sia religioso: spetta dunque alle Corti il compito di tracciare il confine sempre mutevole tra le due sfere.⁵

² In Nepal, il PIL (*sārbajanik sarokār sambandhi bibād*) è un meccanismo costituzionale che riconosce alle associazioni o a singoli individui, in quanto portatori di un interesse pubblico, il diritto a ricorrere alla Corte Suprema per ottenere un ordine al fine di interrompere o prevenire la violazione di un diritto fondamentale o l’attuazione di una legge anticostituzionale, o al contrario per imporre alle autorità di applicare una legge esistente. La Corte Suprema dell’India ha riconosciuto il PIL nel 1979 come procedura della Common Law. Il Nepal ha sancito questa procedura nelle sue costituzioni del 1990 (art. 88), del 2007 (art. 107) e del 2015 (art. 133). Questo sistema sta dando l’opportunità ai giudici di decidere anche in materia di religione e laicità (si veda Letizia 2013, 2016). Per la storia e l’analisi dei PIL in Nepal, si veda Berardi 2017.

³ Secondo Ronojoy Sen (2010, 163), la nozione della legge come “social engineering”, vale a dire come strumento per un cambiamento economico e sociale, ha profondamente influenzato il Chief Justice dell’India Prahlad Balacharya Gajendragadkar (1901-1981). Echi del pensiero di Gajendragadkar riaffiorano più di una volta nel caso studiato in questo articolo.

⁴ Berti *et alii* 2016.

⁵ Baird 2005, 25; Berti *et alii* 2016: xxii.

Da queste considerazioni emerge l'interesse dello studio storico ed antropologico dei verdetti.⁶

Il ruolo che hanno avuto le Corti indiane nel definire l'essenza dell'induismo, e nel fornire indicazioni su come esso debba essere riformato, è stato oggetto di discussione da parte di molti ricercatori,⁷ i quali hanno mostrato come sin dagli anni '50 le Corti indiane abbiano operato una distinzione tra la parte essenziale della religione — nella quale lo Stato non dovrebbe interferire — e la parte inessenziale o superstiziosa, meritevole di abrogazione in nome del progresso sociale. Come si vedrà più avanti, il verdetto che la Corte Suprema ha emesso nel caso in esame ha molto probabilmente tratto ispirazione dai precedenti giurisprudenziali indiani per definire il sacrificio cruento in Nepal e ordinare al governo di fissare i tempi per la sua eventuale abolizione. Il verdetto non si limita tuttavia a questo, giacché esso pone all'attenzione del legislatore l'esigenza di contemplare nuovi diritti e la necessità di emanare le corrispondenti leggi che li definiscano e proteggano.

II. CONTESTO DEL CASO

Il tempio della dea Gaḍhīmāi si trova alla periferia di Bariyarpur, a 20 km dalla città di Birganj, nel distretto di Bara, situato nel Tarai (la stretta pianura nel sud del paese che si estende lungo il confine con l'India). Il tempio è gestito da officianti (*pūjārī*) appartenenti al gruppo dei Tharu: essi si considerano discendenti del fondatore del culto, Bhagwan Chaudhary, che nel XVIII secolo sarebbe stato liberato miracolosamente dalla dea mentre era in prigione.

La dea Gaḍhīmāi riceve il culto annuale di devoti nepalesi ed indiani (provenienti soprattutto dal Bihar e Uttar Pradesh) che chiedono una serie di benedizioni, prima fra tutte quella di avere un figlio maschio, ed in cambio promettono di sacrificare un animale in occasione della *Gaḍhīmāi melā*, una grande festa che si tiene con cadenza quinquennale nel mese di Mangsir (novembre-dicembre).

⁶ Una precedente ricerca ha mostrato come alcuni casi giudiziari abbiano contribuito a definire il termine "secolarismo" (*dharmanirpekṣatā*), usato nella costituzione nepalese (Letizia 2016).

⁷ Galanter 1971; Fuller 1988, Sen 2010, Berti *et alii* 2016.

Durante i dieci giorni di *melā*, un elevatissimo numero di bufali viene decapitato da sacrificanti (che si sono registrati in precedenza per svolgere questo ruolo) all'interno di un'arena di circa un ettaro adiacente al tempio; un altrettanto elevato numero di animali (polli, capre, maiali e piccioni) viene sacrificato dalla folla dei devoti nell'area sacra (circa 28 km²) che circonda il tempio.

La carne degli animali sacrificati in tale area è consumata direttamente *in loco* dalle famiglie che hanno portato il loro animale, mentre le carcasse dei bufali sacrificati nell'arena del tempio sono lasciate ai Chamar (Dalit) locali, i quali, in cambio, rimuovono le pelli che vengono poi vendute dall'amministrazione del tempio.⁸

Non esistono a mia conoscenza dati ufficiali quanto al numero degli animali sacrificati: nella sua petizione l'avvocato Arjun Kuman Aryal afferma che ad ogni festa vengono sacrificati 500.000 animali, ma i media nepalesi stimarono che durante la *melā* del 2009, alla quale parteciparono 4 milioni di persone, furono sacrificati 250.000 animali.

Nel 2009 i media locali ed internazionali diffusero la notizia della *melā* e le sue immagini impressionanti: molti nepalesi scoprono solo allora l'esistenza di questa festa. Varie associazioni locali, già impegnate in campagne per difendere il benessere e i diritti degli animali (asini nelle fattorie di mattoni, cani di strada, scimmie, etc.), si associarono per creare l'*Animal Welfare Network Nepal* (AWNN), che cominciò a documentare la *melā* e a organizzare campagne di protesta.⁹

A partire dal 2010 AWNN cominciò ad organizzare le campagne *Paśubali bandha garaū* ("Fermiamo il sacrificio animale") e *Occupy Gadhīmāī*, e produsse documentari scioccanti per denunciare gli orrori della *melā*, che furono mostrati sia localmente in lingua bhojpurī, sia alle conferenze internazionali in lingua inglese.

⁸ Questo processo è stato costellato da una serie di incidenti e conflitti: nel 2009 i Chamar rifiutarono di occuparsi delle migliaia di carcasse che restarono a terra a putrefarsi, e nel 2014 la carne dei bufali fu rubata mentre il Comitato del Tempio cercava di venderla.

⁹ Michaels (2016, 211) cita per esempio la partecipazione delle seguenti associazioni: *Bhaktapur Animal Welfare Society* (BAWS), *Society for the Prevention of Cruelty to Animals* (SPCAN), *Devoted Radical Environment Animal Movement Society* (DREAMS), *People for the Ethical Treatment of Animals* (PETA Nepal), ecc.

se (per esempio *Asia for Animals* a Singapore nel 2014 e a Kathmandu nel 2017).

Le campagne di AWNN furono supportate da varie associazioni indiane per i diritti degli animali, in particolare *People for Animals India*, presieduta dalla famosa attivista Maneka Gandhi, e *Humane Society International India*. Gli attivisti indiani e nepalesi collaborarono per impedire l'importazione di animali dall'India destinati alla *melā* e, anche in quel caso, ricorsero alle vie legali,¹⁰ i cui esiti si rivelarono efficaci: nell'ottobre del 2014 un'ordinanza della Corte Suprema dell'India impedì l'importazione del bestiame in Nepal dalle province dell'Uttarakhand, Uttar Pradesh, West Bengal e Bihar nel periodo della celebrazione della *Gaḍhīmāī melā*.

Alla protesta parteciparono anche illustri leader religiosi indiani, come Swami Agnivesh, Presidente del World Council dell'Arya Samaj.¹¹ Ben presto il dibattito giunse sulla scena internazionale, come dimostra la partecipazione di Brigitte Bardot che scrisse al primo ministro dell'epoca, Madhav Kumar Nepal, implorandolo (invano) di far cessare i sacrifici.¹²

III. LE TRE PETIZIONI

I dibattiti e l'attivismo locale, incoraggiati dal supporto internazionale, portarono a tre petizioni (PIL) inoltrate alla Corte Suprema alla vigilia della *melā* nel novembre 2014.¹³ La prima fu inoltrata da due avvocati, Arjun Kumar Aryal e Saroj Kumar Neupane, a titolo individuale; la seconda e la terza furono inoltrate dai presidenti di due associazioni: l'allora presidente dell'AWNN, Manoj Gautam, originariamente un attivista per la conservazione della fauna, e Uttam Prasad Dahal, presidente del *Nepal Animal Welfare Research Centre* (NAWRC) e impegnato nella salvaguardia degli animali randagi. Con la prima e la seconda petizione si chiedeva l'abolizio-

¹⁰ *Gauri Maulekhi vs. Union of India* W.P. (Civil) 881/ 2014.

¹¹ Michaels 2016, 219.

¹² Setopati, 14 novembre 2014.

¹³ *Arjun Kumar Aryal and Saroj Kumar Neupane vs. Government of Nepal et al* W. P 071–WO–0371; *Rajyalaxmi Golchha, Manoj Gautam and Niraj Gautam vs. Government of Nepal et al.* 2071–WO–0373; *Gita Prasad Dahal and Ram Krishna Banjara vs Government of Nepal et al.* 2071–WO–0372.

ne dei sacrifici per la *Gadhīmāi melā*, mentre la terza si limitava a chiedere l'applicazione delle leggi esistenti.

Non è possibile in questa sede discutere del contenuto di ciascuna petizione: basti dire che tutte e tre denunciano l'impatto ambientale della *melā* e il pericolo che essa costituisce per la salute pubblica: denunciano il fatto che non sono controllati lo stato di salute degli animali né la qualità della carne,¹⁴ che gli animali importati non vengono sottoposti a quarantena, e che le migliaia di carcasse di bufali sacrificati inquinano l'ambiente. Esse denunciano un'innegabile crudeltà contro gli animali non solo nell'atto sacrificale, ma anche nel loro trattamento e trasporto. Infine, le petizioni affermano la necessità di attuare le leggi già esistenti in materia, di fatto rimaste inapplicate (Tabella).

<i>Mancanza di controllo su:</i>	<i>Leggi corrispondenti da attuare:¹⁵</i>
Salute degli animali, qualità della carne	Legge alimentare 1966 (<i>Food Act</i> , 2023 BS)
Salute pubblica	Legge sui mattatoi e sull'ispezione della carne 1999 (<i>Animal Slaughterhouse and Meat Inspection Act</i> , 2055 BS)
	Legge sulle malattie trasmissibili 1964 (<i>Communicable Diseases Act</i> , 2020 BS)
Quarantena degli animali importati	Legge sulla salute animale e consulenza zootecnica 1999
Crudeltà contro gli animali	(<i>Animal Health and Livestock Services Act</i> , 2055 BS).
Inquinamento ambientale	Articolo 16 (1) Diritto all'ambiente salubre della Costituzione provvisoria del Nepal 2007. Legge sulla Protezione dell'Ambiente 1996 (<i>Environment Protection Act</i> 2053 BS).
Impatto sulla psicologia dei bambini	Art. 17 della Convenzione sui Diritti dell'infanzia 1989 ai sensi della sezione 9 del <i>Treaty Act</i> .

Tabella: Problemi riscontrati dai ricorrenti nella festa di *Gadhīmāi* e leggi invocate.

¹⁴ Secondo quanto riferito dagli attivisti, nel 1995 l'importazione di animali non controllati per la festa di *Gadhimai* causò la diffusione tra le capre di una malattia infettiva e contagiosa conosciuta come PPR (*Peste des Petits Ruminants*).

¹⁵ La traduzione italiana (dell'autrice) e l'anno gregoriano di pubblicazione sono seguiti dalla traduzione ufficiale in inglese data dal sito della Law Commission (www.lawcommission.gov.np/en/) e dall'anno nepalese secondo il calendario induista *Bikram Samvat* (B.S.).

Ai citati argomenti, che potremmo definire tecnico-legali, i ricorrenti ne aggiungono altri concernenti la natura religiosa del sacrificio, poi accolti ed ampliati dalla Corte Suprema. Ad esempio, in essi si afferma che il sacrificio cruento è una deviazione dello spirito stesso della religione induista, ispirato alla non-violenza.

Come afferma il ricorrente Uttam Dahal in un'intervista nel giugno del 2015: “il sacrificio animale non è né descritto né prescritto nei testi induisti”. Nella petizione presentata egli afferma che il vero significato del sacrificio è quello di sacrificare (abbandonare) le sei passioni negative (un vero *topos* dei discorsi degli attivisti, ripreso anche dal giudice).¹⁶

In occasione di un'intervista nel maggio 2017, il ricorrente Manoj Gautam osserva che la campagna contro il sacrificio è mossa dal desiderio di purificare l'induismo dalla violenza, e sottolinea l'importanza di presentare le attività della sua associazione come iniziative induiste e nepalesi, onde evitare di subire le tipiche accuse provenienti dalla destra nazionalista induista, che dipinge i Cristiani come stranieri intenti ad ordire un complotto anti-induista:

Puoi venire facilmente etichettato come attivista sostenuto dai missionari cristiani, una specie di anti-induista. Così, abbiamo sempre chiaramente indicato che la nostra è una iniziativa genuinamente nepalese, e non stiamo facendo questo perché supportati da qualche istituzione straniera [...]. Non sono una persona particolarmente religiosa, ma sono nato hindu, e sono fiero di esserlo. Così abbiamo dovuto precisare che è proprio per il fatto che siamo Hindu che dobbiamo purificare l'induismo [...] Altrimenti l'induismo non ha un futuro, perché nessuno in questo secolo può sostenere una tale manifestazione pubblica di violenza (trad. dell'autrice).

Durante le interviste, alcuni ricorrenti hanno sottolineato la differenza tra il sacrificio “tradizionale” (vale a dire: “a loro familiare”) ed i sacrifici a Gadhīmāi, che ai loro occhi apparivano come un massacro insensato. L'avvocato della terza petizione, Hari Phuyal, in un'intervista nel maggio 2017 compara la realtà dei villaggi delle colline, dove si sacrifica e si mangia carne una sola volta al mese,¹⁷

¹⁶ Le “sei passioni” o “sei nemici” (*ariṣaḍvarga*) sono state citate spesso dagli attivisti nei nostri scambi, ma nessun intervistato riusciva a ricordarne l'intero elenco! La Corte da parte sua cita le seguenti: *kām*, *krodh*, *lobh*, *mohā*, *mada* e *mat-sarya* (lussuria, ira, avidità, attaccamento, orgoglio e gelosia).

¹⁷ Nella data di *samkrānti*, in cui il sole entra in una nuova costellazione e segna l'inizio del mese.

col sacrificio di massa a Gaḍhīmāi definendolo crudele, non necessario e senza senso, tanto più che i devoti non ricevono la carne dell'animale.

Il ricorrente Manoj Gautam descrive così il suo spaesamento davanti al sacrificio di Gaḍhīmāi:

Era totalmente differente da tutto quello che so del sacrificio animale. Prima si offre un culto all'animale: gli si chiede perdono, si ottiene il suo consenso [...] almeno mostri rispetto per la sua vita. Non si dovrebbe infliggere loro sofferenze inutili [...] e non si dovrebbe andarne fieri, ci dovrebbe essere una sorta di senso di colpa. Ma a Gaḍhīmāi non c'era senso di colpa, nessun rispetto, nessun culto [...] Non aveva senso. Non c'era religione, laggiù. Era praticamente solo uno sport per quella gente (trad. dell'autrice).

Un altro argomento sollevato dalla terza petizione è la preoccupazione per la reputazione del Nepal, che rischia di essere tristemente noto come il luogo del più grande e barbaro sacrificio del mondo. Per evitare questo temibile giudizio, l'avvocato ha chiesto che si promuova un sacrificio alternativo usando vegetali come il *kubindo* (zucca della cera, *benincasa hispida*) o la *ghiraula* (luffa).¹⁸

In seguito alla *melā* del 2014, i social media rigurgitavano di messaggi di critica e di disprezzo nei confronti dei “barbarici costumi nepalesi”, tanto che la stessa AWNN sul suo sito web (non più esistente, come l'associazione stessa) chiese a tutti i sostenitori internazionali di rendersi conto della delicatezza della questione e di non far nulla in nome dell'AWNN che potesse creare disarmonia o negatività.¹⁹

Le accuse di barbarie e di inciviltà rivolte alla società nepalese che si potevano leggere su giornali, blog e Facebook in quel periodo, diedero adito sui giornali nepalesi ad una reazione in difesa della tradizione che il più delle volte, anziché chiarire la funzione ed il valore del sacrificio, prese dei toni nazionalisti: ad esempio si denunciò l'ipocrisia dell'élite privilegiata del cosiddetto “Occi-

¹⁸ La pratica di sacrificare *kubindo* o cocco al posto di un animale è estremamente diffusa. Le teorie del sacrificio mostrano che in ultima analisi tutti i sacrifici sono delle sostituzioni dell'unica vera offerta che è quella del sacrificante stesso.

¹⁹ Come racconta Manoj Gautam, l'azione locale dell'AWNN era stata di collaborazione con i *pūjārī*, gli amministratori del tempio e i devoti, un'attitudine di rispetto per la cultura locale che secondo lui mancava agli attivisti internazionali.

dente civilizzato” (che mangia due volte al giorno carne proveniente da crudeli allevamenti e mattatoi) nel criticare la barbarie e la crudeltà dei nepalesi, senza considerare che il sacrificio era probabilmente la sola occasione dell’anno in cui potevano mangiare della carne.²⁰

IV. RESISTENTI

Tra le ragioni opposte dai numerosi resistenti chiamati in causa²¹ cito qui per brevità solo quella degli avvocati dell’amministrazione del tempio di Gaḍhīmāi, Arun Gyawali e Dilli Prasad Neupane, i quali nella loro memoria descrivono il sacrificio a Gaḍhīmāi come una valida e antica tradizione induista basata sui testi vedici, che attira milioni di devoti e promuove il turismo locale. Gli avvocati affermano che il tempio di Gaḍhīmāi è il luogo di potere della dea, ed il modo appropriato di culto è il sacrificio: una volta espresso il voto di sacrificare, i devoti non possono non mantenerlo. Abolire il sacrificio costituirebbe inoltre una violazione del diritto alla libertà di culto e una diretta interferenza (*hastakshep*) nei costumi e nelle tradizioni religiose (*pratha ra dharma parampara*).²²

Durante l’intervista, l’avvocato Gyawali insiste in primo luogo sulla sua appartenenza locale e sulle sue relazioni con i *pūjārī* e con il Comitato del Tempio (che ha già difeso in passato), ed

²⁰ Cf. Michaels 2016, 214. Poco prima della *melā* del 2014, Deepak Adhikari osservava sul *Nepali Times* che la festa di Gaḍhīmāi e il giorno del Ringraziamento sarebbero entrambi caduti il 27 novembre di quell’anno, e che la sola differenza tra le due era che nella festa americana si uccidevano decine di migliaia di tacchini (Adhikari & de Vries 2014). Si vedano anche le riflessioni della scrittrice Sushma Joshi: <http://sushma.blogspot.com/2009/11/are-we-civilised-yet.html> <http://sushma.blogspot.com/2010/10/>

²¹ Il Governo del Nepal e vari ministeri (Ufficio del Primo Ministro, Consiglio dei Ministri, Ministero delle Scienze della Tecnologia e dell’Ambiente, Ministero della Cultura, del Turismo e dell’Aviazione civile, Ministero dell’Interno, Ministero della Salute e della Popolazione, Ministero dell’Agricoltura); l’Ufficio Centrale per la Quarantena degli Animali, l’Amministrazione Distrettuale di Bara, il Comitato di Organizzazione della festa di Gadhimai, il Comitato di Sviluppo del Tempio di Gadhimai, e infine il Comitato per lo sviluppo di Villaggio (VDC) di Bariyapur.

²² L’avvocato cita indirettamente il testo costituzionale del diritto alla libertà di religione (Costituzione del Nepal 2015 (art. 26. Diritto alla libertà di religione), e la disposizione del Muluki Ain *Adalko mahal* (miscellanea), 19/1-A che protegge luoghi e pratiche religiose.

afferma che i ricorrenti, in quanto residenti nella valle di Kathmandu, non godono del *locus standi*,²³ non sono cioè abilitati a presentare una petizione che interferisca con i sentimenti e con la devozione della popolazione locale.

In secondo luogo, l'avvocato enfatizza l'argomento relativo al potere della dea, e per rendere l'idea del pericolo concreto di incorrere nella sua ira, racconta che uno degli avvocati della parte avversa ha avuto un incidente stradale proprio mentre transitava nella regione di Gaḍhīmāi.²⁴ Allo stesso modo anche due avvocati della parte avversa hanno raccontato in un'intervista che alcuni membri del loro studio, originari della zona di Gaḍhīmāi, avevano rifiutato l'incarico perché temevano l'ira della dea. Queste storie, che emergono soltanto dalle conversazioni informali e non sono presenti negli atti del processo, mostrano che le parti, indipendentemente dal ruolo ricoperto nel processo, concordavano nel riconoscere il pericoloso potere della dea.

Se gli aspetti tecnico-legali sembrano sostanzialmente condivisi dai ricorrenti e dai resistenti, a dividerli è il quesito se la tradizione sacrificale appartenga o meno all'induismo: si noti come i ricorrenti parlino di una deviazione o di una tradizione inautentica, mentre l'amministrazione del tempio, per bocca dei suoi avvocati, afferma trattarsi di una valida ed antica tradizione e devozione induista. Si tornerà su questo aspetto nella discussione del verdetto pronunciato dalla Corte.

L'officiante di Gaḍhīmāi durante l'udienza ha insistito da un lato sui suoi doveri rituali tradizionali ed ereditari ("un *pūjārī* deve seguire l'operato dei propri predecessori", egli afferma), e dall'altro sull'impossibilità di influire sul comportamento dei devoti, che continuerebbero a portare animali da sacrificare, anche se egli chiedesse loro di non farlo più. È questo l'argomento più stringente che i resistenti hanno portato avanti nel corso del processo: non sono né gli officianti né i membri dell'amministrazione del

²³ Il *locus standi* è la regola secondo la quale il ricorrente deve avere un interesse diretto nella questione che porta alla Corte, in quanto solo la parte lesa può fare ricorso.

²⁴ Ho avuto modo di intervistare l'avvocato in questione, che ha confermato la storia ed ha affermato di essere il solo di tutta la sua famiglia a credere ad un semplice incidente, senza intervento divino.

tempio a chiedere sacrifici, sono i fedeli stessi che vengono al tempio a sacrificare, e nessuno può arrogarsi il potere di intervenire nelle loro pratiche.

Tuttavia, la Corte Suprema demanderà al governo l'esercizio di questo potere, non senza avere riguardo alla delicatezza della questione.

V. IL VERDETTO

Il verdetto, sottoscritto dai giudici Iswhor Prasad Khatiwada e Anil Kumar Sinha nell'agosto del 2016, è stato pronunciato sulle tre petizioni riunite: la diffusa e ricchissima motivazione, stesa in 51 pagine, spazia dalle scritture induiste alla letteratura americana sullo specismo.²⁵

In questa sede sarà brevemente esaminata la sola parte della motivazione del verdetto riguardante il sacrificio (paragrafi 25–33); il commento sarà integrato con la citazione di alcuni estratti dalle interviste con il giudice Ishwor Prasad Khatiwada.

Sin dall'inizio, la Corte Suprema dichiara che la questione del sacrificio sarà analizzata a partire dalla considerazione che le superstizioni (*andhavishvās mānyata*) sono inaccettabili nell'età moderna guidata dalla scienza, e che i vecchi valori che prevalgono nella società sotto il nome di "cultura, tradizioni o costumi" debbono essere abbandonati.

Nella nostra prima intervista, svolta in inglese nel giugno 2017, il giudice Khatiwada spiega che bisogna distinguere la religione autentica ed originale (che poggia su base razionale e filosofica) dalle superstizioni, che sono invece 'aggiunte posteriori' (*later accretions*) (ed il sacrificio va annoverato tra le seconde). Alla mia domanda se spetti alla Corte Suprema decidere cosa sia religione e cosa superstizione, il giudice Khatiwada riconosce che l'interpretazione religiosa non è compito della Corte Suprema, ma dei *paṇḍit*.

²⁵ Il concetto di specismo è stato coniato dallo psicologo inglese Richard D. Ryder nel 1970 per indicare l'esclusione di tutti i non-umani dai diritti, libertà e protezioni di cui godono gli umani; il termine è stato reso popolare da Peter Singer in *Animal Liberation* (2009), che lo definisce come un pregiudizio in favore degli interessi dei membri della propria specie contro i membri appartenenti ad altre specie, in chiaro parallelismo con il razzismo e il sessismo.

Egli sostiene che la Corte è tuttavia legittimata ad entrare nelle questioni religiose quando queste siano “inestricabilmente legate” (*entangled*) alle questioni legali; e nel momento in cui le parti hanno posto la religione al centro della loro disputa, hanno messo la Corte nella posizione di doversi pronunciare su tali questioni.

Nel caso sottopostogli, afferma il giudice, il sacrificio animale non è una questione “puramente religiosa”²⁶ bensì connessa con temi di competenza della Corte, come l’ambiente, la salute pubblica e la crudeltà nei confronti degli animali. Egli aggiunge tuttavia a questa lista un tema inaspettato: la deviazione culturale. Tornerò più avanti su questo tema, che a mio parere fa sì che gli argomenti del giudice oltrepassino l’ambito laico e legale per entrare in quello della riforma religiosa induista.

La Corte ha affermato che il sacrificio animale non è un’espressione dell’induismo autentico, perché le scritture (Veda, Purāṇa, Rāmāyaṇa, Mahābhārata) non ne fanno menzione in relazione a divinità e persone virtuose (Yogi, Maharshi e Santa). Distingue poi personaggi divini, come Kṛṣṇa e Rām, che non sono associati al sacrificio e sono buoni modelli di vita, dai demoni, come Rāvaṇa o Kāṃsa, che sono invece associati al sacrificio umano ed animale.

Alla mia domanda se nella sua disamina scritturale si sia basato sugli argomenti di qualche *paṇḍit*, il giudice risponde di essersi basato sul proprio convincimento, senza alcun bisogno di consultare esperti, poiché egli possiede e legge frequentemente le scritture e le epopee induiste, e ritiene perciò di possedere adeguata conoscenza ed autorità per svolgere un’analisi religiosa ai fini del verdetto.

All’argomento che i devoti sacrificano nella convinzione di far piacere alla dea, la Corte ha risposto che, secondo i testi, la dea Bhagavatī è conosciuta come la madre della vita e come tale non può essere felice nel ricevere il sacrificio dei suoi figli. La Corte ha inoltre affermato che il sacrificio animale è contro le norme induiste della non-violenza e che il “vero” sacrificio è quello delle già citate passioni negative (si veda n. 16).

²⁶ Qui il giudice sta molto probabilmente facendo riferimento alla categoria del “purely religious” introdotta dal giudice Sinha nel caso *Saifuddin Saheb vs. State of Bombay* del 1962 (Baird 2005, 29). L’atto non ‘puramente religioso’ è quello che ha conseguenze civili.

All'argomento che i devoti sacrificano per ottenere il potere della dea (*śakti*), la Corte ha obiettato che potere e successo dipendono dal lavoro e dalla determinazione, e che affidarsi alle cose "invisibili" (*adṛśya*) ed "immaginarie" (*kalpanātī*) per ottenere quei risultati sotto le mentite spoglie della religione costituisce un ostacolo al progresso sociale.

La Corte ha sottolineato che il Nepal è il luogo di nascita di Sītā e di Buddha, guidato dalla non-violenza e dall'amore, e ha deplorato — condividendo l'argomento dei ricorrenti — che questa sacra terra sia diventata il teatro del più grande sacrificio cruento del mondo, "cosa che non può costituire materia d'orgoglio nella società moderna".

La restante motivazione del verdetto, che non è possibile riportare in questa sede, ha riassunto la storia dei diritti degli animali citando la letteratura americana, ha esaminato l'estensione del diritto alla vita agli animali nella legislazione di decine di paesi, e deplorato l'assenza in Nepal di specifiche leggi in materia. Nel verdetto è stata altresì affermata la necessità di ampliare ed attuare leggi che garantiscano una corretta gestione della quarantena degli animali e sull'ispezione delle carni, oltre alla necessità di prevedere sanzioni contro la crudeltà nei confronti degli animali.

La Corte ha concluso che nel XXI secolo non è ammissibile uccidere brutalmente migliaia di animali "in nome della religione o della tradizione" (*dharma wa paramparaka nauṃa*), e ha dunque emesso due ordinanze: un ordine direttivo (*nirdeshatmak adesh*) e un *mandamus*²⁷ (*paramadeśa ko ades*).

Nel riconoscere che il sacrificio è una pratica profondamente radicata nella società nepalese, e che ordinarne l'arresto immediato sarebbe irragionevole,²⁸ la Corte ha emanato un ordine direttivo

²⁷ Dal latino «ordiniamo», il "*mandamus*" è un'ordinanza emanata dalla Corte quando il governo, un individuo o un'autorità pubblica omette di compiere il suo dovere.

²⁸ Contrariamente a quanto si può leggere in molti siti online, la tradizione dei sacrifici a Gaḍhīmāi non è stata abolita. L'origine di queste notizie è da ricercarsi in un incidente diplomatico avvenuto a fine luglio 2015, quando il *pūjārī* principale di Gaḍhīmāi fu invitato ad una conferenza stampa organizzata a Delhi e a Patna dalla *Humane Society International — India* (HSI) congiuntamente con AWNN. Messo sotto pressione, egli dichiarò che i sacrifici a Gaḍhīmāi sarebbero cessati del tutto. La clamorosa notizia (corredata dal testo della sua dichiarazione) circolò immediatamente su siti indiani, e internazionali (<http://www.hsi.org/>-

vo sollecitando il governo a fissare una data entro la quale il sacrificio debba essere bandito, e a predisporre nel contempo una strategia per raggiungere tale obiettivo. Frattanto il governo dovrà organizzare campagne di sensibilizzazione, definire le politiche per ridurre e scoraggiare il sacrificio²⁹ e sottoporlo a effettivi controlli igienici ed ambientali.

Nel *mandamus* la Corte ha invece ordinato al governo di adottare misure immediate per minimizzare la sofferenza degli animali, assicurare la salute pubblica e proteggere l'ambiente. Essenzialmente, ha intimato al governo di applicare ed ampliare la vigente normativa in materia, così come richiesto dai ricorrenti.

Nel corso dell'intervista il giudice Khatiwada spiega che la differenza tra le due ordinanze è sostanziale: se il *mandamus* è un'ingiunzione al governo di compiere il proprio dovere (sotto sanzione di essere accusato di oltraggio alla Corte in caso di inottemperanza), l'ordine direttivo indica al legislatore la presenza di un vuoto legislativo sulla materia, che necessita di essere colmato. In sostanza, con l'ordine direttivo la Corte Suprema non si limita ad intimare il rispetto delle leggi vigenti, ma interviene attivamente per avviare un'attività legislativa, proponendo nuovi orientamenti e fissando alcuni principi da introdurre nel dibattito pubblico.³⁰

VI. ALCUNE OSSERVAZIONI SUL VERDETTO

Un primo aspetto da sottolineare è che il verdetto sembra animato da due logiche diverse, ma interconnesse: una legale e secolare,

world/india/news/releases/2015/07/gadhimai-festival-animal-sacrifice-cancelled-indefinitely-072815.html) e fu riportata dai giornali nepalesi. Tuttavia, già l'indomani il Presidente del Comitato del Tempio ritrattò la notizia (<http://admin.myrepublica.com/society/story/25385/gadhimai-trust-dismisses-reports-on-animal-sacrifice-ban.html>). Nonostante un filmato provi l'esistenza di una tale dichiarazione, il *pūjārī* continua a smentire l'accaduto.

²⁹ Ad esempio stabilire un numero massimo di animali da sacrificarsi, determinare l'età minima e massima dell'animale sacrificabile, proibire il sacrificio di animali malati, proibire sacrifici nei luoghi pubblici.

³⁰ Come nota Scotti (2014, 75), l'introduzione della *Public Interest Litigation* ha consentito alla Corte di estendere la garanzia dei diritti anche quando essi non siano esplicitamente menzionati dalla Costituzione e dunque "di avviare una vera e propria attività legislativa attraverso l'indicazione al parlamento di precisi interventi da apportare per eliminare le violazioni". È quanto avviene, mi sembra, con quest'ordine direttivo, che suggerisce la promulgazione di leggi in una materia, quella dei diritti degli animali, non ancora contemplata dalle leggi nepalesi.

l'altra riformista induista. Nella prima, il principio che autorizza la Corte Suprema ad intervenire per reprimere o riformare una pratica religiosa (in questo caso il sacrificio) è il fatto che tale pratica viola diritti fondamentali o leggi specifiche. In tal caso la finalità è quella della negoziazione e della ridefinizione legale dello spazio che la religione occupa in uno stato laico. Nella seconda, ad autorizzare la Corte ad intervenire nelle pratiche religiose è la constatazione che esse sono non valide secondo una prospettiva religiosa e riformista. È in questa logica che il giudice ha introdotto il concetto di “deviazione culturale” sopra menzionato.

Gli argomenti ed il linguaggio della seconda prospettiva si conformano al pregresso orientamento della giurisprudenza indiana, ed in particolare alla distinzione che le Corti dell'India post-indipendenza hanno fatto tra la parte essenziale della religione — che gode della protezione del diritto costituzionale alla libertà di religione — e le pratiche superstiziose, che sono passibili di intervento da parte della Corte.³¹ Per operare la distinzione tra religione autentica e superstizione, le Corti moderne indiane si sono basate sui testi sanscriti (Veda e Upaniṣad in particolare) considerati come autorità per l'intero induismo, affermando che una tradizione non basata su un'autorità testuale non è parte essenziale dell'induismo. Si finiva dunque per delegittimare l'induismo popolare a favore di un induismo sanscritizzato e testuale,³² seguendo il modello delle Corti coloniali, le quali facevano appello all'autorità dei testi sanscriti allo scopo di razionalizzare pratiche ed istituzioni religiose.³³ Nel definire la parte essenziale della religione, le Corti

³¹ Nel corso dell'intervista il giudice Khatiwada definisce le pratiche superstiziose “later accretions”, riprendendo il linguaggio del verdetto dato nel 1961 dal giudice Gajendragadkar nel caso *Durgah Committee Ajmer. v. Syed Hussain Ali*, nel quale si afferma che solo la parte essenziale ed integrale di una religione gode della protezione costituzionale, dalla quale sono escluse le pratiche superstiziose, considerate “extraneous and unessential accretions” (Fuller 2008, 229; Tarabout 2018). Sullo sviluppo della dottrina delle pratiche essenziali e sul ruolo del Chief Justice dell'India Gajendragadkar, si veda Sen 2010.

³² Galanter 1971; Fuller 1988; Sen 2010.

³³ Cf. Berti *et alii* 2016, xxiv. Nell'India post-indipendenza, le Corti divennero i principali proponenti della riforma induista. Gilles Tarabout (2018, 6) osserva una convergenza tra l'azione di riforma laica delle Corti, che intendevano far uscire l'India dall'oscurantismo e medievalismo, e l'agenda dei

hanno tentato di modellarla nel senso voluto da uno stato modernista, invece di accettare la concezione che ne avevano i praticanti.³⁴

Se è possibile individuare nel verdetto alcuni elementi di un orientamento riformista induista che affonda le sue radici nelle Corti coloniali e post-coloniali indiane, tali elementi non ne definiscono l'essenza; essi, infatti, non sono che un aspetto del ricco verdetto in esame, che contiene anche un importante dibattito in linea con gli sviluppi locali e globali nel campo del diritto all'ambiente³⁵ e della protezione dei diritti degli animali, in armonia con le aspirazioni e con l'agenda degli attivisti nepalesi che già nel 2010 avevano concepito e sottoposto al governo una bozza della Legge per il Benessere e la Protezione degli Animali (*Animal Welfare and Protection Act*).³⁶

Un secondo elemento da sottolineare è il fatto che il verdetto — benché tecnicamente si applichi ai soli sacrifici di massa della festa di Gaḍhīmāī, oggetto delle suddette petizioni — stabilisce alcuni principi applicabili a tutte le forme di sacrificio cruento in Nepal e come tale costituisce un importante precedente. L'importanza di tale precedente si apprezza in ragione della centralità che il sacrificio assume in Nepal: le pratiche sacrificali, con modalità e procedure diverse, sono estremamente diffuse tra le popolazioni di tutte le etnie e tradizioni religiose, e costellano la vita religiosa nepalese, dai grandi riti pubblici a quelli familiari.

riformisti induisti del XIX secolo (*Brahmo Samāj*, *Ārya Samāj*) che immaginavano un ideale di purezza vedica libera dalle presunte superstizioni popolari successive, come la *satī* e l'idolatria.

³⁴ Sen 2010, 41.

³⁵ Il diritto all'ambiente è stato creato grazie a un importante PIL citato in questo verdetto, *Surya Prasad Sharma Dhungel vs. Godawari Marble Industries Pvt. Ltd. and others* N.K.P. 2052, che riguardava l'inquinamento creato dalla Godawari Marble Industries. Come nota Berardi (2017, 204), questo PIL è caratterizzato dall'estensione dei diritti fondamentali: la Corte riconosce il diritto a un ambiente salutare e pulito come una estensione del diritto alla vita. Questa decisione, reiterata da vari *mandamus* sarà all'origine dell'*Environmental Protection Act* (EPA), promulgato nel 1997. Una serie di petizioni inoltrate perché la legge non restasse lettera morta ha finalmente portato alla formulazione del diritto all'ambiente nella Costituzione del 2015.

³⁶ Il 5 giugno 2010 AWNN sottopose all'Assemblea Costituente una bozza dell'*Animal Welfare Act for Nepal*. Nel 2016, l'attivista Sneha Shrestha ha inoltrato un PIL chiedendo un'ordinanza della Corte per impedire atti crudeli e violenti

Il sacrificio cruento (*balidān*) è il rito per eccellenza per relazionarsi con divinità e antenati, ed è strettamente connesso con la rete di relazioni sociali e con la cosmologia.³⁷ Esso è ritenuto “il modo più efficace di ottenere una benedizione, di soddisfare le divinità e di contenere o allontanare la loro ira”.³⁸ Molto spesso i devoti promettono un sacrificio in cambio di una richiesta esaudita, e una divinità che non ottiene quanto promesso può provocare disastri naturali e malattie.

Come afferma Axel Michaels,³⁹ il sacrificio in Nepal ha molteplici funzioni: creare e mantenere il cosmo e l'ordine socio-morale; pacificare le divinità irate; dare accesso ad una rinascita migliore, proteggersi dal male, stabilire alleanze etc. Ma la funzione principale in Nepal sembra quella di ottenere la vita (offrendo una vita in cambio), la prosperità ed il potere, per il sacrificante e per il suo gruppo (famiglia, clan, regno). In genere, il sacrificio di un animale non è interpretato come un'uccisione (“nell'ambito del sacrificio, uccidere non è uccidere” affermano le leggi di Manu, citate dall'autore), ma come un atto meritorio che porta benefici a tutti: a chi sacrifica, a chi commissiona il sacrificio e anche alla vittima stessa.

La festa induista più importante del paese, Dasai, che commemora la vittoria di Durgā sul demone Mahiṣāsura che minacciava l'ordine cosmico, è una festa eminentemente sacrificale: nella notte dell'ottavo e del nono giorno, ogni famiglia induista procede ad un sacrificio. Il sacrificio di bufali offerto dal re come capofamiglia del paese (ora ripreso dallo stato repubblicano) portava beneficio a tutti i sudditi e ristabiliva l'ordine e la gerarchia in tutto il regno.

Oltre ai movimenti di rivendicazione etnica che negli anni '90 hanno cercato di boicottare la festa di Dasai,⁴⁰ il sacrificio è stato

sugli animali, e per prevedere disposizioni adeguate concernenti il benessere e i diritti degli animali.

³⁷ Adhikari, Gellner 2016.

³⁸ Lecomte-Tilouine 2013, 39 trad. dell'autrice.

³⁹ Michaels 2016.

⁴⁰ Quando i re di Gorkha hanno unificato lo stato del Nepal nel XVIII secolo, hanno promosso e imposto la loro forma di induismo a tutte le popolazioni del paese, caratterizzate da una grande varietà etnica, religiosa e linguistica: l'imposizione della festa e dei sacrifici di Dasai fu una delle politiche di unificazione religiosa del paese. All'inizio del loro movimento di emancipazione nel

contestato in vari ambiti (induisti, buddhisti, cristiani e maoisti) con differenti motivazioni e differenti linguaggi.⁴¹ Il verdetto in esame scaturisce da un'ulteriore messa in discussione del sacrificio portata avanti dai membri della società civile (associazioni vegetariane e per i diritti degli animali) e segna la prima forma di contestazione legale del sacrificio in Nepal.

VII. DOPO IL VERDETTO

Gli attivisti per i diritti degli animali hanno stimato come progressista ed incoraggiante il verdetto della Corte Suprema sulla *melā* di Gaḍhīmāi. Nell'agosto 2016 varie associazioni hanno manifestato a sostegno del verdetto, considerato come uno strumento per motivare e legittimare le campagne anti-sacrificio che essi organizzavano nei templi famosi per queste pratiche (Fig. 1). Il contesto e l'esito del verdetto sono menzionati nelle discussioni con i devoti che si recano a questi templi per sacrificare e sono spiegati negli striscioni e nei volantini usati durante le dimostrazioni (Fig. 2). Da parte loro, i membri del Comitato del Tempio di Gaḍhīmāi hanno affermato di aver vinto il caso grazie al potere della dea Gaḍhīmāi. Nel marzo 2017 il *pūjārī* principale affermò che il Comitato del Tempio aveva vinto il caso poiché la Corte Suprema non aveva ordinato di abolire il sacrificio ma solo di gestirlo meglio (Blandine Ripert, comunicazione personale).

Va detto che le ordinanze della Corte Suprema restano spesso lettera morta,⁴² a meno che non siano seguite da una serie di peti-

1990, alcuni attivisti *Janajati* (termine che indica i gruppi etnici) hanno interpretato Dasaī come un'espressione della dominazione delle alte caste induiste, e come commemorazione della vittoria degli *Ārya* contro i loro antenati. Essi hanno lanciato campagne per boicottare Dasaī (Hangen 2005). Nonostante ciò, Dasaī resta la festa più importante del calendario nazionale.

⁴¹ Un attacco diretto al sacrificio è stato fatto da vari gruppi religiosi intenti a riformare e modernizzare la tradizione: cito tra gli altri i riformisti induisti tra i Chhetri (Adhikari, Gellner 2016), i missionari cristiani tra i Tamang (Ripert 2014), gli attivisti buddhisti theravāda tra i Newar (LeVine & Gellner 2005) e tra i Magar (Letizia 2014) e l'influenza di ideali buddhisti tibetani tra gli sciamani Hyolmo (Torri 2016). Anche i Maoisti nel corso della loro insurrezione (1996–2006) hanno bandito i sacrifici cruenti nelle zone da loro controllate, definendoli una tradizione barbara e incompatibile con una società progredita (de Sales 2011, 121).

⁴² La riprova si trova nel verdetto stesso, che accusa il governo di non aver ancora attuato la legge sui mattatoi e sull'ispezione della carne ben diciassette anni dopo la sua promulgazione.

zioni per richiederne l'esecuzione, e per certi aspetti l'ordine direttivo sembra essere più una dichiarazione morale che un ordine da eseguire alla lettera. Tuttavia, la mancanza di attuazione di tale ordinanza non vuol dire che il verdetto non possa avere un effetto sulla società: in primo luogo, il verdetto costituisce, come detto, un precedente avente un largo campo d'applicazione, e per gli attivisti la Corte Suprema è diventata un'autorità sulla quale basare le campagne successive.

In secondo luogo, dopo lo smantellamento di AWNN nel 2016, una nuova organizzazione, la *Federation of Animal Welfare Nepal* (FAWN), ha visto la luce nel novembre 2017: essa raggruppa sette associazioni che lavorano nel campo del benessere e dei diritti degli animali.⁴³ Questa organizzazione è molto attiva: ha sottoscritto un protocollo d'intesa con la potente *Humane Society International*, sta già predisponendo un piano d'azione per la festa di Gaḍhīmāi 2019, e sta facendo pressione affinché venga emanata una legge sui diritti degli animali.

È dunque possibile che a seguito del verdetto emanato dalla Corte Suprema, l'attivismo giuridico conduca — come è stato il caso del diritto all'ambiente (si veda n. 35) — all'ingresso dei diritti degli animali nella Costituzione.

VIII. CONCLUSIONI

Nel caso qui esaminato, il sacrificio non appare nella sua realtà di rituale comune, parte integrante della vita sociale e religiosa nepalese a livello locale e nazionale, ma è presentato come una forma di superstizione antiquata e una deformazione dell'induismo testuale. Gli aspetti religiosi della pratica sacrificale sono descritti con un vocabolario legale e modernista, che solleva questioni ambientali, di salute e di igiene: i suoi molteplici significati e le sue funzioni sociali religiose e cosmologiche sono tradotti e ridotti a superstizioni nei termini del discorso riformista induista per lo

⁴³ La FAWN è composta dalle seguenti associazioni: *Sneha's care*, *Himalayan Animal Rescue Trust* (HART), *Save The Animal Nepal*, *Nepal Animal Welfare and Research Center* (NAWRC), *Animal Nepal*, *Society for the Prevention of Cruelty to Animals Nepal* (SPCA Nepal), *Voice of Animal Nepal*.

sradicamento delle “piaghe sociali” (*bikṛti*).⁴⁴ La devozione per la dea, la credenza nel potere conferito dal rito a lei rivolto, e la paura delle sue reazioni irate, sono viste come credenze superstiziose; si mette in discussione l'*agency* e talvolta persino l'esistenza della dea, affermando che il potere è il risultato di lavoro e determinazione, e non di credenze in cose immaginarie.

La logica della pratica sacrificale, basata sulla promessa fatta alla dea e sull'impegno ad onorare tale promessa, è negata dall'affermazione che il sacrificio a Gaḍhīmāi è un'ostentazione di violenza senza scopo e senza culto. L'importanza dell'offerta materiale di sangue come la giusta sostanza per soddisfare la divinità e ottenere la vita in cambio di una vita, è ridimensionata dalle osservazioni che il vero sacrificio è quello delle passioni negative, che un'offerta alternativa vegetale è altrettanto valida, e che versare sangue comporta questioni igieniche e di contaminazione dell'ambiente e dei luoghi sacri. Se nella logica sacrificale “uccidere non è uccidere”, il sacrificio nel caso in esame è visto come una crudele uccisione e una violenza in nome della religione.

La Corte Suprema – appoggiando i ricorrenti e basandosi su una nozione di religione testuale e riformista – ha ascritto il sacrificio alla parte inessenziale e superstiziosa dell'induismo, ed ha affermato il diritto di interferire in una tradizione che viola alcuni diritti fondamentali; i resistenti a loro volta hanno opposto una nozione di religione come pratica devozionale e tradizionale, invocando il diritto alla libertà di culto.

Il tentativo delle Corti di razionalizzare ed omogeneizzare l'induismo ha una lunga tradizione: più di quarant'anni fa Marc Galanter si chiedeva cosa abilitasse i giudici a prescrivere la natura ed il contenuto dell'induismo.⁴⁵ Egli notava che in genere molti giudici avevano una conoscenza approfondita di questa religione, ma cosa aspettarsi da un giudice che ne avesse una conoscenza

⁴⁴ Come afferma Berardi (2017, 65), il vocabolario dell'estirpazione dei mali sociali è caratteristico di tutti i movimenti sociali e religiosi nepalesi post-1950, e deriva dalle campagne di propaganda del regime Panchayat che promuovevano lo sviluppo e la modernità in opposizione alle pratiche arretrate del regime precedente.

⁴⁵ Galanter 1971, 482.

limitata, o una visione singolare, e soprattutto, cosa aspettarsi da un giudice non-induista?

Quando il giudice Khatiwada ha affermato che il sacrificio non è una pratica induista, e per conseguenza ha stabilito che il governo può predisporre la sua eventuale abolizione, e quando ha osservato che il suo verdetto è potenzialmente applicabile a tutti i casi di sacrificio in Nepal, non sembra aver tenuto in considerazione la ricchissima diversità religiosa ed etnica del paese. L'esistenza di tradizioni sacrificali non induiste non è tenuta in conto da una Corte nella quale le posizioni di autorità sono occupate dalla schiacciante maggioranza di uomini induisti di alta casta.

In questo caso è anche possibile intravedere alcuni echi della relazione difficile tra il Tarai, la fascia di pianura nel sud del paese, dove si trova il tempio di Gaḍhīmāī, e la regione delle colline.⁴⁶ Come si è detto, l'avvocato del Comitato del Tempio di Gaḍhīmāī ha difeso una tradizione locale dalle critiche degli attivisti che vivono a Kathmandu, e questi ultimi hanno sottolineato la mostruosa eccezionalità dei sacrifici a Gaḍhīmāī rispetto a quelli offerti nei villaggi delle colline, a loro più familiari.

È certamente più facile per gli attivisti attaccare una tradizione sacrificale del Tarai, che ha sofferto una storica esclusione dalla politica nazionale, che affrontare direttamente gli imponenti sacrifici di bufali offerti durante la festa di Dasaī, connessi da secoli con il potere centrale politico e militare delle dinastie regali nepalesi. Questi sacrifici di stato sono sopravvissuti alla fine della monarchia e hanno trovato un posto nella repubblica laica, ma è possibile che siano messi in discussione dalla sinergia — che appare chiara in questo verdetto — tra un'aspirazione a riconoscere i diritti degli animali e un'aspirazione riformista di purificazione della tradizione.

⁴⁶ Sull'origine e la storia di questa complessa relazione, si veda Gaige 1975 e sugli sviluppi identitari più recenti si veda Sijapati 2013.



Foto 1 (C. Letizia). Tempio di Dakshinkali, giugno 2017. L'attivista Bikesh Shresta, fondatore della *Non-Violence Lovers Vegetarian Association*, organizza periodicamente con il suo gruppo di volontari delle manifestazioni anti-sacrificio in questo tempio famoso per le attività sacrificali. Lo vediamo qui abbordare una famiglia di devoti per convincerli a rinunciare al sacrificio di una capra.



Foto 2 (C. Letizia). Tempio di Pashupatinath, luglio 2018. Manifestazione contro i sacrifici annuali offerti al dio Bhairav nell'area templare. Il contesto e l'esito del verdetto della Corte Suprema sono presentati negli striscioni e nei volantini usati durante la dimostrazione.

Bibliografia

- Adhikari, D. e L. de Vries
2014 “Overkill in Gadhimai. Two divergent perspectives on the mass sacrifice of animals at Gadhimai on 27 November”, *Nepali Times*, 732, 14–20 November 2014.
- Adhikari, K. P. e D. N. Gellner
2016 “Ancestor Worship and Sacrifice. Debates over Bahun-Chhetri Clan Rituals (Kul Puja) in Nepal” in D. N. Gellner, S. Hausner, C. Letizia (eds.), *Religion, Secularism and Ethnicity in Contemporary Nepal*, New Delhi, 227–259.
- Baird, R. D.
2005 (ed.), *Religion and Law in Independent India*, New Delhi.
- Berardi Tadié, B.
2017 *L'ère des droits. Vers une anthropologie des associations de la société civile au Népal*. Tesi di Dottorato in Antropologia Sociale e Etnologia, Paris, EHESS.
- Berti, D., Tarabout G. e R. Voix
2016 (eds.), *Filing Religion. State, Hinduism, and Courts of Law*, New Delhi.
- de Sales A.
2011 “Time, Identity and Historical Change in the Hills of Nepal”,- *European Bulletin of Himalayan Research (EBHR)*, 39,106–126.
- Fuller, Christopher J.
1988 “Hinduism and Scriptural Authority in Modern Indian Law”, *Comparative Studies in Society and History*, 30, 2, 225–248.
- Gaige, F.
1975 *Regionalism and National Unity in Nepal*, Berkeley, Los Angeles, London.
- Galanter, M.
1971 “Hinduism, Secularism, and the India Judiciary”, *Philosophy East and West*, 21, 4, 467–87.
- Hangen, S.
2005 “Boycotting Dasain: History, Memory, and Ethnic Politics in Nepal”, *Studies in Nepali History and Society (SINHAS)*, 10, 105–133.
- Lecomte-Tilouine, M.
2013 “Does sacrifice avert violence? Reflections from Nepal and the people’s War”, *Antropologia* 13, 16, 37–56.
- Letizia, C.
2013 “The goddess Kumari at the Supreme Court: Divine kinship and secularism in Nepal”, *FOCAAL-Journal of Global and Historical Anthropology*, 67, 32–46.

- 2014 “Buddhist Activism, New Sanghas, and the Politics of Belonging among Some Tharu and Magar Communities of Southern Nepal” in J. Pfaff-Czarnecka, G. Toffin (eds.), *Facing Globalisation in the Himalayas. Belonging and the Politics of the Self*, New Delhi, 286–322.
- 2016 “National Gods at the Court. Secularism and the judiciary in Nepal” in D. Berti, G. Tarabout, R. Voix (eds.), *Filing Religion: State, Hinduism, and Courts of Law*, New Delhi, 34–68.
- LeVine, S. e D. N. Gellner
2005 *Rebuilding Buddhism: The Theravada movement in twentieth century Nepal*, London.
- Michaels, A.
2016 “Blood Sacrifice in Nepal. Transformations and Criticism” in D. N. Gellner, S. Hausner C. Letizia (eds.), *Religion, Secularism and Ethnicity in Contemporary Nepal*, New Delhi, 192–225.
- Ripert, B.
2014 “Improbable Globalization: Individualization and Christianization among the Tamangs of Central Nepal” in J. Pfaff-Czarnecka, G. Toffin (eds.), *Facing Globalisation in the Himalayas. Belonging and the Politics of the Self*, New Delhi, 45–62.
- Scotti, V. R.
2014 “La Corte Suprema dell’Unione Indiana e l’utilizzo del precedente straniero” in P. Martino (ed.), *I giudici di common law e la (cross)fertilization: i casi di Stati Uniti d’America, Canada, Unione Indiana e Regno Unito*, Santarcangelo di Romagna, 61–82.
- Sen, R.
2010 *Articles of Faith: Religion, Secularism, and the Indian Supreme Court*, New Delhi.
- Sijapati, B.
2013 “In Pursuit of Recognition: Regionalism Madhesi Identity and the Madhes Andolan” in M. Lawoti, S. Hangen (eds) *Nationalism and Ethnic Conflict in Nepal: Identity and Mobilization After 1990*, Oxford, New York, 145–172.
- Singer, P.
2009 *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York.
- Tarabout, G.
2018 “Ruling on Rituals: Courts of Law and Religious Practices in Contemporary Hinduism”, *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* 17 DOI: 10.4000/samaj.4451.
- Torri, D.
2016. “To Kill or not to Kill? The issue of Blood Sacrifice and the Transformation of Ritual Patterns in Hyolmo Shamanism”, *European Bulletin of Himalayan Research (EBHR)*, 47, 15–39.

*The Bla ma mchod pa tshogs zhing
in the Sangs rgyas ye shes's tradition
An Uninvestigated Dge lugs pa Tradition*

FILIPPO LUNARDO

ABSTRACT

In the Dge lugs pa tradition, the *bla ma mchod pa* is an instruction related to the higher *yogatantra* class. The *bla ma mchod pa* literature mainly stems from the root text of the First Paṅ chen Bla ma Blo bzang chos kyi rgyal mtshan (1567–1662), to which almost all the images connected to the *tshogs zhings*, that is the representation of a spiritual field for the accumulation of merits, can be ascribed. However, the Paṅ chen Bla ma's root *guru* Sangs rgyas ye shes (1525–1590) also codified a *bla ma mchod pa* text. His instruction on the *tshogs zhing* are quite different compared to his disciple's tradition. Yet, today only a few images dated to the 19th-century can be related to Sangs rgyas ye shes's instructions. In this paper I propose a first comparison between the 16th century Sangs rgyas ye shes's text and one of these late images, a starting point for a research on an almost completely unknown tradition.

I. INTRODUCTION — THE *BLA MA MCHOD PA*

In the Dge lugs pa school of Tibetan Buddhism, the instruction of the *bla ma mchod pa* (Skt. *gurupūjā*), is considered as an essential tantric instruction, a *man ngag*, ('pith instruction') which refers to the main category of *guruyoga* experiences. The *bla ma mchod pa* combines together instructions stemming from the *guhya-samājatantra*, the *vajrabhairavatantra*, and the *cakrasaṃvaratantra*, texts devoted to the three main *yi dam* (Skt. *iṣṭadevatā*), chosen meditational deity and archetype of an awakened consciousness) of the school. Added to these tantric roots there are instructions stemming from the *lam rim* and the *blo sbyongs* non-tantric traditions. All these elements are centered on the practice of *guruyoga*.

The Dge lugs pas tradition considers the *bla ma mchod pa* experience as an original oral set of instructions (*snyan rgyud*) directly transmitted by the *bodhisattva* Mañjuśrī to the Dge lugs pa school founder Tsong kha pa (Tsong kha pa Blo bzang grags pa, 1357–1419). The Dge lugs pa consider these instructions as a higher *yogatantra* method (*yoganiruttara*), capable of leading the adept to the awakening during their life span. Since the *bla ma mchod pa* is considered a tantric experience of the highest level, in order to approach it, the adept must undergo all the required empowerments of the *yoganiruttara* class of *tantras*.

According to tradition, the First Paṅ chen Bla ma Blo bzang chos kyi rgyal mtshan (1567–1662), the beloved master of the great Fifth Dalai Lama Ngag dbang blo bzang rgya mtsho (1617–1682), was the first Dge lugs pa master to write a root text on *bla ma mchod pa*.¹ All the ensuing exegetical literature appears to be based on the Paṅ chen Bla ma's root text. Among the most famous Dge lugs pa authors who wrote on the topic, probably the most renowned is the Dka' chen Ye shes rgyal mtshan (1713–1793), the tutor of the Eighth Dalai Lama Blo bzang 'jam dpal rgya mtsho (1758–1804). His commentaries on the *bla ma mchod pa* root text were always used as reference works for the later commentators.²

¹ Khedrup Gelek Pelzang 2003.

² See Guenther 1976; 'Jam dpal rgya mtsho 1997; Kachen Yeshe Gyaltzen 2014, 9/10; Lunardo in press B; Ye she rgyal mtshan 1977.

II. THE *TSHOGS ZHING*: TANTRIC INSTRUCTION AND ARTISTIC REPRESENTATION

One of the main elements of the *bla ma mchod pa man ngag* is the visualisation of the *tshogs zhing*, the spiritual field for the accumulation of merits, also known as merit field (Fig.1).

A *tshogs zhing* is a religious tool, a visionary experience of a transcendent spiritual state of being, a condition beyond the domain of the conceptual thought or language, centered on the figure of the root *guru*, from which heart masters and deities are emanated. From the perspective of a correct *guruyoga* experience, the presence of the *guru* has to be perceived as a direct embodiment of the concurrence of Dharmakāya and Rūpakāya, the essential or truth body and the form body of an enlightened being. In this context the *guru* is not a “simple” highly qualified person, but a true Buddha, and for this reason he is a direct manifestation of the Svābhāvikakāya.³

Since this condition, that is the emptiness, is the real condition each one shares with everyone else, the essence represented by the *guru* is the practitioner's own essence, already extant in his mental continuum but as a potential, still unrecognized. The perception of the true nature of the *guru*, the main deity of the merit field, allows the adept to awake his own real nature.⁴

The *tshogs zhing* represents an assembly⁵ of *gurus* and deities, as emanated by the root *guru* of the *bla ma mchod pa* lineage, Tsong kha pa. All these *gurus* and deities, gathered together as such, act to confer the *sbyin rlabs*, a transformative blessing, to the adept, enabling him to destroy all obstacles related to ignorance as well as emotional defilements, thereby obtaining the necessary merits, intended as spiritual transformative experiences.

³ See Lunardo in press A.

⁴ The experience of the *guru* as a living symbol, evoking the adept's own reality, originated from the ancient Buddhist experience of the *buddhānusr̥ti*, the recollection of the Buddha. I treated this topic in my paper on the iconography of Tsong kha pa in the *bla ma mchod pa's tshogs zhings*, see Lunardo in press A. See also Harrison 1992; Samuel 2008, 220; Williams 1989, 209–212, 251.

⁵ *Tshogs* means ‘assembly’, ‘group’, ‘mass’, ‘to collect’, ‘to gather’, etc.; *zhing* denotes a ‘field’, as a ‘farming field’. See Lunardo in press B; 2012, 63; 2014, 314; Yablonsky 2000, 49–50 and 63–64.

Although it is considered a preliminary practice (*sngon 'gro*), this visualisation will not be reabsorbed until the end of the entire *bla ma mchod pa* experience.

The main figure of this spiritual assembly field is the Dge lugs pa founder Tsong kha pa, in an emanation known as Bla ma Blo bzang rdo rje 'chang.⁶ This name indicates a visualisation of Tsong kha pa with Buddha Vajradhara and his consort inside his heart. In later commentaries, however, this emanation is known in the more complicated form of Bla ma Blo bzang thub dbang rdo rje 'chang, in which the epithet *thub dbang* is added to the name.

The epithet *thub dbang* (Skt. *munīndra*), 'the lord of the sages', is a generic expression indicating the Buddhas in general and Buddha Vajradhara in particular. Regardless, in the exegetical literature the term came to signify the figure of the historical Buddha Śākyamuni to be visualised inside the heart of Tsong kha pa with Vajradhara and his consort in Śākyamuni's heart. The earliest *tshogs zhing* images directly related to the First Paṅ chen Bla ma's root text are dated toward the end of 18th century.⁷ Many times they exhibit this inscription: "the stage of the *yoga* of Bla ma Blo bzang rdo rje 'chang",⁸ thereby complying with the instruction of the root text. The same images, however, depict Vajradhara inside the heart of Śākyamuni, the latter being, in turn, inside Tsong kha pa's heart.⁹ Therefore, in the exegetical literature, the term Bla ma indicates the root *guru* of the practitioner; Blo bzang the name of Tsong kha pa, Blo bzang Gags pa; Thub dbang, 'lord of sages', denotes Buddha Śākyamuni, while and Rdo rje 'chang Vajradhara (Fig. 2).¹⁰

⁶ This emanation, showing the gesture of the explanation of the doctrine and holding the bowl of the ambrosia, is also known as Seng ge'i nga ro, the form through which Tsong kha pa will return as a Buddha from Tuṣita. See Tucci 1949, 2, 409.

⁷ In my research I identified at least three different iconographical types of *tshogs zhing*, directly related to the First Paṅ chen Bla ma's root text or affected by developments of the later exegetical literature. See Lunardo, in press B.

⁸ *Blo bzang rdo rje 'chang gi mal 'byor rim*. The inscription is placed at the bottom of the image, in a frame. Concerning the inscription see Lunardo, in press B.

⁹ For the analysis of the different typologies of *bla ma mchod pa tshogs zhings*, concerning in particular the oldest images, see Lunardo, in press B.

¹⁰ It is common practice, for the Dge lugs pas, to visualise their root *guru* in the appearance of Tsong kha pa. Especially in the *bla ma mchod pa* tradition,

According to the First Paṅ chen Bla ma's root text, the *tshogs zhing* must be visualised with Bla ma Blo bzang rdo rje 'chang as the main deity, surrounded by groups of *gurus* and deities placed on a multi-petalled lotus, arranged on the body of a *dpag bsam ljon shing*, a wish-fulfilling tree which is a real *axis mundi*.

In all iconographies and images related to the *bla ma mchod pa tshogs zhings*, the tree is used as the basis for the arrangement of the merit field, as well as representing the real vertical axis in the pictorial composition. As stated above, the first images of a *bla ma mchod pa tshogs zhing* can be traced back to the end of 18th century.

Thereafter, the *tshogs zhing* iconographies exhibited several important changes in their overall structure, with more depictions of *gurus* and deities. *Gurus* of different philosophical and tantric traditions, both Indian and Tibetan, were represented as part of well recognizable lineages. All deities were depicted standing on blossomed lotuses branching from the tree, divided into different classes according to a specific spiritual hierarchy.¹¹ All these developments testify to the changes the exegetical literature brought about within the original instruction of the root text. Moreover, the artistic representations of the merit field also provide information about the oral instructions running parallel to the canonical literature, as stated above regarding the representation of Tsong kha pa and the inscription found at the bottom of the earlier images. The Dge lugs pa master Pha bong kha Bde chen snying po (1878–1941), who recently codified the instruction of the *bla ma mchod pa* in general and the visualization of the *tshogs zhing* in par-

Tsong kha pa indicates the complete experiences of one's own guru understood as a direct embodiment of the concurrence of Dharmakāya and Rūpakāya. The *guru* embodies experiences and teachings related to *sūtras* and *tantras*: the figures of Śākyamuni and Vajradhara have to be intended as an expression of these two concepts. The entire name Bla ma Blo bzang thub dbang rdo rje 'chang underlines different emanations of a single essence. See Lhamo Dondrub 2009, 72-73, Pabongka 1997, 188–189. For an analysis of the figure of Bla ma Blo bzang thub dbang rdo rje 'chang see Lunardo, in press A.

¹¹ By the 19th century, the *tshogs zhing* iconographies showed all the deities gathered in hierarchical classes starting with the *yoganiruttara* tantric cycles class. All these groups of figures are placed one above the other on the petals of the lotus, on the *dpag bsam ljon shing*, “the wishfulfilling tree”. In the traditional Tibetan artworks, subdivision based on the concepts of body, speech, and mind of an enlightened being, the *tshogs zhing*, a representation of *gurus* and *yi dams*, can be recognized as a *sku rten*, a support of the body. See Jackson 2005, 6 and 10–12.

ticular,¹² claimed to have received a specific instruction on *bla ma mchod pa* from his *guru* Dwags po Blo bzang 'jam dpal lhun grub (1845–1919); according to the master, this instruction was the codification of several oral transmissions of the *man ngag*.¹³

III. A TRADITION NOT YET INVESTIGATED

The archive of the website www.himalayanart.org contains a large collection of Dge lugs pa *tshogs zhings* related to the *lam rim* or *bla ma mchod pa* instructions.¹⁴ Among the various images of the merit field, some are gathered together in a subgroup of six images labelled as “lotus support”. Five of these images show a relation with the *bla ma mchod pa* context and almost all of them date back to the 18th century. They are quite distinctive, difficult to find on Tibetan art catalogues, and never encountered by me during my field researches. They represent a different tradition concerning the visualisation of the merit field, apparently not linked to the First Paṅ chen Bla ma root text. In these images, the wish-fulfilling tree on which all figures of the masters, lineages and deities are to be placed, is completely absent. In its place we find a giant, multi-petalled lotus, viewed from above, on the petals of which all the figures are depicted frontally.

As stated above, tradition wants the First Paṅ chen Bla ma to have been the first to put the *bla ma mchod pa man ngag* in writing. However, in my comparative research on the texts,¹⁵ I found that the Paṅ chen Bla ma's *guru* Sangs rgyas ye shes (1525–1590), disci-

¹² The current meditative tradition on the merit field and the related modern artistic representations stem from Pha bong kha's teachings. An example of *tshogs zhing* related to Pha bong kha's instruction is in Huntington and Bangdel 2003, 168–170.

¹³ Cf. Pabonka 1997, 194. Pha bong kha gives the names of some Dge lugs pa masters, holders of these tradition: Dge legs rgya mtsho (1641–1713), Blo bzang sgom chung (1672–1749); Ngag dbang byams pa (1682–1762), and Ye shes rgyal msthan, as the later as referred to as *bla ma yongs 'dzin rin po che*.

¹⁴ See www.himalayanart.org, Gelug Refuge Field subject.

¹⁵ Comparative research based on: *bla ma mchod pa* root text as presented in Khedrup Gelek Pelzang 2003; commentaries to the root texts as presented in Lhamo Dondrub 2009; Kachen, Yeshe Gyaltzen 2014; Pabongka Rinpoche 1997; Ye shes rgyal mtshan 1977. The text of the teacher of the First Paṅ chen Bla ma, the main reference for the argument of this paper, is presented in Sangs rgyas ye shes, 2003.

ple in turn of the preeminent Dge lugs pa master Dben sa pa Blo bzang don yod grub pa (1505–1566) and himself considered as the last great master of the famous *dga' ldan snyan rgyud*,¹⁶ had written a text on the topic. Titled *bla ma mchod pa'i cho ga dngos grub kun 'byung*, the text concerns meditative methods and rituals. I translated the portion of the text concerning the visualisation of the merit field, so to compare it with the other texts as well as with the images resulting from such literature.¹⁷

In the traditional *bla ma mchod pa* exegetical literature, including the modern texts translated into Western languages,¹⁸ the work is not mentioned at all, while the name of its author occurs only occasionally. In his text on *bla ma mchod pa*, the Fourteenth Dalai Lama ascribes to Sangs rgyas ye shes a tradition concerning a special order to follow for specific visualisations; regarding the pure meaning of the *guru* yoga essence, the master is remembered for his renaming of all deities by adding the first part of his beloved *guru*'s name¹⁹ to theirs. In the *bla ma mchod pa'i cho ga dngos grub kun 'byung*, Bla ma Blo bzang rdo rje 'chang is described as seated on his throne which is supported by eight lions,²⁰ surrounded by *gurus* of the direct lineage (the *bla ma mchod pa* lineage), as well as *gurus* of general lineages²¹ and all the deities, placed upon the petals of a large lotus supporting the assembly of the merit field. Four main petals stand around the root *guru*, and, surrounding these four, the other petals of the large lotus

¹⁶ The *dga' ldan snyan rgyud* represent a special lineage of Dge lugs pa masters which, starting with the founder Tsong kha pa, transmitted special oral instructions, based above all on *mahāmudrā*, *gcod* and *bla ma mchod pa*, directly stemming from the bodhisattva Mañjuśrī. See Willis 1995.

¹⁷ The visualisation of the *tshogs zhing* is described as starting from folio 2b to folio 6b. See Sangs rgyas ye shes 2003. The complete translation of the text is upcoming.

¹⁸ Lhamo Dondrub 2009; Pabonka 1997.

¹⁹ “[...] *he even went to the extent of calling his meditational deities by the name of Lozang, like Lozang Chakrasamvara, Lozang Akshobhya, and so on*” (Lhamo Dondrub 2009, 53–54).

²⁰ These are the eight *mahābodhisattvas*, 1) Maitreya, 2) Avalokiteśvara, 3) Mañjuśrī, 4) Samantabhadra, 5) Vajrapāṇi, 6) Sarvanivāraṇaṣkambhin, 7) Kṣitigarbha, 8) Ākāśagarbha.

²¹ The lineages of the Indian Madhyamaka and Cittamātra *gurus*, various Indian *gurus* of tantric lineages as well as all the Dge lugs pa *gurus*.

describe a series of concentric circles. On the four main petals we find the *yoganiruttara yi dams* Vajrabhairava, Guhyasamāja, Cakrasaṃvara and Hevajra. Following these, we encounter other deities of *yoganiruttara*, *yoga*, and *kriyātantra* cycles. The *caryātantra* class is not mentioned. Next in line are the class of Buddhas, *bodhisattvas*, *viras* and *virinīs*, *dharmapālas* and guardians. Each deity's name is preceded by “Blo bzang”, in memory of Sangs rgyas ye shes's own *guru*. In front of each deity there are texts related to specific meditative praxes. Each figure presents five *cakras*, on which the five Tathāgata's couples are placed.²² To my present-day knowledge, this text is the only reference literature for the analysis of the iconographies of the so-called «lotus support» *tshogs zhings*.²³ The five *bla ma mchod pa* related *tshogs zhings* found in the *Himalayan Art* website exhibit some minute differences among each other.

They can be ideally divided into two subgroups, which we may name, for the sake of convenience, A and B. Subgroup A shows a particular depiction of the *guru* lineage of tantric instructions, directly placed above the head of Blo bzang rdo rje 'chang, whereas subgroup B shows a more “homogeneous”²⁴ structure. I will now discuss one of the images belonging to the subgroup B, namely a *tshogs zhing* part of the American Museum of Natural History collection (Fig. 3).²⁵

The image can be subdivided into three parts. The large lotus, on which the entire merit field rests, is placed at the centre of the

²² The Buddhas Akṣobhya, Vairocana, Amitābha, Ratnasambhava, and Amoghasiddhi, with their consorts.

²³ As stated by Erberto Lo Bue, the principal source in the creation of any religious image is always a religious text. An image can be realized several centuries after the publishing of a reference text. See Lo Bue 1991, 24.

²⁴ In the subgroup A, the *gurus* of the tantric instruction lineage — ten figures among which is recognizable the depiction of Mi la ras pa — sit on clouds in the upper part of the large lotus, below Buddha Vajradhara and above the head of Śākyamuni. The *tshogs zhings* of the subgroup B do not show an independent group of masters as such. It is therefore possible that the latter may be older compared to the images of the subgroup A. Nevertheless, the images of the subgroup B show a number of concentric circles closer to the indication of Sangs rgyas ye shes's text.

²⁵ I want to thank the AMNH for their kind help. The catalogue number of the image is 70.0/6919, numbered in *www.himalayanart.org* as n.94328.

composition, slightly projected upward, as if arising from the cosmic waters, and encircled by a decorated double banister. In the sky, surrounded by clouds, is Buddha Vajradhara, seated atop a lotus and a moon disc, and surrounded by a rainbow halo. On his left and right sides are celestial beings, showing offerings. At the bottom, directly below the large lotus, are fifteen hindu gods, placed on three superimposed registers.

The root *guru* (main deity of the entire *tshogs zhing*), the direct lineage of the *bla ma mchod pa*, and other Dge lugs pa masters, are represented at the very centre of the large lotus, inside a circular area surrounded by a thick golden band (Fig. 4). At the centre of it, on two superimposed registers, are six figures, larger in size compared to all the other masters represented there, thus pointing out the difference in spiritual hierarchy and the characterization of different lineages. These six figures probably represent the *bla ma mchod pa* transmission lineage, obviously the most important lineage to be represented in such *tshogs zhings*. The root *guru* Bla ma Blo bzang rdo rje 'chang is depicted as a member of this very lineage, seated at the centre of the upper register. Contrary to expectations, he is not represented according to the textual instruction formulated by both Sangs rgyas ye shes and the First Paṅ chen Bla ma, according to whom this emanation of Tsong kha pa should be depicted seated in the *vajra* posture, with his right hand raised in the *vitarkamudrā*, the gesture of exposing the doctrine, while the left hand, resting on his lap and bearing a *pātra*, shows the *dhyānamudrā*, the gesture of meditative absorption. In the image discussed here, Tsong kha pa/Bla ma Blo bzang rdo rje'chang, although depicted seated in the *vajra* posture, holds both his hands in the 'set-in-motion-of-the-doctrine gesture', the *dharmacakrapravartanamudrā*.²⁶ Being this the only depiction of Tsong kha pa in the entire image, it has to be necessarily recognised as the root *guru* of the *bla ma mchod pa* lineage as well as the main deity of the merit field. Tsong kha pa sits upon a throne made of a lotus and a moon disc; at shoulder level there are two blossomed lotuses supporting a flaming sword and a text, usually

²⁶ This *mudrā* can be seen in the *tshogs zhings* of the subgroup B. In the images of the subgroup A, the depiction of Tsong kha pa shows the iconography as seen in the *tshogs zhings* related to the First Paṅ chen Bla ma's root text instruction.

identified with the *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*. Symbols of the *bodhisattva* Mañjuśrī, the sword and the text represent a connection between the great *guru* and the *bodhisattva* as his personal *yi dam*.²⁷

The body of the root *guru* is surrounded by a golden halo, with a nimbus surrounding the head. He is the only figure, among all the masters, surrounded by a halo. In order to identify the others figures on the two superimposed registers, we must follow the rule pointed out by David Jackson, concerning the way of reading the scheme through which *guru* lineages were represented in paintings, starting from the 16th century.²⁸ According to this scheme, the first figure is either at the centre of the register or on a higher level in the instance of superimposed registers, as in this case.

The next figure in line is the one placed at the right side of the central figure, to be followed by the one on the left.

The other figures depicted in the two registers are shown seated upon printed silk cushion thrones. They all wear monk robes with the typical yellow hat of the Dge lugs pa school, with a nimbus around their head. The two figures at the sides of Tsong kha pa have their heads turned toward the central figure; the same is observed in the lower register, where the central figure is larger than the ones flanking it.

Including Tsong kha pa, there are six overall figures on the registers. Six are exactly the *gurus* preceding Sangs rgyas ye shes in the list of the *bla ma mchod pa* transmission lineage. The same six figures are seen in this order in the lineage representations of the earlier *tshogs zhings*, directly related to the First Paṅ chen Bla ma's root text.²⁹ Therefore, if the image in question can be related to the Sangs rgyas ye shes's instruction, as it would seem plausible, it can be deduced that these six main figures could be the *bla ma mchod pa*'s transmission lineage, directly ending with the last *guru* before Sangs rgyas ye shes himself. This would be his beloved *guru* Dben sa pa, and that would explain the greater size of the central figure in the second register, as it would be the last *guru* of the lineage at the time the book of Sangs rgyas ye shes was written, namely his root *guru*.

²⁷ For the Dge lugs pas, Tsong kha pa is an embodiment of Mañjuśrī.

²⁸ Jackson 2005, 15, 25, n.35.

²⁹ See the analysis of such lineage in Lunardo 2012.

We can thus “read” the lineage as such: on the top register 1) Tsong kha pa; 2) 'Jam dpal rgya mtsho on the right side (1356–1428); 3) Mkhas grub Dge legs dpal bzang po on the left side (1385–1438). On the lower register 4) Ba so Chos kyi rgyal mtshan on the right side of the central figure (1402–1473); 5) Chos kyi rdo rje,³⁰ on the left side of the central figure; 6) Dben sa pa Blo bzang don yod grub pa as central figure (1505–1566). So here is the scheme:

2	1	3
4	6	5

As can be seen, Jackson’s rule for identifying the *gurus* of a given lineage is only partially applicable here.³¹

Six concentric circles surround the inner circular area, on which various classes of deities stand. On the petals of the inner circle are the deities related to the *yoganiruttara* tantric class (Fig. 5). Looking counterclockwise, just above the inner circle, we encounter Akṣobhyavajra-Guhyasamāja, Vajrabhairava, Kālacakra, Lokeśvara-Guhyasamāja, Heruka-Cakrasaṃvara, Maitri Ḍākinī, Kṛṣṇayamāri, Raktayamāri, Mañjuvajra-Guhyasamāja, Hevajra, Cakrasaṃvara. On the following circle there are fifteen Buddhas, representing the Buddhas of the confession ritual or the thousand Buddhas of this eon. On the third and fourth circles we find deities of the three lower tantric classes.³² Among these thirty-five deities are some forms of Buddha Vairocana, of the *bodhisattvas* Mañjuśrī and Avalokiteśvara as well as the goddess Tārā. The next circle shows the class of *sthaviras*, twenty figures among which are easily recognizable Hva śaṅ and Dharmatāla, portrayed in Chinese garments.³³

³⁰ Willis 1995, 180, n. 209. The Dge lugs pa school assumes the achieving of immortality for this master, so it is hard to establish a certain date for his birth and death.

³¹ Further research is needed to formulate a hypothesis concerning the structure of this scheme. I found the same situation concerning the lineage of the earliest *tshogs zhing*. The exception to the rule was confirmed by the presence, on one image, of the name of each master of the lineage, written in the *bsdus yig* system of words contraction. See Lunardo, in press B, 207–209.

³² *Yoga, caryā, and kriyātantra*.

³³ Usually, in the First Paṅ chen Bla ma tradition related *tshogs zhings*, the number of *sthavira* is eighteen — sixteen with the addition of Hva śaṅ and Dharmatāla. The sixteen *sthavira* to be visualised in the merit field are: Aṅgaja,

Together on the last circle we find the *darmaṣālas* and the *lokaṣālas*, the protection and guardian deities. These figures are thirty in number. Among them we can recognize six forms of Mahākāla, two aspects of Jambhala, Bāhya-sādhana Yamārāja, Dmag zor rgyal mo, Beg tse, Mahācakra Vajrapāṇi,³⁴ Hayagrīva, and Śimhavaktrā. On the lower petals are the four guardian kings: Virūḍaka and Dhṛtarāṣṭra on the left, Vaiśravaṇa and Virūpākṣa on the right.³⁵ On a central vertical line of petals, crossing all circles, there are six books representing specific meditative praxes related to tantric and *sūtra* experiences, as symbolized by all the deities of the merit field, in direct accordance with the indications of Sangs rgyas ye shes.

Below the banister encircling the large lotus, are fifteen Hindu gods depicted on three registers (Fig. 6). Their bodies are surrounded by halos, nimbuses, and clouds, when appearing in peaceful aspect, or by flames when appearing in wrathful aspect. Portrayed on the three following registers are:

1. Niṣṛti, seated on a white corpse (a zombie); Vaiśravaṇa, riding a yellow horse;

2. Varuṇa, on a *makara*; Yama, riding a dark-blue buffalo; Brahmā, on a white goose; Indra, on a white elephant; Īśāna, with a consort on a white bull; Pṛthvi Devī, on a grey-skinned boar;

3. Gaṇapati, on a brown mouse; Vāyu, riding a deer; Sūrya, in a chariot; Viṣṇu, on a *garuḍa*; Chandra, on a grey hawk-like bird; Agni, on a grey goat; Vemacitrin, on a chariot.³⁶

Ajita, Vanavāsin, Kālīka, Vajrīputra, Śrībhadrā, Kanakavatsa, Kanakabharadvāja, Bakula, Rāhula, Cūḍapanthaka, Piṇḍolabharadvāja, Panthaka, Nāgasena, Gopaka and Abhedā. See Chandra 1999, 214–216. Pha bong kha, nevertheless, indicates these figures not to be considered as *śrāvaka* or *pratyekabuddhas*, but as *mahāyāna arhats*, the real *ārya* Buddhas. See Pabonka 1997, 192.

³⁴ This deity, in *tshogs zhings* related to the First Paṅ chen Bla ma tradition and following literature, is always depicted among the *yoganiruttara yi dams* class, the higher tantric class, and never as a *dharmapāla*.

³⁵ In the *tshogs zhing* paintings related to the 19th and 20th centuries, these four guardian kings are usually depicted underneath the last row of petals placed on the tree of the merit field. This means that these figures do not have the spiritual status to be understood as source of merits, rather they are intended as mundane deities.

³⁶ In the *maṇḍalas* of *yoganiruttara* tantric class, these deities do appear as *lokaṣālas* in the external rims, in the areas known as the eight cemeteries. In

IV. CONCLUSION

As can be seen, at least three elements of this image immediately recall Sangs rgyas ye shes's instruction regarding the merit field: the main element of the large lotus supporting *Bla mas* and deities, a certain number of concentric circles housing different classes of deities and also the depiction of the books in each circle of petals, evoking specific philosophical or tantric meditative practices. Some striking differences however stand out immediately. Tsong kha pa-Bla ma Blo bzang rdo rje 'chang, the root *guru* and main deity of the merit field, is not depicted following the instructions of Sangs rgyas ye shes (which is the same as the First Pañ chen Bla ma's). Rather it adheres to the standard iconography of Tsong kha pa with the hands in *dharmacakrapravartanamudrā*. This difference is seen in no other *tshogs zhings* related to the *Bla ma mchod pa*, nor in the images probably related to the Sangs rgyas ye shes's tradition we conventionally named subgroup A. Therefore, concerning *tshogs zhings* related to any Bla ma mchod pa tradition, this is a unique event. It is also a striking circumstance because the visualisation of Bla ma Blo bzang rdo rje 'chang in itself involves several tantric experiences.³⁷

The *Bla ma mchod pa'i cho ga dngos grub kun 'byung* indicates the presence of four large lotus petals around Bla ma Blo bzang rdo rje 'chang, where the four main *yi dams* of the Dge lugs pa school are to be visualised. These petals are missing in the image, and the four main *yi dams* are placed with all other *yoganiruttara* deities on the first concentric circle surrounding the inner area of the large lotus. In the text, the classes of deities to be visualised are seven, such as to obtain seven concentric circles of petals. The image only shows six circles of petals. In the text, we find the first three circles as the place for deities of three tantric classes; in the image, the deities of all four tantric classes are represented on the first, third, and fourth circles, while the second is reserved for the Buddha

these areas there is always a tree, a symbol of the central channel of the subtle body of the tantric physiology. These deities, placed at the foot of such trees, are guardians of the directions and, when paired with other gods placed at the top of the trees, they represent the subtle *prāṇa* wind which, in the tantric physiology, flows upward through the central channel.

³⁷ See Lunardo in press A.

class. On the fifth circle the text indicates the presence of *bodhisattva* class, while in the image we find depictions of the *sthaviras*.

In the text the sixth circle is for the *vīra* and *vīrinī* class, while in the image we find depictions of *dharmapālas* and *lokapālas*.

According to the text, this latter class should be placed in the seventh circle of the merit field. As for this class, the image faithfully adheres to the text because, as we have seen, in the Paṅ chen Bla ma's tradition related *tshogs zhing* images, the four guardian kings are placed outside the pure merit field, since they are not comparable in dignity to the *dharmapālas*. In any case, the presence in the image of a distinctive *sthavira* class almost certainly reflects influences of 19th-century's Paṅ chen Bla ma's tradition related *tshogs zhangs*. With respect to the earliest *tshogs zhing* images of the Paṅ chen Bla ma's tradition, those of the 19th-century show a clear structural order regulating the placement of the different deity classes in the composition. This order, as well as the choice of the specific deity classes to be represented, also seems to be present in the image here analysed. For this reason, I would date this image to the 19th century, although this is at the present just a hypothesis.

I would also consider this image, or any image of this sort, as the link between the prevalent artistic tradition concerning the *tshogs zhing* theme, related to the exegetical and oral traditions stemming from the First Paṅ chen Bla ma's root text, and the Sangs rgyas ye shes' tradition, the latter apparently forgotten or at least remembered only for some details,³⁸ yet somehow still extant. Indeed its survival seems to be restricted to certain images, as the one examined above, seemingly disconnected from the mainstream of *tshogs zhing* images but now probably reconnected to a literary source. Thus the artistic tool could here be intended as the witness of a special experience, forgotten, but not lost. And the comparative research, on texts and images, has therefore just started.

³⁸ I did not find any direct references, or faithful reproductions, of Sangs rgyas ye shes' instructions in the literature I have examined in my researches on *bla ma mchod pa* and *tshogs zhing* topics.



Fig. 1. 18th century *tshogs zhing*.



Fig. 2. Tsong kha pa — Bla ma Blo bzang thub dbang rdo rje 'chang.

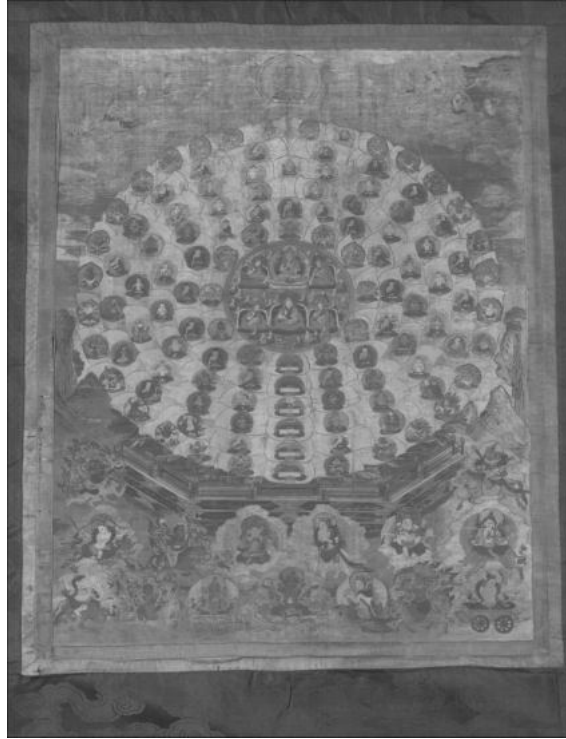


Fig. 3. Lotus *tshogs zhing*. Courtesy of AMNH.

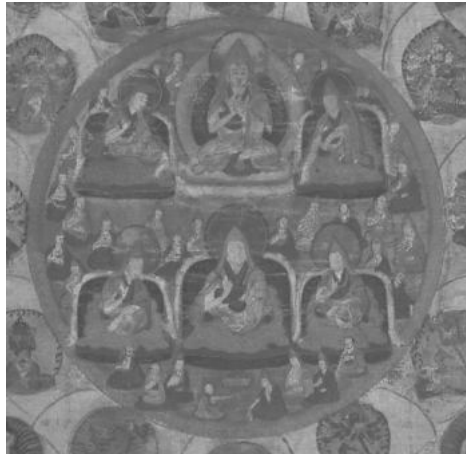


Fig. 4. *bla ma mchod pa* Lineage. Courtesy of AMNH.

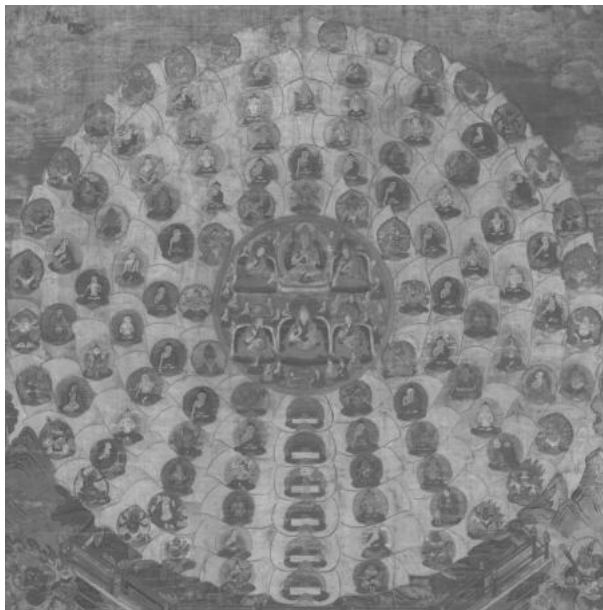


Fig. 5. The field for the accumulation of merits. Courtesy of AMNH.



Fig. 6. Fifteen *lokapalas*. Courtesy of AMNH.

Bibliography

- Guenther, H.
1976 *Treasures on The Tibetan Middle Way*, Berkley.
- Huntington, J. C. e D. Bangdel
2003 *The Circle of Bliss—Buddhist Meditational Art*, Chicago.
- Jackson, D.
2005 “Lineages and Structure in Tibetan Buddhist Painting: Principles and Practice of an Ancient Sacred Choreography,” *Journal of the International Association of Tibetan Studies*, 1, 1–40.
- ’Jam dpal rgya mtsho (*rgyal mchog sku phreng brgyad pa*)
1997 *Yongs ’dzin rnam thar thub bstan gnin byed (The Biography of Yongzin Yeshe Gyaltzen)*. Library of Kyidong Samteling Tibetan Monastery, Boudha Nath, Kathmandu.
- Kachen, Yeshe Gyaltzen
2014 *Manjushri’s Innermost Secret. A Profound Commentary of Oral Instructions on the Practice of Lama Chopa*, Seattle.
- Khedrup Gelek Pelzang [Panchen Lama, First]
2003 *The Guru Puja*, Delhi.
- Lhamo Dondrub [Dalai Lama, Fourteenth]; transl. Thupten Jinpa
2009 *The Union of Bliss and Emptiness. Teachings on the Practice of Guru Yoga*, New York.
- Lo Bue, E.
1991 *Tibet: Dimora degli Dei. Arte Buddhista Tibetana e Himalayana dal XII al XX Secolo*, Milano.
- Lunardo, F.
2012 “The dGe lugs pa tshogs zhing: The Difficulty in Understanding the transmission Lineage of the Bla ma mChod pa Instruction” in E. De Rossi Filibeck (ed.) *Tibetan Art Between Past and Present. Studies Dedicated to Luciano Petech. Proceedings of the Conference* (Roma 3 Novembre 2010), Rivista degli Studi Orientali (RSO), 84 (1), Pisa Roma, 63–81.
- 2014 “Tshogs zhing: A Wall Painting in the New ’Du khang of Spituk (dPe-thub)” in E. Lo Bue, J. Bray (eds.), *Art and Architecture of Ladakh. Cross Cultural Transmission in the Himalayas and Karakoram*, Leiden, 314–328.
- in press A “The iconography of Tsong kha pa in the Bla ma mchod pa Tshogs Zhings” in D. Rossi (ed.), *Dialectics of Tibetan and Japanese Buddhist Metaphisic: An Inusual Comparison*, R.S.O. (Rivista degli Studi Orientali), Pisa-Rome.
- in press B “The Bla ma mChod pa tshogs zhing of the dGe lugs pa Tradition: Introductory Analysis to the Oldest Images of the ‘Field of the Accumulation of Merits” in M. Clemente, O. Nalesini, F. Venturi

(eds.), *Perspectives on Tibetan Culture. A Small Garland of Forget-me-nots offered to Elena De Rossi Filibeck*, Kathmandu.

Pabongka Rinpoche

1997 *Liberation in the Palm of your hand Hand*, Boston.

Samuel, G.

2008 *The Origins of Yoga and Tantra. Indic Religions to the Thirteenth Century*, Cambridge.

Sangs rgyas ye shes

2003 "Bla ma mchod pa'i cho ga dngos grub kun 'byung" in De Rossi Filibeck, Elena E. (2003 ed.), *Catalogue of the Tucci Tibetan Fund in the Library of ISIAO*, Vol.1 n.114/2, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma.

Williams, P.

1989 *Mahayana Buddhism. The Doctrinal Foundations*, London.

Willis, J. D.

1995 *Enlightened Beings. Life Stories from the Ganden Oral Tradition*, Boston.

Yablonsky, G

2000 "Sculpture in Buthan: the Tshogs Zhing in the Paro Museum" in J. Ardussi, H. Blezer (eds) *Impressions of Buthan and Tibetan Art*, PIATS, Tibetan Studies III, Brill, Leiden, 4967.

Ye shes rgyal mtshan

1977 "Bla ma lha'i rnal 'byor gyi khrid dmigs kyi bsdus don snyan rgyud gter mdzod 'byed pa'i lde mig ces bya ba bzhugs pa" in *The collected Collected works Works of Tshe mchog gling Yongs 'dzin Ye shes rgyal rgyal mtshan Reproduced from a set Set of the Tshe mchog gling blocks*, Tibet House, New Delhi.

Web sites

www.himalayanart.org

www.nitartha.org

*Viaggi translinguistici e voci trans-nazionali
Pratiche letterarie e dinamiche identitarie
nel contesto sino-tibetano contemporaneo*

LARA MACONI

ABSTRACT

In recent years the field of translation studies has encompassed spheres which go beyond the traditional textual dimension of transferring a source text to a target text. Translation today is as much about the translation of cultural, political, and historical contexts and concepts as it is about language. Translation has become a fundamental and dominant metaphor for our time and for the complex multilayered interactions connecting diverse local cultural identities and national political powers in a global setting. In this sense, translation has politically and culturally become a crucial question since it is about the control of language(s) and the power of ‘in-forming’, the creation of linguistic, cultural and political territories, the right to be different, to question assimilation and homogenization, to affirm one’s identity and to create new in-between hybrid identities. Based on a relevant selection of sources often collected first-hand during fieldwork, this article describes how *intra*-national and *inter*-national translation practices are relevant expressions of Tibetan cultural and literary identity today. Translation — considered as a metaphor (for a political, social and cultural context), as a literary and editorial practice (mediation,

reception and transfer of texts), as a cultural and psychological state of mind (of the writer and the reader living in a diglossic context), as a political weapon (used by both Tibetans and the Chinese establishment) — is a pervasive defining feature of Tibetan literature in the PRC today.

Attraverso l'evocazione di viaggi translinguistici, voci trans-nazionali e, per estensione, contatti culturali, attività mediatrici e traslazioni letterarie, il titolo del presente articolo introduce di fatto la nozione pluridimensionale della "traduzione", chiave di lettura e fulcro significante del discorso qui sviluppato, nesso semantico che struttura la riflessione di queste pagine. Lo scopo di questo articolo è di analizzare le caratteristiche determinanti del mondo culturale (letterario in particolare) sino-tibetano contemporaneo attraverso il prisma variamente declinabile della "traduzione".

Questo approccio risulta tanto più significativo in quanto le questioni di lingua/e, identità, métissage e agentività, specificità cruciali nell'attuale spazio politico-culturale sino-tibetano, costituiscono oramai un aspetto saliente dei *translation studies* a livello internazionale. Il campo della traduttologia si è di recente aperto a sfere analitiche che vanno ben al di là della tradizionale dimensione testuale della traduzione come trasferimento linguistico da un testo sorgente (protesto) a un testo di destinazione (metatesto). Tradurre è oggi non solo una questione di lingua, ma anche una questione di traslazione di contesti storici, politici e culturali; tradurre è ormai un concetto essenzialmente metaforico evocatore d'interazioni complesse, multilaterali e multipolari, locali, nazionali, globali, spesso direttamente connesse alla questione identitaria. In questo senso la nozione di traduzione è diventata un nesso semantico politicamente e culturalmente cruciale, principalmente a causa del fatto che concerne direttamente il controllo della/e lingua/e, il potere di "in-formare" e creare territori linguistici, culturali e politici non necessariamente omogenei e monolitici. Tradurre significa allora rivendicare il diritto alla differenza e al pluralismo, rimettere in questione principi di assimilazione e omogeneizzazione, affermare la propria identità e creare identità ibride e transculturali.¹

¹ Per maggiori informazioni sui nuovi approcci della traduttologia internazionale vedi, per esempio, *Translation/Transnation*, la ben fornita collana edi-

Relativamente al contesto socio-letterario sino-tibetano che ci proponiamo di esplorare in questo articolo, la griglia analitica del “tradurre” si articolerà nel modo seguente: innanzitutto, “tradurre” come metafora del contesto in questione, come condizione culturale e psicologica dell’intellettuale tibetano e come specificità determinante e strutturante della scena letteraria sino-tibetana.

Seguirà poi un’analisi del “tradurre” come effettiva pratica della traduzione letteraria di testi stranieri. La traduzione sarà qui intesa come atto di lingua, vettore di un messaggio sociopolitico indiretto e allusivo, di rado atto di denuncia e accusa frontale, ma evocatore di un posizionamento “altro”, distinto, da parte dell’intellettuale tibetano, rispetto al sistema. In conclusione, si evocherà la questione della pratica della traduzione da parte del potere costituito. Qui la traduzione sarà intesa come un atto di lingua a scopo esplicitamente politico e ideologico. In questo senso la traduzione letteraria s’inscrive in un progetto politico ufficiale e può eventualmente diventare un’arma utilizzata dal sistema per incarnare e legittimare l’azione politica governativa.

I. CONTESTO SINO-TIBETANO, OVVERO TRADUZIONE COME “ESSERE-IN-TRADUZIONE”

Il contesto sino-tibetano contemporaneo è uno spazio geopolitico e culturale estremamente complesso che “strutturalmente” esiste, vive, agisce e crea “in traduzione”. Attraverso questa espressione, si intende indicare la condizione di “essere” e “agire” tra due lingue, due culture, due immaginari collettivi; si vuole anche sottolineare il fatto che questa è una realtà costitutiva e strutturante non soltanto di un astratto contesto socio-politico-culturale, ma anche della psicologia dei suoi abitanti, del vivere quotidiano, del lavoro intellettuale, del lavoro letterario in particolare. Costituito dalle regioni tibetane annesse alla Repubblica Popolare Cinese (RPC) dal 1951, il Tibet oggetto di questo studio è un Tibet maoista e, successivamente, post-maoista, una regione in cui l’impatto provocato dall’occupazione cinese sul tessuto socioculturale tradizionale è, probabilmente, senza precedenti in termini di pervasività e

toriale di Princeton University Press (<https://press.princeton.edu/catalogs/-series/title/translation-transnation.html>).

intensità. Si tratta di un Tibet integrato, *de jure* e *de facto*, nell'architettura politica, amministrativa, ideologica, educativa e culturale di una Cina con cui non sempre condivide i valori, gli interessi e gli obiettivi (o li condivide solo parzialmente), ma con la quale è in costante e profonda interazione. Se l'annessione del Tibet alla Cina è un fatto storico inconfutabile, è anche vero che annessione e integrazione non significano necessariamente totale assimilazione, e nonostante le molteplici difficoltà, l'imbarazzo identitario e un'agentività limitata, le voci distintive e specifiche dei tibetani continuano a esistere, a farsi sentire, a industriarsi per agire attivamente e trasformativamente.

Nel campo della letteratura, l'implementazione delle strutture editoriali e letterarie cinesi, l'ampia diffusione della cultura cinese tra i tibetani e il più facile accesso, per i tibetani, alla letteratura occidentale attraverso le traduzioni già esistenti in cinese della letteratura occidentale, hanno contribuito a provocare dei cambiamenti radicali nelle forme, negli stili, nei contenuti, nel modo stesso di fare, concepire e recepire la letteratura. La letteratura esce dai monasteri, si svincola dal religioso, si democratizza, si innova e modernizza, si pubblica su nuovi supporti (libri in formato moderno piuttosto di *pothi*, riviste tematiche, ecc.), tratta di tematiche nuove, più attuali, intime e personali, si libera dai secolari modelli normativi di *kāvya*, sperimenta e osa; appaiono il verso libero, lo *stream of consciousness*, il realismo magico, e molte altre forme precedentemente inedite.

Ma è in campo linguistico che si è prodotto un cambiamento radicale. L'introduzione della lingua cinese come lingua ufficiale e la relegazione del tibetano allo statuto di lingua secondaria hanno indotto alla conseguente costituzione di un contesto strutturalmente "diglossico", un contesto cioè caratterizzato dalla presenza non equa e non bilanciata di due lingue all'interno di uno stesso tessuto sociale.² La diglossia, a differenza del bilinguismo, implica precisamente tale disequilibrio, un rapporto gerarchico tra le lingue per cui una delle due lingue, la secondaria, è di fatto

² Per un'analisi completa della questione linguistico-diglossica nella letteratura sino-tibetana, vedi Maconi 2002, 2008, 2008b.

devalorizzata e marginalizzata. Il tibetano, che è diventato ormai la lingua di una delle minoranze etniche della RPC, è allora percepito come una lingua minore se non minorata, e ciò implica un giudizio di valore: il termine “minoranza” non evoca più qui solo un mero dato quantitativo demografico ma un parametro di valutazione qualitativa. E la devalorizzazione del tibetano si osserva un po’ ovunque, a cominciare dalle scuole dove tutte le materie sono studiate in cinese e il tibetano è studiato come lingua secondaria, qualche ora alla settimana. Anche se oggi giorno la lingua tibetana non è più così direttamente vilipesa da Pechino come durante la Rivoluzione Culturale, il contesto socio-economico di una Cina in via di sviluppo fa sì che la marginalizzazione del tibetano sia, di fatto, una realtà del quotidiano. L’accesso dei tibetani al mondo moderno in termini di sviluppo economico, sociale, intellettuale e educativo è organizzato in modo tale che il filtro dell’apparato cinese sia percepito, spesso dai tibetani stessi, come inevitabile, se non necessario. Tutta una serie di fattori concorre a creare questo tipo di percezione: la lingua cinese è il “passaggio necessario” per realizzare le procedure amministrative più basilari, trovare lavoro, studiare, ma anche tradurre testi stranieri in tibetano. In effetti, nella maggior parte dei casi, la letteratura straniera (francese, inglese, italiana, russa, rumena, indiana, ecc.) è tradotta in tibetano a partire da traduzioni cinesi già autorizzate dalle autorità. Rare sono le traduzioni effettuate direttamente dall’originale, e si tratta comunque di una pratica recente, iniziata da qualche anno. Generalmente, la versione cinese serve da “traduzione di transito” in un più vasto processo che spesso è “translinguistico”, il che implica che il viaggio linguistico di un testo dalla sua lingua originale al tibetano spesso passi attraverso varie traduzioni intermedie.³ Il

³ Un esempio specifico per illustrare il translinguismo è la traduzione tibetana di *Lumie di Sicilia*, novella di L. Pirandello tradotta in tibetano da Tshedor nel 1992 sulla base di una traduzione cinese anonima. Ma di *Lumie di Sicilia* esistono almeno cinque traduzioni cinesi diverse, ognuna con titoli diversi, fatte da traduttori diversi e basate su traduzioni intermedie diverse: 1. 1935, *Xixiliya de bai ningmeng* (lett. ‘Bianchi limoni siciliani’), trad. dall’inglese da Li Bo; 2. 1963 e 1984, *Xixili ningmeng* (lett. ‘Limoni siciliani’), trad. dal russo da Su Hang; 3. 1980, *Xixili ningmeng* (lett. ‘Limoni siciliani’), trad. dall’italiano da Fei Huiru; 4. 1989, *Xixili ningmeng* (lett. ‘Limoni siciliani’), trad. dall’italiano da Cai Rong;

fenomeno del translinguismo letterario tramite il cinese non è che un esempio della relazione di “dipendenza”, di “posizionamento subalterno”, che possiamo trovare nella pratica del lavoro letterario e intellettuale in generale. Questo contribuisce a creare una visione del sé e dell’altro ben particolare, di non-autonomia, di mancanza di padronanza, totale o parziale, nel lavoro intellettuale e in ogni altro tipo di iniziativa e progetto in generale.

L’impatto della questione linguistico-diglossica in letteratura è significativo e forgia l’assetto specifico generale del panorama letterario sino-tibetano. A partire dagli anni Cinquanta, parallelamente a una letteratura “tibetofona” che continua a esistere e che si esprime ormai in un tibetano moderno, colloquiale, profondamente diverso dal tibetano letterario tradizionale, le nuove generazioni di tibetani educati nel sistema cinese scrivono anche, o esclusivamente, in cinese, dando così vita a un intero filone di letteratura tibetana “sinofona” che coesiste parallelamente alla letteratura tibetofona.⁴ La letteratura contemporanea tibetana è quindi una realtà sostanzialmente bipolare nella quale esistono di fatto poche fragili connessioni tra i due poli linguistici menzionati. I casi di bilinguismo letterario sono limitatissimi, e i rapporti tra i due poli linguistico-letterari sono rari, spesso distanti, sporadicamente tesi: non c’è grande stima per chi scrive in cinese negli ambienti tibetofoni che considerano in qualche modo “illegittima” la letteratura tibetana sinofona e sollevano la questione della “tibetanità” di tale letteratura; non c’è grande valorizzazione della letteratura tibetofona nelle sfere sinofone che, di fatto, non

5. data e traduttore non menzionati, *Xixili ganju* (lett. ‘Mandarini siciliani’), traduzione-relay per la versione tibetana. Traduzione tibetana: *Shi shi li gling phran gyi shing ’bras tsha lu ma* (lett. ‘Arance dall’isola di Sicilia’), trad. da Tshedor (1992) *Bod kyi rtsom rig sgyu rtsal 2*. Per uno studio completo delle pratiche translinguistiche nel contesto sino-tibetano contemporaneo, vedi Maconi 2001, 2010, 2014.

⁴ Gli aggettivi “sinofono” e “tibetofono” fanno qui riferimento alla lingua d’espressione letteraria (scritta) di un determinato autore e non alla lingua della sua oralità. Quasi tutti gli scrittori tibetani parlano almeno un dialetto tibetano, ma spesso non scrivono in tibetano a causa dell’istruzione ricevuta. Più rari sono gli scrittori, spesso cresciuti in zone urbane fortemente sinizzate, che non parlano tibetano.

conoscono la produzione scritta in tibetano a causa dei limiti di comprensione linguistica.⁵

Ma non sono solamente le sfere degli intellettuali e degli scrittori a strutturarsi, nel mondo letterario sino-tibetano, in modo “linguisticamente bipolare”: l’“essere-tra-le-lingue” concerne, in modo molto fattuale e pragmatico, tutta l’organizzazione del lavoro letterario. Ogni livello della catena di produzione e ricezione della letteratura comporta due poli distinti, dalla creazione all’edizione, dalla traduzione alla lettura. Tutte le pubblicazioni di libri e di stampa in lingua tibetana sono realizzate da case editrici e da redazioni di giornali e riviste cinesi che posseggono al loro interno due poli editoriali, redazionali e distributivi, uno in cinese e uno in tibetano; quest’ultimo non esisterebbe se non ci fosse la controparte cinese che costituisce la casa madre. Quanto alle librerie che vendono pubblicazioni in tibetano, sono generalmente librerie di stato; rari sono i casi di librerie private, situate in gran maggioranza in territorio tibetano o in città a popolazione tibetana relativamente densa, che propongono una sezione di testi in tibetano più o meno fornita accanto alla sezione di testi in cinese. Allo stesso modo, il lettorato tibetano, a seconda dell’istruzione ricevuta, leggerà o in cinese o in tibetano; rarissimi sono i lettori che posseggono un eguale livello d’apprezzamento testuale in entrambe le lingue, e data l’organizzazione del sistema educativo nel contesto che ci concerne, le pubblicazioni in cinese risultano spesso più facilmente comprensibili.

I (1). TRADUZIONE E LETTERATURA SINOFOA

Questo stato “linguisticamente bipolare” della letteratura tibetana contemporanea si ripercuote non solo nella vita letteraria, ma

⁵ Vi sono però delle eccezioni: la scrittrice e blogger 'Od zer [Woeser, n. 1966] è molto apprezzata nelle sfere intellettuali tibetofone per le sue esplicite prese di posizione in favore della causa tibetana; lo scrittore bilingue e regista Pad ma tshe brtan [n. 1969] è molto ammirato nelle sfere sinofone grazie al successo internazionale dei suoi film. Per 'Od zer, vedi il suo blog: <http://woeser.middle-way.net/>; vedi anche in traduzione: <http://highpeakspurearth.com/category/woeser/>; Maconi (trad.) 2001b, 2009, 2016. Per Pad ma tshe brtan, vedi: http://www.chinese-shortstories.com/Auteurs_de_a_z_-Pema_Tseden.htm.

anche nei testi. Consideriamo innanzitutto i testi scritti in cinese da autori tibetani, o testi sinofoni. La loro caratteristica principale è d'aver "perso", per così dire, la lingua delle origini, la voce che per secoli ha definito l'essenza della creatività e dell'immaginario tibetano. Questa sorta d'"afonia letteraria", che è percepita come una frattura nel corso evolutivo di una ricca tradizione letteraria, ha causato, soprattutto negli anni Ottanta e Novanta, vivacissimi dibattiti circa la vera identità di tali testi e dei loro autori: la loro "tibetanità" è spesso rimessa in discussione, si tratta di letteratura tibetana o di letteratura cinese? Parafrasando Raja Rao, scrittore indiano anglofono, si potrebbe affermare che non si tratta di letteratura cinese, ma di letteratura "in" cinese, una letteratura cioè che trasfonde nella lingua cinese dell'ufficialità un universo sentimentale spesso espresso in tibetano (la lingua dell'oralità), e comunque vissuto, ricordato, sentito, creato, a volte solamente nostalgicamente immaginato, come tibetano.⁶ In questo senso, la preposizione semplice "in" di "in cinese" sta a indicare precisamente la problematica cruciale di questo tipo di letteratura, la "frattura" che la struttura, e la fase di "transito" che la definisce: l'intrinseco momento di "traduzione" nel senso in precedenza definito.

Questa difficoltà a definire precisamente l'identità della letteratura tibetana d'espressione cinese ha provocato la necessità, da parte degli scrittori tibetani sinofoni, di elaborare delle strategie linguistico-letterarie di "differenziazione", miranti a distinguere le loro opere dal vasto insieme della letteratura propriamente cinese, quasi ci fosse una volontà di ristabilire in qualche modo il legame perduto con la propria identità, linguistica, ma non solo. Vari sono gli espedienti di ibridità letteraria e linguistica utilizzati dai diversi scrittori per "tibetanizzare" i testi tibetani sinofoni. Al di là dei contenuti che sono sempre legati al mondo tibetano passato o presente, e al genere che, oltre al verso e alla prosa, in alcuni rari casi evoca la tradizione indo-tibetana proponendo un'alternanza di prosa e versi che ricorda il *campū* (tib. *bcad lhug spel ma*), diverse soluzioni linguistiche sono utilizzate per veicolare la lingua tibe-

⁶ Raja Rao: «To convey in a language that is not one's own the spirit that is one's own», in Rao 1938, vii.

na attraverso il carattere cinese: traduzioni, translazioni, trasposizioni fonetiche, soluzioni composite, *name-droppings*, glosse e note a piè di pagina, integrazione di storie o miti tibetani in testi moderni, ecc. Ogni scrittore, ognuno in modo più o meno accentuato e consapevole, elabora una serie di espedienti linguistico-letterari per cui il cinese non corrisponde più totalmente alla lingua cinese ordinaria: la conoscenza del tibetano risulta necessaria per comprendere un uso specifico del cinese, e il testo, per essere capito, richiede la padronanza di due lingue di riferimento, il cinese e il tibetano. Così come l'autore e il potenziale lettore, il testo è di fatto "in traduzione". Un breve esempio può bastare per illustrare questo punto: tun mi 吞米 (lett. 'deglutire riso') è la trasposizione fonetica in lingua cinese, utilizzata nella fattispecie dal poeta Yi dam tshe ring (1933–2004), per esprimere il tibetano *thon mi* (Thon mi sam bho ta, l'ideatore dell'alfabeto tibetano secondo la tradizione tibetana).⁷ Un lettore esclusivamente sinofono — ma lo stesso si potrebbe dire per un conoscitore della cultura tibetana non istruito in tibetano — non potrebbe comprendere come, nell'espressione cinese *tun mi*, si celi un'evocazione dell'illustre personaggio tibetano, tanto che lo stesso autore lo spiega in una nota al testo. Un lettore tibetofono, invece, potrà facilmente comprendere l'evocazione tibetana del testo cinese, ma solo nella misura in cui sia in grado di leggere il cinese. Gli "slittamenti semantici" sono frequenti in questo tipo di testi, tanto più che l'incapacità strutturale della lingua cinese a riprodurre tutta una serie di fonemi costitutivi della lingua tibetana rende il divario tra la comprensione dello scritto (in cinese) e la comprensione del senso evocato (in tibetano) ancora più grande.⁸

⁷ Yi dam tshe ring (cin: Yidan Cairang, 1933-2004), figura emblematica di tibetanità letteraria sinofona, ha fatto ampiamente uso di forme di ibridità nelle sue poesie. Per maggiori informazioni su Yi dam tshe ring e le specificità della sua opera poetica, vedi Maconi 2002 e 2005. Per l'originale dell'esempio citato, vedi Yidan Cairang 1992, 102.

⁸ Si vedano qui di seguito qualche semplice esempio di "scarto fonetico" tra cinese e tibetano tratto dalle poesie di Yi dam tshe ring: *yangzhuo yongcuo* per riferirsi a Yar 'brog g.yu mtsho; *sanmuchu* per Bsam 'grub; *jianzi baguo'er* per Rgyal rtse dpal skor, *cuowa'er jiazi* per Mtsho bar rgya rtse; e *gunben* per Sku 'bum; vedi Yidan Cairang 1992, 114, 141, 99, 118, 106.

Questo tipo di soluzioni linguistico-letterarie ibride non raccoglie pareri unanimi nel mondo della sinofonia; i detrattori sono numerosi tra gli intellettuali Han, ma anche tra i tibetani. Le critiche principali concernono l'impenetrabilità e la supposta povertà letteraria di tali testi, al punto che i difensori di un certo purismo letterario considerano le forme ibride come delle vere e proprie *aberrazioni intellettuali e artistiche*, degli esempi di *anti-letteratura*.⁹

Bsod nams, nel suo articolo "Sulle caratteristiche nazionali della letteratura in generale e della letteratura tibetana in particolare", utilizza questo esempio per illustrare la sua visione di una letteratura scadente:

Aba he ama daizhe ajia dao agu de kangba he tuba
阿巴和阿妈带着阿佳道阿估的康巴喝吐巴¹⁰

Solamente un lettore "tra-le-lingue", "in traduzione", potrà pienamente comprendere e, eventualmente, apprezzare una frase di questo tipo. Ciò che tale lettore vedrà emergere dai caratteri cinesi sarà di fatto questo testo ibrido:

A pha he a ma daizhe a lcags dao a khu de khang pa he thug pa
ཨ་ཕ་མ་དང་ཨ་མ་མ་ཚེ་མ་ལམ་ལྷན་དུ་འཁུ་མཉམ་པའི་མཉམ་པ་ལྷན་དུ་འཁུ་མཉམ་པ་
Il padre e la madre accompagnano la sorella a mangiare la zuppa a casa dello zio.

I (2). TRADUZIONE E LETTERATURA TIBETOFONA

La problematica dell'"essere-tra-le-lingue" che struttura e sottende ogni aspetto della letteratura sino-tibetana, in senso fattuale e testuale, e in particolare i testi d'espressione cinese, si ripercuote anche nei testi di letteratura tibetofona, scritti cioè da autori tibetani d'espressione tibetana. Le questioni linguistico-letterarie legate alla bipolarità linguistica e all'ibridità sono in questo caso molto diverse perché siamo di fronte a una letteratura che, per

⁹ Vedi Bsod nams 1987, 203.

¹⁰ Questa frase alterna una struttura sintattica e grammaticale propriamente cinese (in grosso nel testo: **he** = 'e'; **daizhe** = 'portando/accompagnando'; **dao** = 'recarsi/andare'; **de** = 'di'; **he** = 'bere') e una successione di trasposizioni fonetiche evocanti la lingua tibetana (in corsivo nel testo: *aba* = *a pha* = 'padre', *ama* = *a ma* = 'madre', *ajia* = *a lcags* = 'sorella', *agu* = *a khu* = 'zio', *kangba* (*khang pa*) = 'casa', e *tuba* (*thug pa*) = 'pasta in brodo'; tratto da: Bsod nams 1987, 204.

definizione, non ha “perso” la lingua delle origini, pertanto tali la problematica linguistica resta centrale: si esprime in modo diverso, ma è ugualmente costitutiva e sostanziale. Qualunque sia il vettore linguistico utilizzato, nel contesto sino-tibetano attuale, il rapporto di un qualunque scrittore di fronte alla/e lingua/e non è mai neutro, la questione linguistica cristallizza di fatto una serie di problematiche identitarie che la rende particolarmente sensibile.

Uno dei problemi fondamentali che si è posto sin dalla nascita della ‘Nuova Letteratura’ (*rtsom rig gсар ma* o *gsар rtsom*) in tibetano dopo la Rivoluzione Culturale, tra la fine degli anni Settanta e l’inizio degli anni Ottanta, è stata la questione della modernizzazione della lingua letteraria tibetana. Ci si chiedeva cioè come rinnovare radicalmente la lingua tibetana per creare una letteratura moderna e innovativa, che ambisse a esprimere le nuove aspirazioni artistiche dei giovani scrittori. Si volevano sperimentare nuovi stili, nuove forme, nuovi contenuti, e le secolari codificazioni dei modelli poetici classici non bastavano più. Per forgiare una lingua tibetana che fosse al contempo letteraria e moderna, i giovani scrittori tibetofoni, dinamici e cosmopoliti, si sono spontaneamente ispirati, in un primo momento, a modelli a loro vicini, facilmente accessibili, familiari, studiati a scuola. Gli autori moderni cinesi costituirono una prima fonte di riferimento e ispirazione, in particolare gli scrittori del ‘Movimento cinese per la lingua vernacolare’ (*baihua yundong*) e del ‘Movimento del 4 maggio’ (*wu si yundong*, 1919) che avevano rivoluzionato la letteratura cinese nei primi decenni del Novecento rinnovando completamente la lingua letteraria, e la letteratura *tout court*, ispirandosi fortemente ai modelli occidentali. La pratica del “borrowing and learning” da altre letterature, spesso attraverso un importante lavoro di traduzione e adattamento, costituì un aspetto fondamentale della nascita della letteratura cinese moderna. Ugualmente in Tibet: “borrowing and learning” dal cinese e, attraverso il cinese, dall’abbondante corpus letterario internazionale già disponibile in traduzione cinese, è diventata una strategia fondamentale per creare una letteratura tibetana e moderna. Tradurre, adattare, ispirarsi, appropriarsi, creare neologismi per innovare sono diventate le condizioni necessarie per una creazione letteraria originale,

vivace e audace.¹¹ In questo senso il modello e il filtro cinese, direttamente e indirettamente, sono diventati determinanti anche per plasmare una creatività nuova e moderna in tibetano. Si prenda come esempio d'appropriazione letteraria questa breve poesia tibetana anonima che fece scalpore negli ambienti intellettuali più tradizionalisti e ortodossi degli anni Novanta:

A' a / Ah!
 Rgya mtsho / Oceano,
 Bdag gi ma / Madre mia.
 Khyod ni / Tu,
 Yod tshad kyi yod tshad¹² / Il tutto nel tutto!

L'espressione *Il tutto nel tutto!*, allusione panteista d'occidentale memoria, è qui ripresa direttamente dal modello cinese del "Nirvana delle Fenici" (*Fenghuang niepan* 凤凰涅槃) di Guo Moruo, poema che negli anni Venti fece a sua volta scalpore in Cina per l'evidente ispirazione occidentale e per la portata iconoclasta di una lingua cinese piegata a esprimere forme e contenuti inediti e stranieri.¹³ Ugualmente in Tibet: le trasformazioni radicali della letteratura tibetana contemporanea hanno suscitato vivaci dibattiti tra gli intellettuali tibetofoni, e i difensori di una certa ortodossia letteraria hanno osservato con una certa indifferenza, e talora con disprezzo e diniego, l'effervescente esplosione di una letteratura considerata come "non propriamente tibetana" perchè sperimentale, aperta al mondo e a modelli spesso non tibetani, esogeni, "altri". Gsang bdag rdo rje, professore di letteratura ormai in pensione all'Università del Tibet a Lhasa, commenta con queste

¹¹ Tshe rdor (cin. Ci Duo), editore (ora in pensione) presso la rivista *Bod kyi rtsom rig sgyu rtsal*, scrittore bilingue (tibetano e cinese), critico letterario e traduttore, è tra i primi intellettuali tibetani a teorizzare l'importanza della traduzione e del "borrowing and learning" per un rinnovo sostanziale della nuova letteratura tibetana. Per maggiori informazioni, vedi Maconi 2001, Ci Duo 1994 e Tshe rdor 1995.

¹² Estratto da Gsang bdag rdo rje 1994, 619.

¹³ Estratto di *Il Nirvana delle Fenici* (Guo Moruo 1920): «[...] Shen wai de yiqie! Shen nei de yiqie! Yiqie de yiqie! Qing le! Qing le!» ('Il tutto fuori di noi! Il tutto dentro di noi! *Il tutto nel tutto!* Addio! Addio!')».

parole l'ibridismo linguistico-letterario dell'estratto della poesia d'autore anonimo sopra riprodotto:

[...] Chi non sa il cinese, non capisce (questa poesia in tibetano). (Questa poesia) è inintelligibile per chiunque non conosca la cultura cinese. Come si può pretendere che si tratti di letteratura tibetana? La letteratura tibetana possiede delle caratteristiche specifiche, (sorge) dal cuore del popolo tibetano e la sua espressione è la lingua tibetana [...].¹⁴

Ma le critiche non hanno arrestato la volontà innovativa della nuova letteratura tibetofona, e dalle prime poesie in verso libero di Don grub rgyal, all'eleganza delle novelle di Pad ma tshe brtan, alla maturità artistica delle poesie di Ljang bu, sino alle sperimentazioni letterarie di Skyabs chen bde grol che ha di recente pubblicato online una poesia-emoji, la letteratura tibetana contemporanea ha da tempo dimostrato che audacia creativa e qualità letteraria non sono necessariamente in contraddizione.¹⁵

II. TRADUZIONE E LIBERTÀ D'ESPRESSIONE

Passiamo ora al secondo punto, ovvero la pratica della traduzione come atto linguistico-letterario attraverso il quale suggerire un messaggio politico. Questo aspetto è assai rilevante se si considera che la critica frontale del potere e delle sue costruzioni non è permessa nel contesto che ci concerne, e il vaglio e l'approvazione della censura fanno parte integrante del processo di creazione letteraria e artistica in generale. Si considereranno in questa sezione le traduzioni in tibetano di letteratura straniera. Come già detto, il passaggio attraverso il "filtro" della lingua cinese, diretto o indi-

¹⁴ Vedi Gsang bdag rdo tje 1994, 619–620.

¹⁵ Per la versione originale della poesia-emoji di Skyabs chen bde grol, vedi Skyabs chen bde grol 2015; per una traduzione inglese, vedi Cook 2017. Don grub rgyal (1953–1985, "padre" della letteratura tibetana contemporanea), Pad ma tshe brtan (n. 1969, scrittore bilingue e regista di fama internazionale), Ljang bu (n. 1963, poeta e regista di documentari) e Skyabs chen bde grol (n. 1977, scrittore e creatore di *Mchod me*, il primo sito di letteratura tibetofona in contesto sino-tibetano: www.tibetcm.com/) sono degli illustri esponenti della Nuova Letteratura tibetana. Per delle traduzioni in lingue occidentali delle loro opere, vedi per esempio: Thöndrupgyäl 2006, Thöndrupgyäl 2007, Pema Tsenden 2013, 2018 e Jangbu 2010. Altri testi sono stati tradotti online, in riviste e in altre pubblicazioni collettive.

retto, è pressochè “inevitabile”, sia per ragioni linguistiche (la scarsa conoscenza di lingue straniere) che per ragioni di censura e di selezione (la scelta di testi già tradotti in cinese è una garanzia, una sicurezza, per il traduttore e la casa editrice tibetofona).

Svariate sono le traduzioni di letteratura internazionale pubblicate in riviste di letteratura tibetana o in antologie sin dagli anni Ottanta: Guy de Maupassant (*La collana, Lo zio Jules*), Alphonse Daudet (*L'ultima lezione*), O. Henry (*Il dono dei Magi*), Anton Čechov (*Morte di un impiegato*), Charles Baudelaire (*Corrispondenze*), Alexandre Dumas (*La signora delle camelie*), Rabindranath Tagore (*Gitanjali*), William Shakespeare (*Romeo e Giulietta*), Johann W. Von Goethe (*I dolori del giovane Werther*), ma anche alcuni testi di Luigi Pirandello, *Il Piccolo Principe, Pinocchio* e diversi volumi di *Harry Potter*, ecc.¹⁶ Dopo un periodo di stasi attorno agli anni 2000, l'attività di traduzione della letteratura straniera in tibetano nel contesto della RPC si è, in questi ultimi anni, intensificata di nuovo. Diverse iniziative ufficiali di vasta portata sono state lanciate da alcune case editrici statali, favorevolmente sostenute in questo senso dalle politiche governative del momento.

Particolarmente interessante e dinamica è l'attività delle Edizioni delle Nazionalità del Gansu (Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, Gansu minzu chubanshe) che pubblica regolarmente delle collezioni di opere di un certo rilievo tra cui, di recente: diversi volumi di poesia romantica inglese (Shelley, Keats e Byron), testi filosofici (*I Saggi di Montaigne*) e politici (*La scienza come professione e La politica come professione* di Max Weber), ma anche novelle e romanzi quali *Il Paese delle Nevi* (*Kha ba rgyal khams*, 2011), primo romanzo di Kawabata, *Il mago di Oz* (*g. Yu gcal lha lam*, 2013), grande classico americano della letteratura infantile; e *La Corsia N° 6* (*Nad khang ang drug pa*, 2011) di Anton Čechov, che racconta la vita di pazienti irrecuperabili internati nel Padiglione degli Alienati di un decrepito ospedale psichiatrico di provincia.

Un mondo angosciante, claustrofobico e ribaltato in cui il direttore finirà internato e subirà i supplizi che ha fatto subire ai propri pazienti. Molta materia letteraria dunque, molto cibo per

¹⁶ Per un resoconto completo e dettagliato delle traduzioni tibetane di letteratura internazionale sino al 2000, vedi Maconi 2001.

la mente e per la riflessione sulla condizione umana, ma anche, per risonanza tematica o situazionale, su certi aspetti della società tibetana, cinese e, più generalmente, internazionale. Molto interessanti in questo senso sono anche le traduzioni pubblicate da Gces lo bod 'gyur rig gnas dar spel tshad yod spyi gnyer khang (Geelo Bodgyur Culture Dissemination Co. LTD), un'iniziativa editoriale privata recentemente lanciata da due giovani tibetani dinamici e intraprendenti, le cui pubblicazioni includono libri quali la biografia di Martin Luther King (*Mar THeN Lo'u thir khen*, 2017), *Io sono Malala* (*Nga ni MA LA LA yin*, 2017), *Il diario di Malala* (*MA LA LA'i nyin tho*, 2017) e *La fattoria degli animali* (*Dud 'gro'i gzhis ka*, 2017).¹⁷

La fattoria degli animali, appunto. Esistono, in traduzione tibetana, almeno tre versioni diverse del romanzo allegorico di George Orwell, satira della Rivoluzione Russa e di tutti i sistemi totalitari, in cui gli animali si ribellano, prendono il potere, espellono gli uomini, istituiscono un governo giusto ed equo che diventerà a sua volta altrettanto corrotto, ingiusto e totalitario. Le tre traduzioni in questione sono state tutte realizzate nel contesto sino-tibetano di cui si occupa quest'articolo e, con l'eccezione della più recente che, come visto prima, è stata pubblicata nel 2017 per iniziativa privata, le altre due sono state pubblicate da case editrici ufficiali e statali: rispettivamente, dalle Edizioni delle Nazionalità del Gansu nel 2011 e, nel 2013, dalle Edizioni del Popolo del Tibet a Lhasa.¹⁸

¹⁷ Gces lo bod 'gyur rig gnas dar spel tshad yod spyi gnyer khang (Geelo Bodgyur Culture Dissemination Co. LTD) viene lanciata nel 2015 da Pan chen rgyal e Gdugs dkar skyabs, due tibetani di Mdzod dge (cin. Ruo'ergai) stanziati a Chengdu. Le traduzioni sono effettuate da traduttori esterni remunerati a progetto, spesso scrittori tibetofoni scelti personalmente dai due editori. Gli ISBN sono acquistati presso case editrici ufficiali statali (vecchi ISBN ormai in disuso), i diritti d'autore internazionali non sono richiesti, tutti i progetti di pubblicazione ottengono l'autorizzazione delle autorità della censura prima di essere realizzati (per precauzione e per velocizzare la procedura, le opere da tradurre sono scelte tra quelle già tradotte in cinese, anche se a volte sono tradotte dall'inglese). I libri sono acquistabili unicamente in punti vendita privati o su Weibo.

¹⁸ Per la traduzione di Lanzhou intitolata *Byol song gzhis ka* (trad. dal cinese), vedi 'Jor ji Or wel (George Orwell) 2011; per la versione di Lhasa intitolata *Dud 'gro'i gzhis ka*, vedi Jor Ti Or wel (George Orwell) 2013; per l'edizione privata di Chengdu intitolata *Dud 'gro'i gzhis ka* (tradotta dall'inglese), vedi Ljor ji Or wel

Quest'ultima edizione, bilingue inglese con tibetano a fronte, e con una copertina illustrata da disegni infantili, fa parte di una collezione di letteratura per l'infanzia ed è proposta come una favola per bambini, un supporto pedagogico per imparare l'inglese. Peraltro, *La fattoria degli animali* è accessibile in Cina (e quindi in Tibet) in diverse versioni cinesi (se ne contano almeno tredici, senza considerare le versioni online), e la traduzione tibetana non è un'eccezione: *La fattoria degli animali* è disponibile in altre lingue di minoranze nazionali cinesi, in lingua uigura, per esempio.¹⁹ Il caso de *La fattoria degli animali* è molto interessante perchè fa parte di una manciata di traduzioni tibetane — a cui appartengono anche *Una giornata di Ivan Denisovič* (*E wan De ne so we chis kyi mi tshe las nyin gcig*, 2013) di Aleksandr Solženicyn e *1984* (*Gcig dgu gya bzhi*, 2014) di George Orwell — che interpellano in modo particolare lo studioso del Tibet contemporaneo per l'ovvia assordante risonanza che tali testi hanno nell'attuale contesto sino-tibetano.²⁰

Dal resoconto della repressione staliniana attraverso l'esistenza quotidiana in un gulag sovietico, alla narrazione di un regime totalitario in cui Big Brother e Newsweek rappresentano l'abolizione delle libertà e il controllo poliziesco della società, le evocazioni possono essere numerose. Come spiegare allora quella che a un osservatore esterno della questione sino-tibetana potrebbe sembrare un'ambigua contraddizione? Si fa riferimento qui allo scarto che sembra esistere tra le misure politiche di controllo sociale, più o meno coercitive a seconda dei periodi, e certe politiche editoriali che, pur appli-

(George Orwell) 2017. Per uno studio complementare sulla traduzione di Orwell nella diaspora tibetana (aspetto qui non trattato), vedi Venturino 1995.

¹⁹ Vedi Jorj Oruyil (George Orwell) 2013. Michael Rank parla di una traduzione di Beijing minzu chubanshe del 2014, ma la copertina da lui pubblicata corrisponde alla versione delle Edizioni delle Nazionalità del Xinjiang del 2013 qui menzionata; vedi Rank 2014.

²⁰ Sia *E wan De ne so we chis kyi mi tshe las nyin gcig* che *Gcig dgu gya bzhi* sono stati pubblicati dalle Edizioni delle Nazionalità del Gansu (Gansu minzu chubanshe); vedi Sol je nyi chen (Solženicyn) 2013 e 'Jor ji Or wel (George Orwell) 2014. Entrambi sono stati preceduti da diverse traduzioni cinesi; vedi Rank 2014 e Gaffric 2017. Entrambi sono esempi di romanzi distopici, un filone letterario estremamente in voga in Cina attualmente: le librerie abbondano di traduzioni cinesi dei classici della distopia occidentale e gli scrittori cinesi stessi pubblicano molto in questo senso; vedi *China Perspectives* 2015.

cando le regole della censura, sembrano permettere l'esistenza, in particolari casi e in determinate situazioni, di valvole di sfogo: esigui interstizi di possibilità d'espressione indiretta, suggerita, allusiva. Già nei più rilassati anni Ottanta e Novanta la pubblicazione della traduzione tibetana di *L'ultima lezione* (*Mjug mtha'i slob thun gcig*) di Alphonse Daudet poteva sembrare piuttosto sorprendente.²¹

Racconto sicuramente pedagogico, che sprona alla *bonne morale* individuale e sociale, il testo è insegnato nelle scuole cinesi per le sue forti risonanze con il discorso patriottico e nazionalista cinese. Ma quale può essere il suo effetto sul lettore tibetano in Cina che, per effetto speculare, potrebbe facilmente percepire delle analogie tra l'attuale problematica linguistica tibetana e l'Alsazia occupata dai prussiani nel 1870 nelle cui scuole era vietato studiare il francese?

Ci si può legittimamente chiedere quali siano i criteri di selezione dei testi stranieri tradotti in cinese nella RPC e, *a fortiori*, in tibetano; ci si può interrogare sulle diverse percezioni e ricezioni di un testo in contesti diversi (sino-tibetano, propriamente cinese, occidentale), da parte dei rispettivi attori delle politiche culturali locali. Le risposte a queste questioni sono assai complesse, multifattoriali, e comunque alquanto mutevoli, almeno tanto quanto il clima politico-culturale sino-tibetano. Si possono formulare diverse ipotesi plausibili, si possono avanzare spiegazioni pertinenti, ma le questioni restano sostanzialmente aperte e irrisolte. Di fatto le logiche della censura sono alquanto impenetrabili e soggette a inaspettate mutazioni. Sappiamo, per esempio, che in fase di edizione e pubblicazione, l'accettazione o meno, da parte degli organi della censura, di un progetto editoriale dipende molto dagli argomenti utilizzati per motivarne e giustificarne la pertinenza: la terminologia scelta per "vendere il prodotto" in modo consensuale e politicamente corretto è determinante. Sappiamo anche che si tratta comunque di progetti editoriali che a priori non criticano frontalmente il sistema e il mondo contemporaneo cinese, e che esiste quindi già alla base un processo di autocensura o auto-controllo o moderazione da

²¹ Vedi *Ar hphin si To'u te* (Alphonse Daudet) 1985, 1994.

parte degli autori stessi. Sappiamo inoltre che, in generale, i premi Nobel per la letteratura, i grandi classici letterari, i testi che promuovono la buona morale, le favole e la letteratura per l'infanzia passano facilmente il vaglio della censura.

Molto importante nel contesto cinese è anche il percorso di vita di un dato autore, la rilevanza dei dettagli biografici che fanno la differenza in Cina e sono a volte valorizzati al di là dell'opera stessa perchè parte integrante dello *storytelling* ufficiale che la accompagna. In questo senso giustamente si può spiegare la vasta distribuzione di George Orwell nel contesto cinese e tibetano. Morto nel 1950, logicamente la sua opera non poteva essere una critica frontale del regime (post-)maoista cinese. Orwell però si è pur interessato alla Cina, la Cina della guerra contro il Giappone negli anni Trenta e Quaranta, della quale parla nelle lettere inviate a un amico comunista inglese che all'epoca insegnava a Pechino. In esse, Orwell condanna i massacri giapponesi ed elogia il coraggio della resistenza cinese; il suo discorso di denuncia contro il Giappone, in appoggio della Cina dell'epoca, è esplicito e argomentato.²² Potrebbe questo suo posizionamento dell'epoca essere sufficiente per legittimare ora l'autore e la sua opera in Cina? Difficile a dirsi. Le atrocità della guerra sino-giapponese e i massacri subiti allora sono ancora oggi, in Cina, delle questioni estremamente sensibili; questa è quindi un'ipotesi da esplorare, ma è poco plausibile che sola possa bastare a spiegare un contesto complesso che resta per molti aspetti cangiante e imprevedibile. Quello che importa sottolineare qui è che la letteratura, *fiction*, costruzione immaginaria per definizione e quindi non necessariamente riflesso diretto della realtà effettiva, offre possibilità d'espressione indiretta estremamente preziose; la letteratura straniera in traduzione a maggior ragione, perchè non ideata nel contesto in cui viene trasmessa, quindi non legata

²² Orwell scrive a proposito dei cinesi: «they are fighting for their liberty, and the will to surrender does not exist in them» (in: The British Library, CW, vol. 13, 16 maggio 1942, p. 324; citato in: Rank 2013. Orwell afferma anche che fu l'invasione giapponese della Manciuria nel 1931, e non quella tedesca della Polonia nel 1939, che costituì l'inizio della Seconda Guerra Mondiale; fatto rilevante, da un punto di vista cinese, perchè concorda con la visione della storia promossa nella RPC.

direttamente a tale contesto. Tradurre (e scrivere in generale) diventa allora anche l'arte di sapersi insinuare nelle "zone grigie" di relativa libertà di un sistema rigido dove caute possibilità di manovra sono possibili, a forza di compromessi e di una certa capacità di negoziazione.²³

III. CONCLUSIONE: POTERE E TRADUZIONE

La nozione e la pratica della traduzione, in tutte le diverse varianti precisate in questo articolo, costituiscono un nesso semantico profondamente interessante e pertinente per cogliere le specificità strutturanti del mondo sino-tibetano attuale e del mondo letterario in particolare. In questo articolo sono stati esplorati due aspetti distinti e complementari del "tradurre" dal punto di vista della società tibetana, qui definita come strutturalmente "in-traduzione". È necessaria, in conclusione, anche una breve riflessione sull'importanza che rivestono la nozione e la pratica della traduzione nelle mani del potere ufficiale. Sin dagli anni Cinquanta, il governo maoista ha fatto della questione linguistica il centro nevralgico di una promozione riuscita ed efficace del maoismo e di una coscienza maoista in Tibet. Priorità assoluta è stata data alle traduzioni di testi politici in tibetano: tutta la letteratura maoista è stata tradotta in tibetano, e un nuovo lessico è stato forgiato per divulgare un'ideologia prima sconosciuta in Tibet, per spiegare alle "masse", con le parole delle "masse", come costruire un Tibet nuovo, moderno e maoista. Il sistema propagandistico cinese, sin d'allora, ha fatto propria la lingua tibetana per farne un mezzo privilegiato di persuasione capace di parlare direttamente al popolo. La storia ha dimostrato che questo primo atto di appropriazione politica della lingua tibetana da parte di Pechino ha rappresentato il punto di partenza dell'implementazione su larga scala di una politica di assimilazione in campo economico, sociale e culturale in Tibet. Le cose non sono cambiate molto oggigiorno.

²³ Quanto qui descritto corrisponde al clima generale in cui il lavoro letterario è effettuato nella RPC, nel contesto sino-tibetano in particolare. Bisognerà tuttavia ricordare che degli autori sono tuttora incarcerati per avere espresso idee non concordanti con il posizionamento ufficiale. Per un rapporto su questo punto, vedi, per esempio, International Campaign for Tibet 2010.

La forma, lo stile, il tono sono diversi rispetto al periodo maoista: gli slogan sono generalmente più sottili e sofisticati, il discorso è più consensuale e persuasivo, ma la questione della lingua, la questione cioè dell'appropriazione della/e lingua/e e, quindi, del controllo della comunicazione, sono prioritarie anche per Pechino nell'attuale contesto sino-tibetano.

Bibliografia

- Ar hphin si To'u te (Alphonse Daudet)
1985/94 "Mjug mtha'i slob thun gcig" (L'ultima lezione) in Sangs rgyas (ed.), *Phyi gling ba'i sgrung thung phyogs bsgrigs* (Raccolta di racconti stranieri), Xining.
- Bsod nams
1987 "Rtsom rig gi mi rigs khyad chos dang bod rigs rtsom rig skor gleng ba" (Sulle caratteristiche nazionali della letteratura in generale e della letteratura tibetana in particolare) in Ngag dbang (ed.), *Bod rigs pa'i ched rtsom gces bsams*, Lhasa, 192–238.
- Ci Duo 次多
1994 "Lun zangzu wenxue he wenxue fanyi" 论藏族文学和文学翻译 (Sulla letteratura tibetana e la traduzione letteraria), *Zangyuwen wenzuo shang*, 49–58.
- China Perspectives.
2015 "Utopian/Dystopian Fiction in Contemporary China", Special feature 1, URL: <http://chinaperspectives.revues.org/6608>.
- Cook, L.
2017 (trad.) "Longing", *High Peaks Pure Earth* 10 Nov., URL: <https://mail.google.com/mail/#inbox>.
- Gaffric, G.
2017 "Histoire de la traduction de 1984 de George Orwell dans le monde sinophone", *Monde Chinois*, 3, 51/52, 38–49.
- Gsang bdag rdo rje
1994 *Mig yid rna ba'i dga' ston legs bshad gter gyi bum bzang* (La celebrazione dei sensi: Il vaso perfetto dei tesori del bello scrivere), Lhasa.
2011 *Byol song gzhis ka* ('La fattoria degli animali'), Rdor rje tshe brtan (trad.), Lanzhou.
2013 *Dud 'gro'i gzhis ka* ('La fattoria degli animali'), Yar 'brog pa Skal bzang ye shes (trad.), Lhasa.
2013 *Xaywanlar qoruqi* ('La fattoria degli animali'), Urumqi.
2014 *gCig dgu gya bzhi* (1984), Rdor rje tshe brtan (trad.), Lanzhou.
2017 *Dud 'gro'i gzhis ka* ('La fattoria degli animali'), The brag bstan pa (trad.), Chengdu.

- International Campaign for Tibet
2010 *A Raging Storm: The Crackdown on Tibetan Writers and Artists after Tibet's Spring 2008 Protests*, URL: <https://www.savetibet.org/a-raging-storm-the-crackdown-on-tibetan-writers-and-artists-after-tibets-spring-2008-protests/>, Washington.
- Jangbu
2010 *The Nine-Eyed Agate: Poems and Stories*, H. Stoddard (trad.), Plymouth.
- Ma, Lan (Maconi, L.)
1997 “Dui dangdai zangzu wenxue de yidian kanfa: chaoyue, benyuan, zheli” 对当代藏族文学的一点看法: 超越, 本源, 哲理 (‘Pensieri sparsi sulla letteratura tibetana contemporanea: trascendenza, origini, saggezza’), *Gesanhua*, 1, Gennaio, 2–6.
- Maconi, L.
2001 “Une longue marche translinguistique: présence française dans la nouvelle littérature tibétaine” in M. Détrie (ed.) *France-Asie: un siècle d'échanges littéraires*, Paris, 205–236.
2001b (trad.) “Poètes tibétains”, *Neige d'août. Lyrisme et Extrême-Orient* 4, 69–81.
2002 “‘Lion of the Snow Mountains’, the Tibetan Poet Yi dam tshe ring and his Chinese Poetry: Re-constructing Tibetan Cultural Identity in Chinese” in P. C. Klieger (ed.) *Tibet, Self, and The Tibetan Diaspora*, Proceedings of the 9th Seminar of the IATS, 8, Leiden, 165–194.
2005 “Roars Echoing through the Snowy Mountains: In Memory of Yidam Tsering, Lion of the Snowy Mountains (1933–2004)”, *Latse Library Newsletter*, Fall, 38–41.
2007 “Tibetan Contemporary Literature from Shangri-La: Literary Life and Activities in the Yunnan Tibetan Region (1950–2002)” in S. J. Venturino (ed.), *Contemporary Tibetan Literary Studies*, Proceedings of the 10th Seminar of the IATS, 6, Leiden, 43–86.
2008 “One Nation, Two Discourses: Tibetan New-Era Literature in the Diglossic Context of ‘China’s Tibet’. The Language Debate” in L. R. Hartley e P. Schiaffini-Vedani (eds), *Modern Tibetan Literature and Social Change*, Durham, 173–201.
2008b *Je est un Autre: La littérature tibétaine d'expression chinoise entre questions identitaires, débats linguistiques et négociations culturelles*, Tesi di dottorato, INALCO, Paris.
2008/09 “Au-delà du débat linguistique: comment définir la littérature tibétaine d'expression chinoise? Autour des ‘spécificités nationales’ et des ‘spécificités régionales’”, *Revue d'études tibétaines*, 14, URL: <http://www.digitalhimalaya.com/collections/journals/ret/index.php>; in F. Pommaret e J.-L. Achard (eds), *Tibetan Studies in Honor of Samten Karmay, Dharamsala*, 117–155.
2009 “Identités écartelées au ‘Tibet de Chine’: l’errance spirituelle et littéraire de Weise (Od zer)”, *International Conference: La création artistique face aux contraintes politiques et religieuses* 27–28 April, SEECHAC, Paris, paper non pubblicato.
2010 “Located in Translation: A Propos of Tibetan Literature in the PRC”, *International Conference: Shifting Paradigms: How Translation Transforms the Humanities* 14–16 Oct., University of Illinois, Urbana-Champaign, paper non pubblicato.

- 2014 “Luigi Pirandello’s *Le Lumie di Sicilia* in Tibet: A Translingual Journey from Sicily to Lhasa”, *International Conference: Circulation of Translation within East-Asia* 19–20 June, University of East-Anglia,
- 2016 “Dal culto della poesia al militantismo letterario: il percorso spirituale e letterario di Woesser, scrittrice tibetana d’espressione cinese”, Workshop: Tibet: Aspetti delle tradizioni culturali, artistiche e religiose 4 Oct., Università di Perugia, paper non pubblicato.
- 2016 “Langues(s), littérature, traduction, acte politique et engagement politique: le cas du Tibet”, Workshop: Traduire: un engagement politique? 18 Nov., Université Paris Diderot-Paris 7, Paris, paper non pubblicato.
- Pema Tseden
- 2013 *Neige*, B. Duzan e F. Robin (trad.), Paris.
- 2018 *Enticement*, P. Schiaffini-Vedani e M. Monhart (trad.), New York.
- Rao, R.
- 1938 *Kanthapura*, New York, vii.
- Rank, M.
- 2013 “Orwell in China: Big Brother in every bookshop”, *The Asia-Pacific Journal* 11, 23, 2, 1–11.
- 2014 “Orwell and China, Nineteen Eighty-four in Chinese,” URL: <https://ibisbill.wordpress.com/2014/01/02/nineteen-eighty-four-in-chinese/>.
- Skyabs chen bde grol
- 2015 “Dran gdung” (‘Ardente desiderio’), *Bod kyi rtsom rig dra ba*, 28 Oct., URL: <http://www.tibetcm.com/specialist/deydrol/2015-10-28/-7814.html>.
- Sol je nyi chen (Solženicyn)
- 2013 *E wan De ne so we chis kyi mi tshe las nyin gcig* (‘Una giornata di Ivan Denisovič’), G.yang ‘bum rgyal (trad.), Lanzhou.
- Thöndrupgyäl
- 2006 *La Fleur vaincue par le gel*, F. Robin (trad.), Paris.
- 2007 *L’Artiste tibétain*, F. Robin (trad.), Paris.
- Tshe rdor.
- 1995 “Bod gyi rtsom rig dang rtsom rig yig sgyur la dpyid pa rags tsam byas ba” (‘Sulla letteratura tibetana e la traduzione letteraria’), *Bod kyi rtsom rig sgyu rtsal*, 124–135.
- Yidan Cairang 伊丹才让
- 1992 *Xueyu ji* 雪域集 (‘Paese delle nevi’), Chengdu.
- 2002 “Crystalline Seeds: Thon mi Sam bho ta”, L. Maconi (trad.), in P. C. Klieger (ed.), *Tibet, Self, and The Tibetan Diaspora*, Tibetan Studies, 8, Leiden, 19.
- Venturino, S. J.
- 1995 “Translating Tibet’s Cultural Dispersion: Solzhenitsyn, Paine, and Orwell in Dharamsala”, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 4, 2, Fall, 153–180.

*L'incontro tra pāṇḍā e pellegrini
al tempio di Kāmākhya (India)
Affetti, fiducia reciproca
e condivisione della conoscenza*

IRENE MAJO GARIGLIANO

ABSTRACT

Pāṇḍās are key-figures of Hindu pilgrimage. They are Brahmans who have an exclusive association with a particular temple and guide pilgrims during their stay. A *pāṇḍā* takes care of his pilgrims' religious demands, as well as their practical needs. The *pāṇḍā*/pilgrim relationship is usually transmitted from father to son. Several distinguished scholars have studied the *pāṇḍās* of North-India pilgrimage places; however the affective and emotional connotation of the *pāṇḍā*/pilgrim relationship has not yet received the attention it deserves. This paper aims at filling this gap, through the analysis of the interactions and conversations taking place between the *pāṇḍās* of the Kāmākhya Temple and their pilgrims.

Located in Assam, in North-East India, the Kāmākhya Temple is considered by many Hindus to be the main *pīṭha* (seat) of the *devī* (Goddess, *par excellence*). Through the narration of myths and miraculous deeds, *pāṇḍās* and pilgrims constantly reshape the image of the Goddess, extolling her immense power. The mutual trust and amicable feelings that *pāṇḍās* and pilgrims share are of central importance to reinforce their relationship, as well as to consolidate their faith in the Goddess.

I *pāṇḍā*, figure-chiave del pellegrinaggio hindu, sono sacerdoti brahmani che hanno diritti ereditari su un determinato luogo di pellegrinaggio. A Haridwar ci sono i Gangaputra ('i figli del Gange'), a Mathura i Chaube, a Gaya i Gayawal, etc. Generalmente, i *pāṇḍā* abitano nelle vicinanze del luogo di pellegrinaggio in questione. I pellegrini sono accolti e accompagnati durante il loro soggiorno dai *pāṇḍā*. Il legame tra un *pāṇḍā* e i suoi pellegrini si trasmette di generazione in generazione.

Il *pāṇḍā*¹ si occupa sia dei riti che i suoi pellegrini vogliono eseguire, sia delle loro esigenze pratiche. Spesso il *pāṇḍā* ospita e nutre i suoi pellegrini durante il loro soggiorno, li aiuta a pianificare il resto del loro viaggio, consiglia loro dove fare acquisti, etc.

Il pellegrino, ignaro del luogo di pellegrinaggio, non può che affidarsi al suo *pāṇḍā*. Lochtefeld, che ha dedicato una ricca monografia a Haridwar, descrive bene il ruolo del *pāṇḍā* nel passato:

This *panda*-pilgrim connection would have been vital in earlier times, when pilgrimage sites had few lodging places, when the pilgrimage site would have been unfamiliar territory, and when a pilgrimage tour might have lasted for months. *Pandas* were responsible for lodging, feeding, and caring for their clients [...] Aside from arranging to meet their clients' daily and ritual needs, *pandas* did whatever else was necessary — lending money, nursing the sick, and providing any other help that was needed. In an era when travel facilities were far less developed, they were an *essential support network*.²

Diversi studiosi hanno dedicato la loro attenzione al rapporto tra i *pāṇḍā* dell'India del Nord e i loro pellegrini. Nell'ormai classico *The Sacred Complex in Hindu Gaya*, Vidyarthi dedica tre capitoli ai Gayawal, i *pāṇḍā* di Gaya.³ L'autore mette in luce il divario tra

¹ È ragionevole pensare che il termine *pāṇḍā*, diffuso nell'India del Nord e del Nord-Est, sia connesso con il sanscrito *paṇḍita*, 'studioso, uomo di cultura' (vedi Monier Williams 2005, s. v.). Le origini del sostantivo *paṇḍita* e della relativa radice √*paṇḍ* sono incerte. Riguardo alla radice, Monier Williams avanza la seguente ipotesi: "prob. invented to serve as the root of the words below [including *paṇḍita*]. To go, move. To heap together, to pile up. To destroy, annihilate" (*ibid.*, s. v.).

² Lochtefeld 2010, 124–125 (il corsivo è mio). Secondo Lochtefeld "[t]his model retains some vitality, although it has been eroded by recent social changes" (*ibid.*) Non ho gli strumenti per sostenere o confutare la sua tesi, poiché ho visitato Haridwar solo per pochi giorni. Posso però affermare che al tempio di Kāmākhyā i *pāṇḍā* rivestono tutt'oggi un ruolo essenziale.

³ Vidyarthi 1978.

l'ideale del *pāṇḍā* ortodosso, che segue con attenzione maniacale le regole che gli conferiscono il suo status elevato (capitolo 3), e la vita reale dei Gayawal (capitolo 5). Le sue pagine restituiscono bene l'eterogeneità dello stile di vita dei Gayawal. Di poco successivo, lo studio di Amado⁴ ritrae la vita dei *pāṇḍā* di Hardwar. Nelle rispettive monografie su Ayodhya e Benares, Van der Veer⁵ e Parry⁶ dedicano una parte della loro attenzione ai *pāṇḍā* di questi celebri luoghi di pellegrinaggio. Entrambi gli autori trattano un tema ricorrente degli studi sull'induismo, ovvero la natura ambigua che il pensiero hindu ha da sempre attribuito alla prestazione in denaro che il devoto offre al sacerdote brahmano.⁷ Esiste un pericolo intrinseco nell'accettare questa transazione, specie se i riti in questione sono funerari o legati a influenze planetarie maligne.⁸ Nel seguire i suoi interlocutori Rajasthani nel loro pellegrinaggio, Gold⁹ descrive in dettaglio le loro interazioni con i *pāṇḍā* di diversi luoghi sacri dell'India del Nord. Caplan¹⁰ dedica un ricco articolo ai *pāṇḍā* di Prayag e sottolinea a più riprese la centralità del loro ruolo: "Their work significantly contributes to pilgrimage to Prayag and in this way ensures that pilgrimage remains an important feature of Hinduism".¹¹

La figura del *pāṇḍā* non ha smesso di suscitare l'interesse degli studiosi. Oltre al già citato lavoro di Lochtefeld su Hardwar, è di rilievo l'articolo che Boisvert¹² dedica ai *pāṇḍā* di Prayag. L'autore s'interessa all'identità di questo gruppo di sacerdoti e offre una

⁴ Amado 1976.

⁵ Van der Veer 1988.

⁶ Parry 1994.

⁷ Anche Fuller (1984, capitolo 3) tratta il tema controverso della compensazione in denaro, nel suo libro sul tempio di Mīnākṣī a Madurai. Si veda anche Lochtefeld (2010, capitolo 5).

⁸ Van der Veer 1988, capitolo 4; Parry 1994, capitoli 3 e 4. Van der Veer mette in luce la competizione aggressiva tra i *pāṇḍā* di Ayodhya: "The atmosphere reminds one more of the world of the Sicilian Mafia than of the rosy image of non-violent Hinduism" (Van der Veer 1988, 186). Anche Parry afferma come la concorrenza tra i *pāṇḍā* di Benares sfoci periodicamente nella violenza (Parry 1994, 104).

⁹ Gold 1988.

¹⁰ Caplan 1997.

¹¹ Caplan 1997, 209.

¹² Boisvert 2010.

descrizione particolareggiata dei rapporti che costoro intrattengono con i pellegrini.¹³

Benché questi studi abbiano messo in luce aspetti fondamentali del rapporto tra *pāṇḍā* e pellegrino, la dimensione affettiva ed emotiva di questo rapporto non ha ancora ricevuto l'attenzione che merita. Sono molto rari i riferimenti a quest'ambito di ricerca. Secondo Vidyarthi, i *pāṇḍā* di Gaya ricevono i loro pellegrini "with a feeling of cordiality, familiarity and age-old attachment".¹⁴

Boisvert ha scritto delle parole interessanti sul legame che si crea tra i *pāṇḍā* di Prayag e i loro pellegrini:

Comme nous le mentionnions plus tôt, les familles de pèlerins ont toujours recours à la même famille de prêtre de pèlerinage pour l'accomplissement des services dont ils ont besoin. Il est cependant crucial de souligner l'aspect personnel de cette relation dans le contexte du pèlerinage à Prayāga. En effet, en raison du système *jajmānī*,¹⁵ les mêmes familles de pèlerins et de prêtres partagent un même campement pendant tout le mois de *māgha*,¹⁶ et ce depuis plusieurs générations. Des liens très étroits entre les familles se tissent : les enfants des pèlerins et du prêtre se côtoient, deviennent eux-mêmes pèlerins adultes et prêtres et, éventuellement, accompagnent leurs propres enfants dans l'accomplissement de leurs tâches respectives. Une intimité qui dépasse les simples échanges de services se développe ainsi entre les familles. Les *bahī*, les registres des dons, en sont témoins; mais, de manière beaucoup plus humaine, la mémoire de chaque individu préserve les souvenirs des mois de *māgha* passés au sein d'un même *śivira*,¹⁷ avec les mêmes familles.¹⁸

Nonostante le sue osservazioni accurate, Boisvert non approda a un vero e proprio studio delle emozioni. È sintomatico che le sue

¹³ Sono inoltre da segnalare i contributi di Prior (1993) e di Maclean (2001), che analizzano i rapporti (spesso conflittuali) tra i *pāṇḍā* di Prayag e Hardwar, rispettivamente, e l'*establishment* coloniale. Adottando una prospettiva etno-storica, mi sono interessata al rapporto complesso tra le gerarchie dei sacerdoti del tempio di Kāmākhyā e l'apparato giuridico coloniale (Majo Garigliano 2016).

¹⁴ Vidyarthi 1978, 78.

¹⁵ Il sostantivo sanscrito *yajamāna* indica la persona che richiede e finanzia l'esecuzione di un rito e che ne raccoglierà i frutti. Il termine è usato nelle lingue moderne dell'India per indicare il pellegrino. Oltre a *yajamān*, i *pāṇḍā* del tempio di Kāmākhyā usano il termine *yātrī* — connesso col sanscrito *yātrā* 'viaggio' — per indicare i pellegrini.

¹⁶ Māgha è il mese del calendario solare hindu che corrisponde al periodo tra metà-gennaio e metà-febbraio.

¹⁷ Ogni famiglia di *pāṇḍā* di Prayag possiede uno *śivira*, ovvero un appezzamento di terra, che si trova alla confluenza tra il Gange e la Yamuna, dove ospitare i sui pellegrini (Boisvert 2010, 59).

¹⁸ Boisvert 2010, 69.

riflessioni sull'intimità che si sviluppa tra i *pāṇḍā* di Prayag e i loro pellegrini si trovino alla fine del suo articolo. La mancata attenzione verso gli affetti che legano *pāṇḍā* e pellegrini è in linea con lo scarso interesse che gli studi sull'India hanno finora dimostrato verso lo studio delle emozioni. Il lavoro pionieristico di Lynch, che nel 1990 curò il volume *Divine Passions: the Social Construction of Emotions in India*,¹⁹ è rimasto a lungo un fatto isolato.²⁰

Nella mia tesi di dottorato sui sacerdoti brahmani del tempio di Kāmākhyā, ho dedicato un capitolo ai rapporti che quest'ultimi intrattengono con i loro pellegrini.²¹ È stato proprio rileggendo la mia tesi, che mi sono accorta di quante volte avevo osservato *pāṇḍā* e pellegrini esprimere emozioni significative gli uni verso gli altri.

Il presente saggio indica una pista di ricerca ancora poco battuta. Esso si propone di esplorare il ruolo che affetti ed emozioni giocano nel rapporto tra i *pāṇḍā* del tempio di Kāmākhyā e i loro pellegrini. Come dimostra la mia etnografia, la fiducia reciproca è un elemento-chiave di questo rapporto. Oltre a guidare i suoi pellegrini, il *pāṇḍā* parla loro del luogo di pellegrinaggio. Attraverso la narrazione di miti e fatti miracolosi, il *pāṇḍā* e il pellegrino contribuiscono a creare l'immagine del luogo di pellegrinaggio e degli esseri divini che lo abitano.

Prima di entrare nel vivo dell'etnografia, è necessario fornire al lettore alcune informazioni di base sul tempio di Kāmākhyā e sui suoi *pāṇḍā* e introdurre rapidamente alcuni elementi dello studio delle emozioni.

I. LA DEA KĀMĀKHYĀ E I PĀṆḌĀ DEL SUO TEMPIO

Il tempio della dea Kāmākhyā si trova in Assam, uno stato dell'unione Indiana che ha avuto a lungo (e ha ancora) una fama dub-

¹⁹ Lynch 1990a. Nel capitolo dedicato ai brahmani Chaube di Mathura, Lynch analizza l'auto-percezione dei Chaube sotto la prospettiva dello studio delle emozioni (Lynch 1990b), ma non si sofferma sul rapporto che i Chaube intrattengono con i loro pellegrini. In un contributo di pochi anni successivo, Lynch analizza con grande ricchezza di dettagli la complessità dell'identità "Chaube" (Lynch 1996).

²⁰ Per quanto riguarda lo studio delle emozioni, è da segnalare il recente volume curato da Michaels e Wulf (2012).

²¹ Majo Garigliano 2015, capitolo 6. La letteratura sul tempio di Kāmākhyā è estremamente scarsa. Si vedano le tesi di dottorato di Arrago-Boruah (2015) e Rosati (2016).

bia. Per molti Hindu dell'India del Nord, l'Assam è una terra oscura e misteriosa, abitata da pericolosi adepti tantrici e maghe accattivanti.²² Le cose, però, stanno cambiando. Esiste la volontà politica di rilanciare il turismo e il pellegrinaggio verso l'Assam.²³

Il tempio di Kāmākhyā è nel mirino dell'Assam Tourism Development Corporation, che ne vuole fare il volano della nascente industria del pellegrinaggio e del turismo. Il numero di pellegrini che visitano il tempio è in costante crescita; com'è facile aspettarsi, l'espansione del pellegrinaggio ha ricadute importanti sulla micro-società che ruota intorno al tempio.

Situato sulle alture di Nilachal, la 'collina blu', il tempio di Kāmākhyā è considerato da molti Hindu come uno dei più potenti santuari della *devī* ('dea', per antonomasia). Esso custodisce la *yonī* ('vagina') della dea Satī. Il *sanctum* del tempio è una grotta sotterranea alla quale si accede attraverso delle scale. La grotta, illuminata solo da lumi a olio, contiene una sorgente: da una roccia, percorsa da una lunga fenditura, scorre naturalmente l'acqua. I sacerdoti, i pellegrini e le scritture concordano nell'affermare che la roccia piena d'acqua è la *yonī* di Satī.²⁴ Il culto della sorgente è indissociabile dal concetto di *śakti*, 'potenza, energia'. *Śakti* è la parte femminile del divino. Dinamica e calda, *śakti* è responsabile della creazione dell'universo nelle sue innumerevoli, effimere forme. Come molte altre dee Hindu, Kāmākhyā è chiamata semplicemente "mā", 'madre'. La nozione di *śakti*, però, è intrinsecamente ambigua: legata alla maternità, la *śakti* è considerata al contempo anche distruttiva. La prorompente energia della *devī* può diventare pericolosa e travolgere i suoi fragili figli umani.

Oltre al tempio di Kāmākhyā, il Nilachal ospita una trentina di templi minori, dedicati a divinità hindu maschili e femminili. Sulla collina vivono i *pāṇḍā* del tempio, in un dedalo di viuzze in cemento che seguono l'andamento della collina. Raffaele Torella

²² Per un'analisi dettagliata delle leggende e dei pregiudizi sull'Assam, vedi Majo Garigliano 2019b.

²³ Majo Garigliano 2018.

²⁴ Dopo la morte della dea, il suo corpo fu smembrato in cinquantun pezzi che caddero sulla terra, dando vita ad altrettanti templi o *pīṭha* (seggi) della *devī*. Per un'analisi completa dei testi che contengono varianti del mito di Satī si veda Sircar 1948.

ha giustamente usato il termine di “città-tempio” per descrivere il complesso intreccio di templi e case private che si erge sul Nilachal (comunicazione personale).

Come succede nel Nord dell'India, i *pāṇḍā* del tempio di Kāmākhyā tengono dei registri nei quali scrivono i nomi e l'origine dei loro pellegrini. Infatti, come accennato all'inizio del saggio, il rapporto tra *pāṇḍā* e pellegrino è ereditario. Un Hindu che voglia visitare il tempio di Kāmākhyā si rivolge al *pāṇḍā* di suo padre. Se il *pāṇḍā* di suo padre non è più in vita, il pellegrino si rivolgerà al figlio di costui. Si tratta quindi di un legame non solo tra due individui, ma tra due linee di discendenza patrilineare. Il *pāṇḍā*, eventualmente assistito da altri sacerdoti brahmani, ha una doppia funzione: religiosa e secolare, per così dire. Egli fa in modo che i riti richiesti dai pellegrini vengano eseguiti correttamente, e si occupa anche di tutte le necessità mondane dei suoi pellegrini.

Il presente saggio è basato sulla ricerca sul campo che ho condotto al tempio di Kāmākhyā tra il 2008 e il 2018. Ho vissuto a più riprese sul Nilachal, presso due famiglie di *pāṇḍā* del tempio. Questa posizione privilegiata mi ha permesso d'intessere rapporti significativi sia con i *pāṇḍā*, sia con i pellegrini. Siccome molti *pāṇḍā* hanno una conoscenza sommaria dell'inglese, ho studiato l'assamese come autodidatta sin dal mio primo soggiorno sul campo, nel 2008. I due *pāṇḍā* che appaiono in questo saggio sono quelli presso i quali ho vissuto e che, naturalmente, conosco meglio. Per tutelare la loro privacy, li chiamerò Jyoti Sarma e Anand Sarma.²⁵

II. EMOZIONI E ANTROPOLOGIA

Nel 1884, William James pubblicava il suo famosissimo e altrettanto criticato saggio “What is an emotion?”:

Hardly a sensation comes to us without sending waves of alternate constriction and dilatation down the arteries of our arms. The blood-vessels of the abdomen act reciprocally with those of the more outward parts. The bladder and bowels, the glands of the mouth, throat, and skin, and the liver, are known to be effected gravely in certain severe emotions, and are unquestionably affected transiently when emotions are of a lighter sort. That the heart-beats and the rhythm of breathing play a leading role

²⁵ “Sarma” è effettivamente il cognome dei *pāṇḍā* del tempio di Kāmākhyā e anche di molti altri gruppi di brahmani dell'India del Nord.

in all emotions whatsoever, is a matter too notorious for proof. And what is really equally prominent [...] is the continuous co-operation of the voluntary muscles in our emotional states. Even when no change of outward attitude is produced, their inward tension alters to suit each varying mood, and is felt as a difference of tone or of strain.²⁶

Le belle parole di James mettono in luce quanto le emozioni siano legate alla realtà sensibile del corpo. Ma affermando che, “our feeling of the [bodily] changes as they occur IS the emotion”,²⁷ James riduce le emozioni ai cambiamenti fisiologici che hanno luogo quando una persona prova un’emozione. Lutz²⁸ mette in luce come l’Occidente abbia a lungo relegato le emozioni al solo ambito della fisicità. Opposte alla razionalità, le emozioni sono state considerate inferiori a essa. Secondo questa prospettiva è necessario che le emozioni, forze magmatiche e imprevedibili, siano costantemente sottoposte allo sguardo vigile del pensiero raziocinante.²⁹ La validità di questa posizione e dell’opposizione corpo/mente sono state messe in discussione e definitivamente superate. È stato dimostrato quanto le emozioni siano sia radicate nella fisicità dell’individuo, sia collegate a doppio filo con il contesto culturale, sociale, religioso, etc. nel quale l’individuo agisce.

La letteratura sullo studio delle emozioni, estremamente vasta, non può ricevere in questa sede l’attenzione che meriterebbe.³⁰ A titolo di esempio, citerò le parole di Lynch: “Emotions are essentially appraisals, that is, they are judgements of situations based on cultural beliefs and values”.³¹ Alfiere della prospettiva nota come

²⁶ James 1884, 191–192.

²⁷ James 1884, 191–192.

²⁸ Lutz 1986.

²⁹ Un corollario di questa prospettiva è che le donne, considerate più emotive degli uomini, devono necessariamente essere controllate da questi ultimi (*ibid.*, 299–301).

³⁰ Tra le riflessioni più interessanti sullo studio delle emozioni in chiave antropologica, si vedano Rosaldo (1984) e Hinton (1993). In *Toward an Anthropology of Self and Feeling*, divenuto ormai una pietra miliare dello studio delle emozioni, Rosaldo afferma che: “Affects, then, are no less cultural and no more private than beliefs. They are instead cognitions — or more aptly, perhaps, interpretations — always culturally informed, in which the actor finds that body, self, and identity are immediately involved” (Rosaldo 1984, 141). Similmente, Hinton sostiene che: “emotions [are] generated from a given coherence of biogenetic, social, cultural, and individual factors” (Hinton 1993, 426).

³¹ Lynch 1990a, 8.

“social constructionism”, Lynch precisa come le emozioni siano sia un fatto cognitivo che un fatto fisiologico:

[...] the self is not merely a mind; it is a totality of mind and body. Emotions affirm what they assert. They assert an appraisal, and they affirm this by grounding it in the reality of the bodily self. In this way they are simultaneously body-mind as well as individual-social, thus giving them their great importance for the social scientist.³²

Con queste premesse, rivolgo ora l'attenzione alla mia etnografia.

III. “HE’S MY BROTHER!”

Nel 2011, ho vissuto per diversi mesi a casa di Jyoti Sarma. Passavo molto tempo con lui e la sua famiglia e lo seguivo regolarmente nelle sue attività di *pāṇḍā*.

In febbraio, Jyoti ricevette la visita di un suo pellegrino di Delhi, che chiamerò Krishna. Accompagnato dalla moglie e dalla figlia, Krishna, un uomo di mezza età, raggiunse Guwahati in aereo per ripartire la sera stessa per Delhi. Krishna visitava il tempio di Kāmākhya da diversi anni, sempre guidato da Jyoti. Lo scopo di quella visita, in particolare, era di chiedere la benedizione della dea per la figlia adolescente di Krishna che avrebbe dovuto, di lì a poco, sostenere un esame importante. Giunti al tempio, Krishna, la moglie e la figlia furono scortati nel *sanctum* da Jyoti per ricevere il *darśan*³³ della dea. Dopo di che, Jyoti li portò a casa sua e offrì loro uno snack preparato da sua moglie. I pellegrini si distesero sul letto di Jyoti. L'atmosfera era rilassata; la conversazione verteva su temi religiosi.³⁴ Krishna mi spiegò che grazie al favore della dea aveva potuto aprire un'agenzia di viaggi a Guwahati, il che gli avrebbe dato la possibilità di visitare il tempio ancora più spesso. La mia presenza indusse Krishna e Jyoti a parlarmi del loro rapporto. A un certo punto, il pellegrino si alzò in piedi, abbracciò

³² Lynch 1990a, 14.

³³ Il primo significato del termine *darśan*, di origine sanscrita, è ‘visione’. *Darśan* indica il momento in cui, nella penombra del *sanctum*, il devoto e la divinità si guardano l'un l'altro negli occhi. Il fatto che il *sanctum* del tempio di Kāmākhya non contenga un'icona della dea — la sorgente non ha occhi per guardare il devoto, per così dire — non impedisce ai *pāṇḍā* e ai pellegrini di impiegare correntemente il termine *darśan* per indicare la visita al *sanctum*.

³⁴ Ritornerò su questo episodio più in là, quando analizzerò il modo in cui l'immagine della dea viene costantemente ricostruita nelle conversazioni tra *pāṇḍā* e pellegrini.

il sacerdote e guardandomi esclamò entusiasta: “He’s my brother!” Anche Jyoti era sorridente. Poco dopo, Krishna diede la *dakṣiṇā*³⁵ a Jyoti e andò via.

Partiti i pellegrini, Jyoti e sua moglie mi chiesero che opinione mi ero fatta di Krishna e della sua famiglia. Jyoti commentò il rapporto con Krishna dicendo, in un misto di inglese e assamese: “relation acche”, una frase che può essere tradotta come ‘esiste una relazione significativa tra di noi’. Nel dire così, intrecciò con energia gli indici, per sottolineare l’importanza del loro legame.

Un secondo episodio tratto dalla mia ricerca sul campo può chiarire ulteriormente come tra *pāṇḍā* e pellegrino s’instaurino spesso dei profondi legami affettivi. Nel 2013, ho vissuto per diversi mesi a casa di un secondo *pāṇḍā*, Anand Sarma. Una mattina, trovai Anand e un suo pellegrino bengali seduti in veranda.

Chiacchieravano con grande familiarità; erano chiaramente contenti di trascorrere del tempo insieme. Curiosa, chiesi loro da quanto tempo si conoscessero. Anand mi spiegò che il pellegrino visitava il tempio di Kāmākhyā da circa vent’anni e concluse dicendo: “I have brotherly affection for him and he has brotherly affection for me”.

In India, i legami affettivi tra persone non consanguinee sono spesso espressi attraverso termini di parentela, come negli episodi appena descritti. Secondo Lochtefeld:

Since the family is the primary model for many Indian social relationships, *pandas* often describe themselves as having family relationship with their clients. As the pilgrims’ “family” in Hardwar, one panda explained in 1990, *pandas* were responsible for their clients’ ease and well-being. Another *panda* expressed this relationship even more forcefully in 2002, noting that aside from their *panda*, pilgrims had only God to depend on.³⁶

Molti pellegrini continuano a visitare il tempio di Kāmākhyā per anni o addirittura decenni, sempre guidati dallo stesso *pāṇḍā*. Il *pāṇḍā*, dal canto suo, ha tutto l’interesse che i pellegrini ritornino e tenta quindi di renderli contenti. Il rapporto tra *pāṇḍā* e pelle-

³⁵ *Dakṣiṇā*, sostantivo di origine sanscrita, è impiegato in moltissime lingue indiane per indicare la prestazione in denaro che il devoto offre al sacerdote brahmano. Il termine *dakṣiṇā* deriva dal fatto che, nel sacrificio vedico, l’offerta per il sacerdote veniva posizionata sul lato Sud (*dakṣa*) dell’altare sacrificale.

³⁶ Lochtefeld 2010, 124.

grino è così fatto che entrambi traggono vantaggio dalla costanza del rapporto. Parlando d'interesse, non intendo dire che i *pāṇḍā* siano cinici calcolatori. Certo, per il *pāṇḍā* l'arrivo del pellegrino è fonte di guadagno, ma, come la mia etnografia dimostra, il rapporto tra *pāṇḍā* e pellegrino assume spesso una forte connotazione affettiva. Occorre tener presente che i *pāṇḍā* del tempio di Kāmākhyā (o, almeno, la maggior parte di loro) nutrono per la dea una fede fortissima. È l'intreccio di questi aspetti — la fede nella dea, l'affezione per i propri pellegrini e l'interesse economico — che determina il comportamento del *pāṇḍā*.

È importante sottolineare il carattere individuale della relazione *pāṇḍā*/pellegrino. Il *pāṇḍā* funge da filtro, di modo che il pellegrino non ha bisogno di entrare in contatto diretto con la micro-società che ruota intorno al tempio. Il pellegrino è ignaro del funzionamento di questa società e della posizione che il suo *pāṇḍā* vi occupa.³⁷

Il pellegrino può essere paragonato a uno spettatore, che guarda uno spettacolo, senza sapere (né desiderare di sapere) cosa avviene dietro le quinte. Il pellegrino non conosce gli altri *pāṇḍā*, né è interessato a conoscere l'opinione che costoro hanno del suo *pāṇḍā*. Dissapori e contrasti emergono tra i *pāṇḍā* del tempio di Kāmākhyā, ma ciò non ha effetti sul rapporto tra un *pāṇḍā* e il suo pellegrino. Quando nel 2011, cominciai a rendermi conto di queste dinamiche, chiesi a una pellegrina di Jyoti cosa ne pensasse degli altri *pāṇḍā* del tempio di Kāmākhyā. La donna, un'energetica businesswoman di mezza età, mi rispose (mia traduzione dall'Hindi): “Non so cosa facciano. Io conosco solo Jyoti qui. Solo lui”.³⁸

³⁷ Si possono riscontrare delle somiglianze con la situazione descritta da Van der Veer. Il pellegrino che si reca ad Ayodhya non distingue in maniera netta il culto del dio Rām, i cui templi sono in mano agli asceti Ramanandi, dagli altri riti (culto degli antenati e del fiume Sarayu) controllati dai *pāṇḍā* (Veer 1988, 183). Secondo l'autore: “...this is largely an organizational distinction, which is of greater significance to the specialists themselves than to the average pilgrim, to whom all the ritual acts he performs in Ayodhya have an interconnected meaning” (Lochtefeld 2010, 124).

³⁸ Lochtefeld mette in luce una dinamica simile: “Even pilgrims who condemned *pandas* in general — for their greed, lack of learning, and alleged debauchery — would often speak of their own *panda* with evident respect” (Lochtefeld 2010, 136).

Secondo Feldman, guida ebrea in Terra Santa, durante il pellegrinaggio, i fedeli cristiani “[a]bitano una specie di bolla ambientale che intensifica l’interazione del gruppo e allo stesso tempo lo protegge dal contatto diretto con l’ambiente circostante”.³⁹ La metafora della bolla si può estendere al rapporto tra *pāṇḍā* e pellegrino, uniti da un vincolo che permette al secondo di non occuparsi di ciò che lo circonda.

IV. ABBANDONARE LE DIFESE

Feldman cita le parole di un’altra guida in Terra Santa, la quale, per descrivere il suo rapporto con i pellegrini, ricorre all’immagine della cornice:

Niente può danneggiarmi finché sono all’interno della cornice... Il gruppo sta insieme, unito, per ascoltarvi sul sito. Nel tour ti muovi da cornice a cornice, ed in ogni cornice ciascuno si sente a suo agio. Alcune delle nostre difese possono essere abbandonate, cosicché ci sentiamo più aperti. La cornice include la distanza. Io e loro siamo dentro a questa cornice, così non devo prendere una distanza supplementare dal gruppo.⁴⁰

Similmente, tra i *pāṇḍā* del tempio di Kāmākhya e i pellegrini s’istaura spesso un rapporto di fiducia. Prima che i pellegrini partano, i *pāṇḍā* danno loro piccoli pezzetti di *roṅgā kāpur*, le ‘stoffe rosse’ che sono usate nel tempio durante l’Ambuvācī-melā⁴¹ e sono quindi imbevute della formidabile energia della dea mestruante.

Durante la mia ricerca sul campo nel 2011, Jyoti ricevette la visita di uno dei suoi pellegrini, che chiamerò Anil. Anil è astrologo di professione e vive a Delhi. Visita il tempio di Kāmākhya diverse volte all’anno, spesso in compagnia di altre persone. In una delle sue visite, venne al tempio con altri tre uomini e una donna.

Completati i riti, i cinque pellegrini si erano sistemati a casa di Jyoti. Jyoti si era assentato un momento. Tornò con in mano il *roṅgā kāpur* e chiese (mia traduzione dall’Hindi): “Chi di voi ha le mani pulite?” Ci fu un attimo di confusione, Anil e gli altri uomini non erano sicuri di quando si fossero lavati le mani l’ultima volta;

³⁹ Feldman 2015, 34.

⁴⁰ Feldman 2015, 41.

⁴¹ L’Ambuvācī melā è la festività maggiore del tempio di Kāmākhya e celebra l’annuale ciclo mestruale della dea Kāmākhya. Essa si tiene in giugno e attrae milioni di pellegrini da diverse zone del sub-continente Indiano. Per una descrizione dettagliata dell’Ambuvācī-melā, si veda Majo Garigliano 2015, capitolo 5.

la donna disse che le sue erano pulite. Fu rapidamente deciso che la donna avrebbe ricevuto il *roṅgā kāpur* dalle mani di Jyoti e l'avrebbe in seguito distribuito agli altri.

I *pāṇḍā* del tempio di Kāmākhyā considerano il *roṅgā kāpur* degno della più alta venerazione. Nel momento in cui dà il *roṅgā kāpur* al suo pellegrino, il *pāṇḍā* non può che fidarsi che quest'ultimo sia nelle condizioni di riceverlo. Attraverso il *pāṇḍā*, il pellegrino tenta di avvicinarsi alla potentissima, imperscrutabile dea. Il pellegrino si fida che il *mantra* che il suo *pāṇḍā* gli fa ripetere o i riti che gli fa compiere siano corretti. Il rapporto di fiducia, però, si può anche spezzare, come dimostra il seguente episodio.

La prima volta che incontrai Anil, gli chiesi come avesse conosciuto Jyoti. Anil mi rispose che prima di conoscere Jyoti, aveva un altro *pāṇḍā* e che si rivolgeva sempre a quest'ultimo. Durante una sua visita al tempio, però, Anil si era reso conto che il suo *pāṇḍā*, dopo aver ricevuto la *dakṣiṇā*⁴² da lui (Anil), l'aveva chiesta anche alle altre persone che erano con lui.⁴³ Anil era rimasto molto deluso da questo comportamento, che aveva descritto usando il verbo "to cheat". Da quel momento aveva smesso di avere rapporti con questo *pāṇḍā*. Tempo dopo aveva conosciuto Jyoti, che era diventato il suo *pāṇḍā*. Questo episodio rivela quanto la fiducia reciproca sia un elemento importante nel rapporto *pāṇḍā*/pellegrino: se la fiducia viene a mancare, il rapporto si spezza.⁴⁴

L'episodio rivela anche l'importanza che il *pāṇḍā* riveste per il suo pellegrino. Rottosi il rapporto *pāṇḍā* /pellegrino, un nuovo rapporto simile è stato creato per rimpiazzare il precedente.

Anil stesso mi spiegò perché è importante avere un *pāṇḍā*. Anil andava al tempio di Kāmākhyā da diversi anni e conosceva quindi i *mantra* da pronunciare nelle varie occasioni. Eppure preferiva visitare il tempio sotto la guida del suo *pāṇḍā*, cioè Jyoti. Anil paragonò il suo comportamento a quello di un uomo e una donna che decidono di sposarsi. Sebbene abbiano scelto loro stessi i loro

⁴² Sulla *dakṣiṇā*, la prestazione in denaro che il pellegrino dà al *pāṇḍā*, si veda la nota 35.

⁴³ È probabile che le persone che accompagnano Anil al tempio di Kāmākhyā siano suoi clienti, ai quali egli ha consigliato di venerare la dea come rimedio per problemi legati agli astri.

⁴⁴ Il caso narrato rimane comunque un'eccezione, a fronte della dimostrata solidità del rapporto *pāṇḍā*/pellegrino.

compagni di vita, chiederanno la benedizione dei loro genitori prima di sposarsi. “It’s a matter of respect”, concluse Anil.⁴⁵

V. CONDIVISIONE DELLA CONOSCENZA

Nel 2011, un facoltoso pellegrino di Jyoti arrivò al tempio di Kāmākhya. Veniva da Delhi e sarebbe ripartito la sera stessa.

Concluso il *darśan*, Jyoti portò il pellegrino a casa sua. Nel frattempo era in corso un lungo ed elaborato rituale atto a benedire la palazzina che Jyoti aveva recentemente costruito.⁴⁶ Jyoti aveva chiamato alcuni dei sacerdoti più celebri del tempio di Kāmākhya per eseguire il rito e di tanto in tanto andava a vedere se tutto procedesse come previsto. Durante una di queste assenze, Jyoti chiese a sua moglie di restare con i pellegrini e intrattenerli. Anch’io ero presente. A un certo punto la moglie di Jyoti cominciò a raccontare il mito delle Daśamahāvidyās.⁴⁷ La dea Satī, moglie del dio Śiva, vuole partecipare al grande sacrificio indetto da suo padre, benché costui non abbia invitato né lei, né il marito. Śiva non vuole che la moglie vada dal padre, il quale, col suo mancato invito, l’ha insultata. Ma Satī vuole andare ad ogni costo.

All’ennesimo rifiuto di Śiva, Satī, furiosa, emana le sue dieci forme, le Daśamahāvidyās. Śiva, sopraffatto dall’incredibile *śakti* della moglie, acconsente al suo desiderio di recarsi dal padre.⁴⁸ La

⁴⁵ Probabilmente Anil era consapevole del fatto che i pellegrini che hanno un *pāṇḍā* ricevono un trattamento migliore quando visitano il *sanctum*, rispetto a quelli che non hanno un *pāṇḍā* (Majo Garigliano 2015, capitolo 6). Lochtefeld descrive bene come i pellegrini poveri siano trattati senza riguardo a Hardwar (Lochtefeld 2010, 13–132).

⁴⁶ Come Jyoti, moltissimi *pāṇḍā* del tempio di Kāmākhya abbattono le loro antiche case in fango, legno e bambù per rimpiazzarle con palazzine in cemento. Quest’ultime sono spesso considerate moderne e comode. Il paesaggio del Nilachal sta cambiando rapidamente (Majo Garigliano 2019a).

⁴⁷ Le Daśamahāvidyā (‘dieci grandi conoscenze’) sono un gruppo di dee, i cui templi si trovano sul Nilachal. Alcune delle Daśamahāvidyā, come Kālī, sono dee la cui fama va ben al di là dell’inclusione nel gruppo. Sul culto delle Daśamahāvidyā, vedi Ramasso (2007) e Majo Garigliano (2015, capitolo 6).

⁴⁸ Si tratta della prima parte del mito che narra dello smembramento del corpo di Satī (vedi nota 24). Umiliata dal padre, Satī si toglie la vita. Śiva distrugge il sacrificio organizzato dal suocero e, pazzo di dolore, inizia a vagare per l’Universo portando sulle spalle il corpo morto della moglie. La sua frenesia mette a repentaglio la sopravvivenza del creato. Così il dio Viṣṇu taglia il corpo di Satī in cinquantun pezzi con il suo disco. I pezzi del corpo di Satī cadono sulla

narrazione del mito delle Daśamahāvīdyās da parte della moglie di Jyoti fu concitata ed estremamente energica. La donna parlava velocemente e faceva ampio uso di gesti. Seduta davanti ai pellegrini, guardava dritto nei loro occhi. I pellegrini, che non conoscevano il mito, erano completamente assorbiti dal racconto.

È attraverso le parole del *pāṇḍā* che i pellegrini conoscono il luogo di pellegrinaggio e le divinità che lo abitano. I miti narrati dal *pāṇḍā* s'iscrivono nella geografia del luogo. Attraverso la narrazione del mito delle Daśamahāvīdyās, i templi di queste dee, sparpagliati sul Nilachal, acquistano un significato diverso agli occhi del pellegrino.

Nel suo libro sul pellegrinaggio verso l'isola di Shikoku in Giappone, Reader ha coniato l'espressione "emotional terrain"⁴⁹ per sottolineare "the correlation between the physical landscape and the sacred narratives, in which the sites and settings of the *henro* [pellegrinaggio] are locations richly layered with complex weavings of meaning and textual representation".⁵⁰

Si possono riscontrare dei paralleli tra il *pāṇḍā* e il *sendatsu* del pellegrinaggio Giapponese. Il termine *sendatsu*, che letteralmente significa someone 'who has gone ahead',⁵¹ indica un pellegrino che, avendo compiuto un determinato pellegrinaggio diverse volte, assume il ruolo di guida per altri pellegrini. Come il *pāṇḍā*, il *sendatsu* si occupa delle necessità pratiche dei pellegrini che accompagna⁵² e allo stesso tempo contribuisce a fomentare la fede dei pellegrini raccontando loro miti e fatti miracolosi.⁵³ In un precedente articolo su Shikoku, Reader afferma che: "the *sendatsu* play a prominent role in not just telling such stories but contributing actively to the growing wealth of such stories".⁵⁴

Per tornare al pellegrinaggio hindu, Parry afferma che i sacerdoti brahmani di Benares sono "propagandists' who instruct

terra; la sua *yoni* sul Nilachal. Liberato dal contatto col corpo morto della moglie, Śiva rinsavisce e sprofonda nuovamente nella sua meditazione.

⁴⁹ Reader 2005, 40.

⁵⁰ Reader 2005, 40.

⁵¹ Reader 1993, 8.

⁵² Reader 1993, 10.

⁵³ Reader 1993, 29–31.

⁵⁴ Reader 1993, 29. Reader (2015) dedica parecchia attenzione ai *sendatsu* anche nel suo libro su Shikoku.

their patrons on the meanings of the rituals in which they are engaged, on the fate of the soul and on the soteriological significance of Shiva's city".⁵⁵ Anche Caplan non manca di sottolineare come i *pāṇḍā* di Prayag "are in the critical position of translating, interpreting, and teaching Hinduism's Great Traditions to pilgrims' clients".⁵⁶

Benché le affermazioni di Parry e Caplan siano assolutamente condivisibili, è importante sottolineare come anche i pellegrini possano contribuire a creare l'immagine della dea. Torniamo per un attimo all'incontro tra Jyoti e Krishna, il pellegrino del quale ho parlato nella sezione precedente. In quell'occasione, la moglie di Krishna aveva raccontato che un suo cugino si recava spesso per lavoro a Guwahati senza però visitare il tempio di Kāmākhyā. Lei gli aveva consigliato di farlo e da allora il cugino era diventato un devoto della dea. Subito dopo, la moglie di Krishna aveva raccontato quanto segue. Alcuni suoi amici avevano avuto un bambino che però era morto poco dopo la nascita. I coniugi erano disperati, ma non avevano mai smesso di pregare la dea Kāmākhyā. Dopo un anno o poco più, avevano avuto un secondo bambino, incredibilmente simile al fratellino deceduto. Jyoti e la moglie avevano ascoltato con attenzione le parole della pellegrina, continuando ad annuire durante tutta la conversazione. La dea, il *pāṇḍā* e il pellegrino sono in una relazione triangolare. Il *pāṇḍā* istruisce il pellegrino sui miti che riguardano la dea. Il pellegrino, a sua volta, conferma, con la sua presenza e le sue parole, l'idea che la dea sia immensamente potente.

Proprio perché hanno fiducia l'uno nell'altro, il *pāṇḍā* e il pellegrino si sentono a proprio agio a trasmettersi l'un l'altro la propria conoscenza sulla dea.⁵⁷ Essi concorrono nel celebrare la dea e, così facendo, corroborano sia il rapporto che li unisce, sia la fede nella dea.

⁵⁵ Parry 1994, 1.

⁵⁶ Caplan 1997, 210.

⁵⁷ L'uso del termine "conoscenza" non è casuale. Nel suo articolo sulla possessione nell'Himalaya centrale, Malik riflette sulla distinzione ricorrente tra "belief" e "knowledge" in ambito antropologico:

[...] postulating the existence of beliefs in the context of possession results in a hermeneutic distantiation based on the difference between knowledge and belief. While scholars possess knowledge, practitioners and participants of possession rituals possess beliefs. Rarely, do we encounter anthropologists describing possession as a 'system of knowledge and practices' (Malik 2009, 82).

VI. NOTE CONCLUSIVE

Il rapporto tra *pāṇḍā* e pellegrino è uno dei cardini del pellegrinaggio hindu. Il *pāṇḍā* è il punto di riferimento del pellegrino che si affida a lui sia per le sue necessità pratiche, sia per l'esecuzione dei riti. Il rapporto tra i due si trasmette di generazione in generazione, come dimostrano i registri che i *pāṇḍā* stilano e custodiscono gelosamente.

Visto che molti pellegrini continuano a visitare il tempio della dea Kāmākhyā per anni, se non addirittura decenni, i rapporti che intrattengono con i *pāṇḍā* acquisiscono spesso una connotazione affettiva importante. La fiducia reciproca diventa un elemento-chiave del rapporto tra *pāṇḍā* e pellegrino: il *pāṇḍā* permette al pellegrino di avvicinarsi alla sfera del sacro. Il rapporto che li lega è estremamente personale, sicché ho usato le metafore della "bolla" e della "cornice" per descriverlo, ma, come la mia etnografia dimostra, può incrinarsi, se viene a mancare la fiducia. È importante considerare tutti questi elementi per restituire l'aspetto umano del rapporto tra *pāṇḍā* e pellegrino.

Durante conversazioni emotivamente molto cariche, *pāṇḍā* e pellegrino lodano la potentissima dea e si narrano vicendevolmente miti e fatti miracolosi. Essi parlano del divino proprio perché sono legati da affetti e stima reciproca. In questo saggio non mi sono interessata a una descrizione "oggettiva" del tempio di Kāmākhyā, né alla sola visione soggettiva del pellegrino. Ho invece messo in evidenza una terza dimensione: l'immagine della dea Kāmākhyā viene costantemente ricreata dall'interazione tra *pāṇḍā* e pellegrino. Dal loro incontro, il *pāṇḍā* e il pellegrino escono rafforzati nella loro fede verso la dea.

In conclusione, il presente saggio costituisce un primo passo verso un'analisi antropologica delle emozioni e degli affetti che circolano tra *pāṇḍā* e pellegrino. Un'analisi del rapporto tra il primo e il secondo che si contenti di prendere in esame solo i rispettivi comportamenti è, ai miei occhi, semplicistica.

Bibliografia

- Amado, P.
1976 "Histoire de la civilisation de la plaine du Gange. Les prêtres de pèlerinage à Hardwār", *Annuaire de l'école des hautes études, 4e section, Sciences historiques et philologiques*, 961–966.
- Arrago-Boruah, É.
2015 *Kāmākhyā: la déesse et la sexualité en Assam, tesi di dottorato*, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Boisvert, M.
2010 "Facteurs contribuant à l'identité du prêtre de pèlerinage de Prayāga", *Studies in Religion*, 39, 1, 57–75.
- Caplan, A.
1997 "The Role of Pilgrimage Priests in Perpetuating Spatial Organization within Hinduism" in R. H. Stoddard and A. Morinis (ed.), *Sacred Places, Sacred Spaces: The Geography of Pilgrimages*, Los Angeles, 209–233.
- Feldman, J.
2015 "«Non ti senti un privilegiato a tornare a casa?»: guidare i pellegrini come pratica identitaria" in D. Albera e M. Blanchard (a cura di), *Pellegrini del nuovo millennio. Aspetti economici e politici delle mobilità religiose*, Messina, 31–57.
- Fuller, C. J.
1984 *Servants of the Goddess. The Priests of a South Indian Temple*, Cambridge.
- Gold, A.
1988 *Fruitful Journeys: The Way of Rajasthani Pilgrims*, Berkeley e Los Angeles.
- Hinton, A.
1993 "Prolegomenon to a Processual Approach to the Emotions", *Ethos*, 21, 4, 417–451.
- James, W.
1884 "What is an Emotion?", *Mind*, 9, 34, 188–205.
- Lochtefeld, J. G.
2010 *God's Gateway, Identity and Meaning in a Hindu Pilgrimage Place*, Oxford.
- Lutz, C.
1986 "Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as a Cultural Category", *Cultural Anthropology*, 1, 3, 287–309.
- Lynch, O. M.
1990a "The Social Construction of Emotions in India" in O. M. Lynch

- (ed.), *Divine Passions: The Social Construction of Emotion in India*, Berkeley, 3–35.
- 1990b “The Mastram. Emotion and Person among the Mathura’s Chaubes” in O. M. Lynch (ed.), *Divine Passions: The Social Construction of Emotion in India*, Berkeley, 91–116.
- 1996 “Contesting and Contested Identities: Mathura’s Chaubes” in W. Dissanayake (ed.), *Narratives of Agency: Self-Making in China, India and Japan*, Minneapolis, 74–103.
- Maclean, K.
2001 “Conflicting Spaces: the Kumbh Mela and the Fort of Allahabad”, *South Asia*, 24, 2, 135–159.
- Majo Garigliano, I.
2015 *The Brahmins of the Kāmākhya Temple Complex: Customary Rights, Relations with Pilgrims and Administrative Power*, tesi di dottorato, Università di Roma “Sapienza” e Università “Paris Ouest Nanterre La Défense”.
- 2016 “Conflicts over Power among the Brahmins of the Kāmākhya Temple (Assam): The 1931-1939 Dispute over the Position of Dalai (Head of the Priests)”, *Rivista di Studi Orientali*, 89, 1–4, 77–100.
- 2018 “Awesome Assam”. Marginality as a resource. Tourism and pilgrimage to a peripheral State of India”, paper presentato al 15esimo convegno internazionale della *European Association of Social Anthropologists* (Stoccolma, Agosto 2018).
- 2019a (in press) “Come sta cambiando la Collina Blu? Devozione e imprenditoria nell’evoluzione di un antico pellegrinaggio Hindu” in S. Montes, *Spazio, Azione, Comunicazione*, Roma.
- 2019b (in press) “A Very Naughty Place!” The Frightening Attraction to the Other”, *International Quarterly for Asian Studies*, thematic issue ‘Anthropology of Fright. Perspectives from Asia’, 49, 3–4, 41–58.
- Malik, A.
2009 “Dancing the Body of Gods: Rituals of Embodiment from the Central Himalayas”, *Sites: New Series*, 6, 1, 80–96.
- Michaels A. e Wulf C.
2012 (ed.), *Emotions in Rituals and Performances*, New Delhi.
- Monier-Williams, M.
2005 *A Sanskrit-English Dictionary*, New Delhi.
- Parry, J. P.
1994 *Death in Banaras*. Cambridge.
- Prior, K.
1993 “Angry Pandas: Hindu Priests and the Colonial Government in the Dispersal of the Hardwar Mela in 1892”, *South Asia*, 16, 1, 25–52.

- Reader, I.
1993 “Sendatsu and the Development of Contemporary Japanese Pilgrimage”, *Nissan Occasional Papers on Japan*, 17, 1–56.
2005 *Making Pilgrimages. Meaning and Practice in Shikoku*, Honolulu.
- Ramasso, C.
2007 “Il tempio di Kāmākhya e il culto delle Mahāvidyā”, *Annali di Ca’ Foscari*, 16, 3, 175–200.
- Rosati P. E.
2016 *The Yoni Cult at Kamakhya: Cross-Cultural Implications in Myth, Ritual and Symbol*, tesi di dottorato, Università di Roma “Sapienza”.
- Rosaldo, M.
1984 “Toward an Anthropology of Self and Feeling” in R. A. Shweder e R. A. Levine (eds.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge.
- Sircar, D. C.
1948 “The Śākta Piṭhas”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*, 14, 1, 1–107.
- Van der Veer, P.
1988 *Gods on Earth. The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Londra.
- Vidyarthi, L. P.
1978 *The Sacred Complex of Hindu Gaya*, New Delhi.

La natura dell'esperienza
Considerazioni sulla nozione di svasaṃvedana
(rang rig) nel buddismo indo-tibetano, con uno
sguardo al dibattito filosofico contemporaneo

CHIARA MASCARELLO

Abstract

Self-awareness — that is, mind's knowing of itself — is a highly technical concept in Buddhist philosophy and, since it targets fundamental issues related to the nature of consciousness, becomes a major subject of debate among the scholars of the Indo-Tibetan tradition. Within the field of Buddhist Studies, this is a topic that still requires much further investigation; only recently have a few scholars called attention to it, pointing out a correlation between Indo-Tibetan accounts of self-cognition and the ongoing debates on subjective experience in contemporary philosophy of mind. In this paper I analyze the main structural tension that generates debates related to *svasaṃvedana/rang rig* in the Indo-Tibetan philosophy: the subtle conflict between the non-dualistic or reflexive nature of self-awareness, on the one hand, and the dualistic framework whereby its inner articulation is interpreted, on the other. This issue is addressed starting from its genesis, examining the tensions already present in Dignāga's formulation of the concept of *svasaṃvedana*, which forms its entry point into the Indian epistemological discourse. This inherited philosophical tension and how it was carried forward is then examined in terms of the wider

Indo-Tibetan discourse on the topic. The paper concludes with a few remarks on contemporary philosophy of mind, where this structural conflict, still present, has been inducing further attempts at the reconciliation of this issue.

Nella filosofia buddista indo-tibetana la nozione di ‘autocoscienza’ (*svasamvedana*, *rang rig*) trova formulazione e sviluppo come un concetto filosofico tecnico, indicando la consapevolezza che l’atto cognitivo ha di se stesso.¹ Il tema dell’autocognitore, o autocoscienza,² si distingue non solo per la tecnicità ma anche per la spiccata capacità di intersecare varie tematiche filosofiche inerenti la questione della coscienza, con implicazioni ontologiche, epistemologiche e soteriologiche connesse alla natura dell’esperienza.³ È per questo che il concetto di *svasamvedana/rang rig* giunge a rivestire un ruolo significativo anche nell’ambito dossografico, costituendo uno specifico punto di confronto nel dibattito tra studiosi e scuole interne alla tradizione, così come tra indirizzi filosofici buddisti e non.

¹ L’aspetto terminologico merita un approfondimento. “The word *svasamvitti* (like the semantically equivalent *svasamvedana*) is formed from the reflexive pronominal prefix *sva-*, and a nominal form of the verbal root *sam-√vid* (‘to be aware’)” (Arnold 2008, 7, n. 11). Per la coppia di equivalenti *rang rig* e *svasamvedana/svasamvitti*, cfr. Fukuda-Ishihama (1989, no. 4500) s.v. “*svasamvedanam*”. Tra le traduzioni dei due termini in inglese, ‘*self-awareness*’ è la più diffusa, accanto a ‘*self-cognition*’, ‘*self-knower*’, ‘*self-knowing*’, ‘*self-consciousness*’, ‘*self-cognizing consciousness*’, ‘*self-intimation*’; la scelta ‘*introspection*’ può indurre in confusione, essendo generalmente la traduzione di un’altra coppia di equivalenti (*samprajanya*; *shes bzhin*).

² Autocognitore, autocoscienza e autoconsapevolezza saranno utilizzati come sinonimi. Si noti che, nel contesto psico-filosofico occidentale, il termine “autocoscienza” rimanda più sovente (fatta eccezione per gli studi di filosofia analitica) alla consapevolezza che il soggetto ha di se stesso o dei suoi stati; nella tradizione buddista indo-tibetana, questa nozione si riferisce invece alla consapevolezza che uno stato mentale ha di se stesso.

³ Ad oggi manca uno studio del concetto buddista di *svasamvedana/rang rig* nel suo complesso; solo negli ultimi anni sono state avanzate le prime ipotesi speculative che tracciano anche promettenti interazioni con il dibattito contemporaneo. Williams (1998) e Yao (2005) approfondiscono il tema in più di un autore: se Williams si limita al discorso tibetano Madhyamaka, Yao esplora il pensiero buddista pre-Dignāga alla ricerca di precursori della nozione di autoconsapevolezza che siano antecedenti alla sua prima formulazione tecnica, avvenuta con Dignāga — e mossa da preoccupazioni epistemologiche, già lontane da quelle soteriologiche che avevano dato origine per prime all’idea di autocoscienza (in relazione allo stato di onniscienza). Si segnala inoltre Kellner *et alii* (2010) per l’indagine di alcune prospettive indiane.

In queste pagine si cercherà di mettere in luce la tensione strutturale che caratterizza l'intero discorso sull'autocoscienza: il conflitto che sorge dal concepire o negare il dualismo in relazione all'autocognitore. In questo contesto, per "dualismo" si intende la struttura soggetto-oggetto nelle sue varie declinazioni possibili: il caso di una cognizione (o una sua parte) che assume come oggetto — in modo quindi *tematico* o, sulla traccia di Brentano e Husserl, *intenzionale* — se stessa (o una sua parte).

Concepire o negare una simile struttura nell'autocoscienza è un dilemma che la natura stessa del fenomeno in questione continua a sollevare, animando vivaci dibattiti fin dalle origini. È una tensione che, come si vedrà a breve, influenza anche l'esegesi moderna dei testi della tradizione, ed è lo stesso attrito che mantiene sempre aperta, ancora oggi, l'interrogazione dei filosofi occidentali sulla questione dell'autocoscienza e sulla spiegazione del fenomeno dell'esperienza.

Per saggiare questo dissidio, qui si cercherà di localizzarlo in due snodi emblematici, selezionati rispettivamente dalla tradizione indiana e tibetana. Il primo "luogo" del pensiero che verrà preso in considerazione consiste nell'esplicita formulazione iniziale, in India, del concetto tecnico buddista di *svasaṃvedana*.

Analizzandola, si noterà che la suddetta tensione è insita nella natura del fenomeno indagato, un fenomeno che spesso — nella storia della filosofia, occidentale e non — viene descritto come avente i tratti di un non-dualistico darsi dell'esperienza, del suo dischiudersi *a e in* se stessa, scevra di un qualsivoglia dualismo tra un soggetto e un oggetto, ma al contempo variamente strutturata e articolata al suo interno. Con il secondo snodo di questa breve riflessione, in seguito, si mostrerà come, nella tradizione tibetana, l'interrogazione sull'autocoscienza si sviluppi proprio lungo questa linea, intrecciando dibattiti sulla difficoltà di coniugare la natura dell'autocognizione, per lo più ritenuta non-dualistica, con la necessità di una sua articolazione interna, dove invece l'evento cognitivo tende ad essere strutturato o concepito in modo dualistico. Poiché tale problematica, variamente declinata, attraversa ogni epoca storica, e oggi — come si vedrà anche in conclusione al percorso — è ancora al centro degli interessi della filosofia della mente, da questa sua tensione non è esente neppure l'esegesi moderna: l'atto stesso con cui gli studiosi contemporanei si affac-

ciano alla tradizione buddista risulta influenzato dai discorsi attuali sul tema. Non si dimentichi, peraltro, che tutto ciò costituisce una prassi di filosofia *interculturale*, meritevole dunque delle dovute attenzioni e cautele: ogniqualvolta vi sia una profonda riflessione interculturale, le parti coinvolte partecipano ad un processo che non può non rivelarsi *reciprocamente trasformativo*.⁴

Nell'introdurre per primo la nozione buddista di *svasaṃvedana* nel più vasto discorso sulla cognizione valida (*pramāṇa*), Dignāga (480–540 ca.) vi dedica alcuni passaggi di *Pramāṇasamuccaya* e - *vr̥tti* 1, d'ora in avanti: PS(V).⁵ Basandosi su un recente e avveduto lavoro di ricostruzione ipotetica del testo originale sanscrito andato perduto,⁶ l'accurata e dirompente riflessione di Kellner⁷ mette in luce il rischio che questi passaggi (in particolar modo PS(V) 1.8cd-10, dove si presenta *svasaṃvedana* come *pramāṇaphala*) siano a tutt'oggi erroneamente letti come evidenze di una concezione nitidamente dualistica — ossia “intentional”⁸ — di *svasaṃvedana*.⁹

Lo snodo testuale in questione è in PS 1.9a, dove la particella *vā* indica l'alternativa di avere come *pramāṇaphala* (risultato di *pramāṇa*) una cognizione di oggetti esterni¹⁰ oppure (*vā*) l'auto-

⁴ Per una riflessione che, come quella *a tema* e *in atto* in queste pagine, si intesse tra culture diverse, si auspica un'attitudine aprente, resa dinamica e inesauribile proprio dalle reciproche interazioni con un “altro” rispetto al quale si è diversi, ma al quale sempre si co-appartiene, e senza il quale è impossibile sussistere. La “cross-cultural philosophy”, che Mills (2009, 124) definisce “as the incorporation of philosophical traditions from multiple cultures into one's philosophical practice”, può essere identificata come la direttrice principale per il lavoro di intreccio di culture diverse. In questo sarebbe auspicabile trarre ispirazione, emblematicamente, dalla prassi interculturale del pensatore contemporaneo Nishida (Pasqualotto 2005), nella quale le diverse posizioni filosofiche sono inabitate non come nodi e chiusure, bensì come spazi aperti alla riflessione, dove possano sempre accadere incontri trasformativi.

⁵ Qui si considera la versione del testo contenuta in Steinkellner 2005.

⁶ Steinkellner 2005; Steinkellner 2014.

⁷ Kellner 2010.

⁸ Kellner 2010, 218.

⁹ Grazie al lavoro di Steinkellner (2005; 2014) sul commentario di Jinendrabuddhi (VIII secolo ca.) (Steinkellner–Krasser–Lasic 2005) al testo di Dignāga, non si è più limitati soltanto ad alcuni frammenti sanscriti (Hattori 1968) e alle due versioni tibetane di PS(V) (Hattori 1968).

¹⁰ PS 1.8cd: *savyāpārapratītatvāt pramāṇaṃ phalam eva sat* ||. In questa e nelle successive citazioni il testo sanscrito di PS(V) è tratto da Steinkellner (2005; 2014).

coscienza.¹¹ La particella *vā* introdurrebbe qui, dunque, due possibilità di *pramāṇaphala*, aventi come proprio oggetto nel primo caso un oggetto esterno, e nel secondo una cognizione con l'aspetto di un oggetto (*grāhyākāra*, l'‘aspetto del percepito’, l'aspetto oggettivo della coscienza, il quale è la controparte di *grāhakākāra*, che ne è l'aspetto soggettivo, l'‘aspetto del percipiente’). Gli studiosi¹² concordano nel ritenere che Dignāga abbia voluto segnalare le due possibilità, divise dalla particella *vā*, proprio per distinguere le due tipologie di oggetti di percezione (esterni nel primo caso, interni alla cognizione nel secondo), riconoscerle e creare così un ponte, mediante il concetto stesso di autocognitore, tra la visione Sautrāntika e quella Yogācāra, dove la prima afferma l'esistenza di oggetti esterni, dai quali la cognizione è supposta originarsi, mentre la seconda sostiene l'idealismo epistemologico. Nella comune interpretazione degli studiosi, così come viene riportata da Kellner,¹³ “Self-awareness is involved [...] in its function as a ‘bridging concept’ [...] in its specific manifestation as *intentional* self-awareness: the awareness that the subjective aspect of a mental state has of its objective counterpart”.

Kellner propone invece un esame filologico di dirimpente portata filosofica rispetto alla consueta lettura del suddetto passaggio di PS(V).¹⁴ In PSV 1.9b (*yadā hi saviṣayam jñānam arthaḥ* [...]), dove secondo Hattori e altri autori il testo continuerebbe a spiegare la seconda delle due alternative, quella cioè dell'autocoscienza come *pramāṇaphala*, avente come oggetto l'aspetto oggettivo della coscienza, Kellner nota due elementi significativi.

Innanzitutto vede l'importante nesso esplicativo *hi*, reso disponibile solo dalla recente ricostruzione di Steinkellner e dunque ignorato da Hattori e gli altri studiosi delle versioni tibetane del testo, dove il nesso non è ben rispecchiato. Inoltre, Kellner rileva che il composto *saviṣayam* è “an indeclinable compound signifying completeness”.¹⁵ In questo modo, ciò che la

¹¹ PS 1.9a: *svasaṃvittih phalam vātra* [...].

¹² Hattori 1968, 102, n. 61; Yao 2005, 143; Kataoka 2016.

¹³ Kellner 2010, 218 (corsivo mio).

¹⁴ Kellner 2010, 225.

¹⁵ Kellner 2010, 222, n. 58.

frase “yadā [...] saviṣayaṃ jñānam arthaḥ”¹⁶ intende indicare non sarebbe “when a cognition *possessing* [the form of] an object is the object”, come Hattori¹⁷ traduce sulla base della resa tibetana del composto in “yul dang bcas pa”.¹⁸

Secondo Kellner¹⁹ la resa dovrebbe piuttosto essere la seguente: “when [*everything*,] cognition *right down to* the object, is the object”. Lungi dall’essere una mera sottigliezza filologica, essa ha un impatto filosofico notevole. Si legga infatti, ora, l’intero passo sulla seconda possibilità introdotta dalla particella *vā*, così come è stato elaborato da Kellner,²⁰ sulla scorta di Jinendrabuddhi:²¹ “[Self-awareness is the result] because when the object is [*everything*,] cognition right down to the object (*saviṣayaṃ*), then one cognises the object as desirable or undesirable in conformity with self-awareness”. Questo passaggio, alla luce degli studi di Steinkellner e Kellner, getta luce su un inesplorato modo di comprendere *svasaṃvedana* nella sua prima vera e propria formulazione. *Svasaṃvedana* pare essere il risultato per *qualsiasi* tipo di oggetto, sia esso esterno o interno; inoltre, è ciò che permette di accedere alla determinazione di tali oggetti come desiderabili o indesiderabili, per come appaiono alla mente di volta in volta,

[...] and it is this *how* of appearing that is accessed through self-awareness. From this perspective, the feature of self-awareness that grants it its status as the result is its access to the way things subjectively present themselves in the mind. The shift to self-awareness as the result, indicated with “or” (*vā*) in PS 1.9a,²² accordingly does not indicate a shift from externalism to internalism [and therefore from Sautrāntika to Yogācāra], but rather a change in perspective from external objects in PS(V)²³ 1.8cd to validly cognised objects in general, regardless of whether they are conceived as internal or external to the mind [...].²⁴

¹⁶ PSV 1.9b.

¹⁷ Hattori 1968, 29 (aggiustamenti e corsivo mio, parentesi dell’Autore).

¹⁸ Hattori 1968, 182–183.

¹⁹ Kellner 2010, 222 (aggiustamenti e corsivo miei, parentesi dell’Autrice).

²⁰ Kellner 2010, 222.

²¹ PSV 1.9b: *yadā hi saviṣayaṃ jñānam arthaḥ, tadā svasaṃvedanānurūpam arthaṃ pratipadyata iṣṭam aniṣṭaṃ vā*.

²² *Pramāṇasamuccaya*.

²³ *Vṛtti*, nella ricostruzione ipotetica di Steinkellner (2005).

²⁴ Kellner 2010, 223 (corsivo in originale e parentesi mia).

Questa rilettura di Dignāga mette radicalmente in questione la generale visione adottata fino ad oggi dagli studiosi, forse intenti a rintracciare più di tutto gli eventuali interessi ontologico-dossografici di Dignāga. Qui l'autocoscienza mostra come sue caratteristiche universali (applicabili in ogni tipo di cognizione) il fatto di essere un accesso immediato alla soggettività dell'esperienza.

In relazione al tema della presente disamina, però, la complessità non si esaurisce qui: rispetto all'articolazione interna all'autocoscienza, si dice che *pramāṇaphala* è autocoscienza in quanto è la cognizione della cognizione *con* i suoi due aspetti, soggettivo e oggettivo.²⁵ Qui il testo non chiarisce il modo in cui *svasaṃvedana* abbia effettivo accesso ai due aspetti (“*tasyobhayābhāsasya [...] svasaṃvedanam*”): accede alla loro mera esistenza, oppure ai loro contenuti? E ancora: ad ognuno di essi singolarmente? E in che modo? La questione non è espressa al livello di chiarezza più auspicabile, e qui si annida la difficoltà di comprendere la struttura interna dell'autocoscienza, con i due aspetti della cognizione.

Ad ogni modo, la lettura di Kellner difende l'idea che l'autocoscienza in Dignāga non sia una *qualità* bensì una *modalità* della consapevolezza, qualcosa di immediato e non-concettuale, l'*accesso* al modo in cui un qualsiasi oggetto si presenta soggettivamente.²⁶ Questa visione dà a pensare perché sposta radicalmente il piano della lettura di Dignāga, portandolo da un discorso ontologico sulla coscienza²⁷ e i suoi oggetti (come sembrava agli studiosi) ad un livello in cui *svasaṃvedana* chiama in causa la modalità del nostro accesso al darsi soggettivo dell'esperienza. E, così facendo, Kellner si discosta anche dalle esegesi contemporanee che ricercano il fattore esperienziale 'fenomenico' (*phenomenal*),²⁸ oggi al centro di vivaci dibattiti, nell'aspetto soggettivo

²⁵ PSV 1.9a

²⁶ Kellner 2010, 227–228.

²⁷ Cfr. la lettura proposta da Arnold (2010, 348–349), in cui *svasaṃvedana* è “quality” dell'esperienza; è invece “intrinsic feature”, “primitive”, “direct acquaintance” con l'esperienza secondo MacKenzie (2015; 2017), che avanza una posizione forse intermedia tra quelle di Arnold e Kellner.

²⁸ Qui il riferimento è, negli studi contemporanei sulla coscienza, l'aspetto *phenomenal* (*how it feels*) dell'esperienza (Block 1995).

(l'aspetto del percipiente) della coscienza.²⁹ Un simile ribaltamento esegetico non potrà che alimentare quindi, nei prossimi anni, ulteriori dibattiti sulla questione. Pare dunque che, nella sua prima formulazione epistemologica buddista, l'autocoscienza sia un immediato accesso all'esperienza, e nella sua forma universale non si presenti nel modo dualistico di una cognizione (o una sua parte) che prende se stessa (o una sua parte) come oggetto. Anzi, anche a fronte delle diverse articolazioni interne alla stessa, Dignāga non afferma mai in modo inequivocabile che *svasaṃvedana* è intenzionale o, in altre parole, equivalente alla cognizione dell'aspetto oggettivo da parte di quello soggettivo.³⁰

Eppure la delicatezza della tematica, complici anche le difficoltà legate alle fonti testuali, non solo trae in inganno ancora oggi gli studiosi,³¹ ma ha preparato il terreno per una riflessione che in India e in Tibet, nei secoli, ha prodotto le interpretazioni più disparate del concetto di *svasaṃvedana*. Nel tempo, queste hanno intersecato questioni ontologiche (si pensi alla posizione *dge lugs pa* in merito, a partire da Tsong kha pa Blo bzang grags pa, 1357–1419), soteriologiche (ad esempio nella non-dualità del *rang rig* in chiave Rdzogs chen), epistemologiche (nel dare un fondamento ultimo alla percezione) e necessariamente, dunque, anche dossografiche.

Per sondare gli sviluppi di questa tensione filosofica in Tibet, si prenderà in considerazione l'emblematico e rappresentativo prospetto che Williams³² offre sul concetto tibetano di *rang rig*.

Il lavoro di Williams, diventato presto un riferimento nella bibliografia del settore, raccoglie l'assimilazione tibetana dell'ambigua e ricca nozione dell'autocognitore, elaborata e trasmessa nei secoli a partire dal complesso discorso indiano "ufficialmente" inaugurato da Dignāga. Si è scelto di riflettere sullo

²⁹ Per una critica a questa tendenza ermeneutica, cfr. Ganeri (1999, 470 e segg.; 2012, 170–173).

³⁰ C'è una differenza nel caso in cui l'oggetto sia esterno o interno, ma essa riguarda la descrizione dei mezzi di cognizione, e dunque soltanto la diversa articolazione interna dell'autocoscienza. Si ricordi peraltro che i tre aspetti della cognizione, ossia oggetto, mezzo e risultato, non sono separati tra loro (PSV 1.10).

³¹ Alcune letture moderne di Dignāga (Matilal 1986, 152; Yao 2005, 159) assimilano *svasaṃvedana* ad un successivo atto cognitivo diretto al precedente, mediante un dichiarato dualismo (della tipologia *higher-order*).

³² Williams 1998.

schema di Williams poiché lascia emergere, in tutta la loro evidenza, i due poli della tensione filosofica che si è vista annidarsi già in Dignāga.³³

Come “manifesto” o sintesi del pensiero tibetano sul tema, l'Autore propone la sua traduzione³⁴ di un passo di Thub bstan Chos kyi grags pa (1823–1905)³⁵ ispirato a Mkhas grub Dge legs dpal bzang (1385–1438)³⁶ Williams sceglie tale passaggio poiché lo trova particolarmente utile per poter enucleare la spiegazione di due distinti modelli di *rang rig*, estrapolandoli a partire da quella che egli considera essere una sistematica mancanza di chiarezza nel pensiero tibetano sul tema. Secondo l'Autore, il primo modello ricalcherebbe una nozione ereditata dalla tradizione Yogācāra,³⁷ e il secondo sarebbe espresso da Mi pham Rnam rgyal rgya mtsho (1846–1912) sulle tracce di Śāntaraksita (725–788). Le due tipologie vengono denominate da Williams³⁸ rispettivamente: “self-awareness (i)” e “self-awareness (ii)” (o “reflexive awareness”).

Convertendo questo schema in termini oggi più utilizzati: il primo presenta una struttura di autocoscienza di tipo *reflective*, dualistico, ma con la peculiarità di prevedere la (problematica) simultaneità di soggetto e oggetto; il secondo indica il tipo *reflexive*, non-duale.

Secondo la lettura che Williams propone del passaggio di Thub bstan Chos kyi grags pa, il primo modello implica una struttura soggetto-oggetto in cui però quest'ultimo è costituito da una coscienza simultanea al primo; la coscienza diventa l'oggetto (*yul*) dell'aspet-

³³ Anche qui sono necessarie le doverose cautele: si tratta di un'esegesi moderna del solco della tradizione tibetana; negli anni non sono mancati utili punti di vista su questo lavoro (Kapstein 2000) ma, nonostante le annotazioni emerse dalla critica, tale studio continua ad essere un valido contributo.

³⁴ Prima di procedere, preme tuttavia far notare che la traduzione e interpretazione di questo passaggio da parte di Williams non pare del tutto pedissequa, e risente del suo specifico intento di ravvisare in esso i due distinti modelli teorici di *rang rig*.

³⁵ Thub bstan Chos kyi grags pa 1990, 752.

³⁶ Mkhas grub Dge legs dpal bzang 1972.

³⁷ Il lavoro di Williams non è chiaro sulle fonti in merito; sembra che questo modello rispecchi in particolare l'esegesi Dge lugs pa. In ogni caso, Thub-bstan Chos-kyi-grags-pa offre questa presentazione sulla scorta della *Tarkajvālā*, un lavoro post-Dignāga.

³⁸ Williams 1998, 6–7, n.8.

to soggettivo, e dunque l'autocoscienza sarà l'esperienza del primo da parte del secondo.³⁹ Questa tipologia di *rang rig* è presentata da Williams come espressione della visione di Dignāga, ripresa dall'esegesi Dge lugs pa. Il secondo modello, invece, è presentato dall'Autore come intrinseca autocoscienza, come la riflessività della coscienza. Radicalmente distinta dalla modalità dualistica soggetto-oggetto e quindi dalla struttura intenzionale,⁴⁰ questa seconda tipologia intercetterebbe le caratteristiche distintive della mente, la sua *quidditas*. Rappresenta un modello alternativo "[...] which is initially and usually mixed with self-awareness (i) but comes into its own in certain innovations in the theory of *svasaṃvedana* which were stressed by and probably originated with Śāntarakṣita",⁴¹ o meglio, più probabilmente già con Vinītadeva.⁴² È curioso notare che i due modelli sono in realtà intesi dall'Autore⁴³ come potenzialmente riconducibili l'uno all'altro, e questa considerazione può essere intesa come una denuncia, ancora una volta, della difficoltà nel descrivere il fenomeno dell'autocoscienza come *reflexive* e, al contempo, internamente articolato.

Nel massimo dispiegarsi dell'ambiguità che era già contenuta *in nuce* nel prospetto di Dignāga, una prima tensione denunciata dallo stesso Williams è interna al modello (i) e concerne infatti, in particolare, la visione Dge lugs pa: da questa specifica prospettiva dossografico-filosofica, Klein⁴⁴ e Williams⁴⁵ si domandano quale sia la relazione tra *svasaṃvedana* e l'aspetto soggettivo dello stesso evento cognitivo. L'autocognitore di tipo (i) è qui identico all'aspetto soggettivo *in sé*, o costituisce invece *il risultato* della cognizione dello stesso? Secondo Williams, Klein e Kellner⁴⁶ la posizione Dge lugs pa manca di chiarezza. Per questa scuola, *rang*

³⁹ [...] 'dzin mam gyis gzung rnam myong ba rang rig gi don du bshad do || (Thub bstan Chos kyi grags pa 1990, 752).

⁴⁰ [...] yul yul can gyi gnyis snang thams cad log pa [...] || (Thub bstan Chos kyi grags pa 1990, 752).

⁴¹ Williams 1998, 18.

⁴² Williams 1998, 28, n. 12.

⁴³ Williams 1998, 32–34.

⁴⁴ Klein 1985, 73–77.

⁴⁵ Williams 1998, 31, n. 17.

⁴⁶ Kellner 2010, 214, n. 31.

rig è l'unico tipo di coscienza che non è mai *gzung mam* (aspetto oggettivo/percepito) di altre coscienze; tutte le altre cognizioni, invece, possono essere *gzung mam*.⁴⁷ Così, *rang rig* è il fattore di esperienza, e finirebbe per fungere da *'dzin mam* rispetto all'aspetto oggettivo e a quello soggettivo della cognizione stessa. *Rang rig* e *'dzin mam*, secondo l'esegesi Dge lugs pa più tarda,⁴⁸ sono presentati come 'una entità ma diversi isolati' (*ngo bo gcig ldog pa tha dad*): costituendo una stessa entità, sono la stessa coscienza, perché ciò che è l'uno è necessariamente anche l'altro, e nulla è l'uno senza che sia anche l'altro; tuttavia, rappresentando essi diversi isolati, per il pensiero sono distinti. Neppure così, però, la complessità pare risolta: "In any case, because the self-knower is a factor of experience that is one entity with the perceiving consciousness, the difficulty remains of explaining more fully how the two factors of a single directly perceiving consciousness relate to one another".⁴⁹

Se si volesse raffrontare il modello di *rang rig* (i), quello intenzionale, al prospetto di Dignāga già analizzato, si potrebbero avanzare alcune considerazioni, riprendendo Kellner:⁵⁰

One should note [...] that Dignāga's exposition of means and result does not unequivocally indicate that self-awareness here is nothing but intentional self-awareness — in fact, if one reads it unrelated to any subsequent tradition, one finds little in terms of explicit statements that point to intentional self-awareness.

Il modello intenzionale non trova spazio né modo d'essere nella nozione universale di autocoscienza di Dignāga; tuttavia, può essere rappresentativo di quelle istanze della tradizione (indo)-tibetana che, nel tentativo di pensare e comprendere i singoli elementi dell'articolazione interna all'autocognizione, percorrono (forse per motivi logico-concettuali) la direttrice del dualismo.⁵¹ Il

⁴⁷ *Grāhakākāra*; *'dzin mam*. *Grāhyākāra*; *gzung mam*.

⁴⁸ Perdue 1992, 411–480; Dreyfus 1997, 408–409.

⁴⁹ Klein 1985, 75; Cozort 1998, 155–157.

⁵⁰ Kellner 2010, 227.

⁵¹ La stessa tendenza ad una lettura intenzionale dell'autocoscienza coinvolge anche alcuni studi moderni della nozione di *svasamvedana/rang rig*: cfr. il

modello *reflexive*, invece, risulta compatibile con il prospetto di Dignāga e rende ancora più esplicito l'immediato *darsi* dell'esperienza nell'autocoscienza.

Si intende concludere, ora, con una breve riflessione sulla filosofia contemporanea della mente. La tensione tra il dualismo e la sua negazione è ancora oggi il cuore pulsante di molti dibattiti sull'autocoscienza — e lo è stato fin dagli albori della filosofia occidentale.⁵²

Il contesto culturale è indiscutibilmente diverso da quello della tradizione: è venuto meno l'orizzonte soteriologico, che invece è la ragion d'essere della filosofia buddista, e dominano incontrastati gli approcci funzionalista e materialista, che di certo non risuonano con l'*idealismo* del pensiero buddista indo-tibetano. Di recente, la denuncia del cosiddetto *hard problem of consciousness*⁵³ e, ancor prima, dell'*explanatory gap*,⁵⁴ sotto l'egida dell'antico problema mente-corpo, ha rinnovato la domanda sulla natura dell'esperienza soggettiva e le sue possibili caratteristiche distintive, una delle quali è proprio l'autocoscienza. Tra i modelli che negli anni più recenti sono stati proposti per la descrizione di quest'ultima, si ritrovano gli stessi solchi della struttura intenzionale e di quella non-duale — basti pensare ai serrati confronti tra *higher-order* e *same-order theories* nel tentativo di trovare una spiegazione anche per tutte le questioni di cui una teoria dell'autocoscienza deve poter rendere conto: la natura dell'intenzionalità, la sua combinazione con l'aspetto fenomenico dell'esperienza, la spazialità e la temporalità della cognizione, la soggettività e l'*embodiment*. Se fino agli ultimi anni le *higher-order theories* sono state in primo piano, ora si avverte un rinnovato interesse per le ipotesi che si avvicinino il più possibile a ricalcare il *darsi* non-duale e fenomenico (*phenomenal*) dell'esperienza,⁵⁵ con un paral-

commento di MacKenzie (2015, 40–41) a Coseru (2012, 259 e 265). Rispetto alla tradizione buddista indiana, Yiannopoulos (2012, 154) denuncia che: "Reflexive awareness has been systematically misrepresented as a particular kind of consciousness that takes itself as an object, or even as being strictly identical with the 'subjective aspect' of ordinary cognition".

⁵² Per una panoramica sul tema dell'autocoscienza nella storia della filosofia occidentale, cfr. Thiel (2011) e Caston (2002).

⁵³ Chalmers 1995.

⁵⁴ Levine 1983.

⁵⁵ Tra i vari tentativi di collocarsi in una sorta di "conciliazione" tra il dualismo e la visione *reflexive* dell'autocoscienza, cfr. le teorie Wide Intrinsicity View (Gennaro 1995) e Higher-Order Global States (Van Gulick 2004).

lelo orientamento verso una concezione della soggettività il più possibile insostanziale o minimale, dove anche soltanto l'accadere e l'orizzonte dell'esperienza possano essere il suo soggetto. In questo aspetto, l'approccio buddista è sicuramente un valido riferimento e ha già ispirato attente considerazioni.⁵⁶ Sulle orme di questi ultimi sviluppi, si ravvisa anche la tendenza a riprendere il lascito della fenomenologia (con principale riferimento a Brentano, Husserl e Sartre) proprio per cercare diverse possibili conciliazioni tra la non-dualità del darsi dell'esperienza e la sua interna articolazione.⁵⁷ I tempi sembrano essere maturi, dunque, per approfondire le potenzialità del recente incontro interculturale, e dunque trasformativo, che sta accadendo su tre fronti: la filosofia della mente, la fenomenologia, e la visione buddista della coscienza e dell'autocoscienza. La tradizione indo-tibetana sta iniziando a rivelarsi un "luogo" del pensiero in cui poter concretamente testare le argomentazioni e le ipotesi delle più attuali prospettive filosofiche sulla mente, a loro volta nutrite dall'integrazione con l'approccio fenomenologico. Da questo avvicinamento e rinnovato interesse, anche l'esegesi dei testi della tradizione trarrà sicuramente nuova linfa, come già si è potuto apprezzare con le recentissime e dirompenti letture di Dignāga.

Bibliografia

Fonti primarie

- Fukuda, Y. e Y. Ishihama
1989 (eds.), *A New Critical Edition of the Mahāvīyutpatti: Sanskrit-Tibetan-Mongolian Dictionary of Buddhist Terminology, Materials for Tibetan-Mongolian Dictionaries*, vol. I, Tokyo.
- Mkhas grub Dge legs dpal bzang
1972 *Zab mo stong pa nyid kyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed (Stong thun chen mo)*, vol. I, New Delhi, 2-473.
- Steinkellner, E.
2005 *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1. A Hypothetical Reconstruction with the Help of the Two Tibetan Translations on the Basis of the hitherto Known Sanskrit Fragments and the Linguistic Materials Gained from Jinendrabuddhi's Ṭīkā*, http://ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga_PS_1.pdf.

⁵⁶ Cfr. Siderits–Thompson–Zahavi (2011) e Zahavi (in stampa).

⁵⁷ Zahavi 1999; Zahavi 2005.

- 2014 *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1. A Revision of the Sanskrit Text*,
http://ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga_PS_1_revision.pdf.
- Steinkellner, E., H. Krasser e H. Lasic
2005 (eds.), *Jinendrabuddhi's Viśālāmalavati Pramāṇasamuccayaṭīkā, Chapter*
1. Part I. Critical Edition. Part II. Diplomatic Edition, Beijing-Vienna.
- Thub bstan Chos kyi grags pa
1990 “Spyod ’jug shes rab le’u’i spyi don rim par phyed ba zab mo rten
’byung gi de kho na nyid yang gsal sgron me” in *Spyod ’jug gi ’grel*
bshad rgyal sras yon tan bum bzang, Beijing, 681–880.
- Fonti secondarie
- Arnold, D.
2008 “Buddhist Idealism, Epistemic and Otherwise: Thoughts on the
Alternating Perspectives of Dharmakīrti,” *Sophia*, 47, 3–28.
2010 “Self-Awareness (*svasaṃvitti*) and Related Doctrines of Buddhists
Following Dignāga: Philosophical Characterizations of Some of the
Main Issues”, *Journal of Indian Philosophy*, 38, 3, 323–378.
- Block, N.
1995 “On a Confusion about a Function of Consciousness”, *Behavioral and*
Brain Sciences, 18, 227–287.
- Caston, V.
2002 “Aristotle on Consciousness”, *Mind*, 111, 444, 751–815.
- Chalmers, D. J.
1995 “Facing up to the Problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness*
Studies, 2, 3, 200–219.
- Coseru, C.
2012 *Perceiving Reality: Consciousness, Intentionality, and Cognition in*
Buddhist Philosophy, Oxford.
- Cozort, D.
1998 *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School*, Ithaca.
- Dreyfus, G. B. J.
1997 *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan*
Interpretations, Albany.
- Ganeri, J.
1999 “Self-Intimation, Memory and Personal Identity”, *Journal of Indian*
Philosophy, 27, 5, 469–483.
2012 *The Self: Naturalism, Consciousness, and the First-Person Stance*, Oxford.

- Gennaro, R.
1995 *Consciousness and Self-consciousness: A Defense of the Higher-Order Thought Theory of Consciousness*, Amsterdam-Philadelphia.
- Hattori, M.
1968 *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit Fragments and the Tibetan Versions*, Harvard Oriental Series, 47, Cambridge.
- Kapstein, M. T.
2000 "We Are All Gzhan stong pas: Reflections on The Reflexive Nature of Awareness. A Tibetan Madhyamaka Defence", *Journal of Buddhist Ethics*, 7, 105–125.
- Kataoka, K.
2016 "Dignāga, Kumāriila and Dharmakīrti on the Potential Problem of *pramāṇa* and *phala* Having Different Objects", *Journal of Indian Philosophy*, 44, 2, 229–239.
- Kellner, B.
2010 "Self-Awareness (*svasaṃvedana*) in Dignāga's *Pramāṇasamuccaya* and *-vṛtti*: A Close Reading", Special issue, *Journal of Indian Philosophy*, 38, 3, 203–231.
- Kellner, B. *et alii*
2010 "On Buddhist Theories of Self-Awareness (*svasaṃvedana*) — Reception and Critique (June 2010)", Special issue, *Journal of Indian Philosophy*, 38, 3, 203–378.
- Klein, A. C.
1985 "Direct Perception (*Pratyakṣa*) in dGe-lugs-pa Interpretations of Sautrāntika", *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 8, 1, 49–82.
- Levine, J.
1983 "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 354–361.
- MacKenzie, M. D.
2015 "Self-Awareness, Intentionality, and Perception in Coseru's Perceiving Reality", *Journal of Consciousness Studies*, 22, 9–10, 39–45.
2017 "Luminous Mind: Self-Luminosity vs. Other-Luminosity in Indian Philosophy of Mind" in J. Tuske (ed.), *Indian Epistemology and Metaphysics*, London, 335–354.

- Matilal, B. K.
1986 *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford.
- Mills, E.
2009 “From Comparative to Cross-Cultural Philosophy” in S. A. Mattice, G. Ashton and J. P. Kimber (eds.), *Comparative Philosophy Today and Tomorrow: Proceedings from the 2007 Uehiro CrossCurrents Philosophy Conference*, Newcastle upon Tyne, 120–128.
- Pasqualotto, G.
2005 “Dalla prospettiva della filosofia comparata all’orizzonte della filosofia interculturale”, *Simplegadi. Rivista di filosofia interculturale*, 26, 3–27.
- Perdue, D. E.
1992 *Debate in Tibetan Buddhism*, Boston.
- Siderits, M., E. Thompson E. e D. Zahavi
2011 (eds.), *Self, No Self?*, New York.
- Thiel, U.
2011 *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford.
- Van Gulick, R.
2004 “Higher-Order Global States (HOGS): An Alternative Higher-Order Model of Consciousness” in R. Gennaro (ed.) *Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology*, Amsterdam, 67–92.
- Williams, P.
1998 *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defense*, Richmond.
- Yao, Z.
2005 *The Buddhist Theory of Self-Cognition*, Abingdon.
- Yiannopoulos, A.
2012 “Luminosity: Reflexive Awareness in Ratnākaraśānti’s *Pith Instructions for the Ornament of the Middle Way*”, Master’s Thesis, Kathmandu.
- Zahavi, D.
1999 *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Evanston.
2005 *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge-London.
in stampa “Consciousness and (Minimal) Selfhood: Getting Clearer on Form-ness and Mineness” in U. Kriegel (ed.), *The Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness*, Oxford.

*Profiling Tibetan Diasporic Cinema
from a Gender Perspective*

MARA MATTA

ABSTRACT

This article preliminarily discusses Tibetan films made in exile, which challenge the popular idea of Tibet as a *holy (men's) land*, mostly populated by monks, where women are marginal characters, often victimized and with little agency. If cinema by Tibetan filmmakers inside Tibet has been so far extremely parsimonious in its display of female characters on screen, Tibetan films made in exile have often casted Tibetan women in important roles, together with other male counterparts, or even in leading roles. While there is a long way to go before we could speak of a Tibetan women cinema or a feminist cinema by Tibetan women, the efforts at highlighting not simply the plights faced by Tibetan women in exile but also their thoughts and actions as desiring subjects have given rise to an interesting cinema, which slowly but steadily is carving a niche for addressing issues and concerns that go beyond the diasporic condition of being a Tibetan refugee. Addressing the issue of visual representation of Tibetan women from a gender perspective, this article contributes to shed some light on the ways Tibetan filmmakers are trying to create a political space for women to become agents of their future and to reclaim

a voice beyond the stereotypes and the mystifications which engulf the idea of Tibet.

I. INTRODUCTION

In the last fifteen years, the medium of cinema and the film-making practices by Tibetans in exile have grown at a steady and exponential rate, with many excellent films being showcased in international film festivals, museums, universities, and art venues. The fact that Tibet-related film festivals are increasingly being organized around the world, and meeting with great success, points at a concomitant development in the nurturing of cinema culture among Tibetans in exile: the (now fulfilled) necessity of exposure to world cinema and the importance of developing a steady and fruitful communication and collaboration with filmmakers around the globe. While striving for a distinctively *Tibetan* style, cinema is also acknowledged as a *global* medium capable of crossing linguistic and geopolitical boundaries. Hence, the screen can be a suitable space to be exploited as a tool of advocacy, but also as a site of experimentation. In this sense, Tibetan cinema has become one of the most relevant instruments of memory preserving and history writing, and a way of articulating future aspirations. Young Tibetans, working in the path of more established filmmakers and other fellow cinema practitioners around the world, use cinema to voice their dreams and talk about their desire for change. Tibetan films produced in Europe, for instance, appear concerned with the life of Tibetan young refugees as political and economic migrants struggling to make ends meet.

The new Tibetan films, while rooted in their distinctive ethos, are now looking at love and betrayal, at sexuality and gender, at life in the fortress of Europe and other global themes that do not contradict the rising of a distinctive Tibetan cinema but rather contribute to the making of it as another instance of the complicated transnational, diasporic, accented ones. If historiography, as Alun Munslow has claimed,¹ is always “invented, directed and produced as any film”, the social practice of imagination² exercised by

¹ Munslow 2007, 67.

² Appadurai 1996.

Tibetans in their cinematic productions aims at inventing new scenarios where recasting Tibetan processes of history and identity construction in their complexity and even contradictory nature.

Hence the filmmaker, seen as a social and cultural historian, employs the narrative devices at his/her disposal and operates “many (and similar) narrative choices as any historian does”.³ In so doing, filmmaking practices, both in their feature and documentary genres of diegetic narration, sustain a process of *historiophoty*⁴ that provides many insights not just in re-apprehending the past as ‘real’ history, but also in recasting the present as a dimension of potentiality for imagining a future beyond the limits of diasporic settings and exilic alienated spaces.

The Tibetan filmmakers working in the interstitial spaces of diaspora, as Naficy⁵ would say, are authors rooted in their indigeneity who use their imagination and the media as social and authorial practices of history-making and meaning-making. Their work is that of “‘fictively’ constructing the most likely meaning of the ‘story’ that the historian assumes exists in that set of events”.⁶

Hence, this authorial act of imagination, although based on factual data, notwithstanding implies the resorting to fictional strategies that help sustain the narrative. Considered in this theoretical frame, Tibetan diasporic filmmaking practices, multi-vocal and multi-perspectival, engage the spectator in this continuous negotiation between historical facticity and fictive reality, to unpack the multi-layered and ever-complex dimension of being a ‘nomadic subject’ caught in the interstices of globalized modes of living and shifting wor(l)ds.

Looking at Tibetan diasporic films as unique jigsaw tassels that aim at further complicating the idea of Tibet and rejecting the simplistic representations of its culture and its people often conveyed through the lenses of mystified and stereotyped images circulated in Western and/or Chinese media, I conceive of Tibetan cinematic narratives as ever-plural forms of languages and aesthe-

³ Munslow 2007, 67.

⁴ White 1988.

⁵ Naficy 2001.

⁶ Munslow 2015, 33.

tics, which offer the possibility not just of creating viable bridges between memories of the past and hopes for the future, but also connections between obsolete — and rather homogenized — dreams of a ‘lost utopia’ called Tibet and the more complex, sometimes dystopic, but always dynamic identity constructions of Tibetan lives around the world. In this paper, I look at Tibetan diasporic cinema from the lenses of transnational feminist studies and try to offer a reading of two films — *Karma* by Tsering Rithar Sherpa (Nepal 2007) and *Café Royal* by Tenzin Dase (Paris 2016) — to discuss the way Tibetan filmmakers are striving to debunk the obsolete image of Tibet as a *holy (men’s) land* and to offer new visions and innovative interpretations of life in exile for Tibetan women.

II. TIBETAN CINEMA IN EXILE AND TRANSNATIONAL FILM-MAKING PRACTICES: FEMALE CHARACTERS, MALE FILMMAKERS, GLOBAL SPECTATORS

In 2004, when I arrived in Dharamsala to pursue further research among the Tibetans living in McLeod Gunj, the site of the Tibetan Government in Exile (TGiE), I was quite fortunate to come across not just one major feature film project in the pre-production phase of its making, but two. The year 2004 marked a watershed in the history of Tibetan diasporic filmmaking, as both Tenzing Sonam (in collaboration with his wife and producer Ritu Sarin) and Pema Dondhup (in collaboration with the community at large) were engaged in finalizing their first feature films. The processes of writing the script, casting the actors and selecting the crew, together with the difficulties of coping with logistic and financial issues, brought to the forefront the challenges of making a full-fledged feature film. These were further complicated by the high expectations of the local community, not last the monks and the religious figures who internationally represented the image of Tibet on the global stage. Moreover, the filmmakers had to overcome a daunting task, that of confronting a plethora of mystified images of Tibet, which had, during the 20th century, dictated the way the country had been internationally imagined and portrayed.⁷

⁷ See, among other publications, Dodin and R  ther 2001 and Brauen 2004.

However, as it was soon to be clear to the few scholars and researchers interested in Tibetan cinematic productions, the films in the making were the work of a committed group of talented authors who saw in cinema and visual media an opportunity for appropriating strategies of narration to present their own, personal and yet also collective, story of exile and diaspora. More than creative writing and historical literature, films seemed to offer the space for telling a different (hi)story — a plurality of different life stories and histories — all of them just pieces of a very complex, ever modifying and unendingly changing jigsaw that never recomposed itself into a unique image of Tibet. If we abide by Wimal Dissanayake’s statement that “[w]hat is interesting about cinema is that it makes available to us semiotized space for the articulation of the global imaginary and its formations within the discursive practices of the local”,⁸ we can see how feature films as a mode of articulation and as a site of enunciation could become an ideal place for Tibetans to inscribe their own idea of Tibet, past and present, and also re-signify it through the refracting lenses of an emic perspective that wished to confront the myth of Tibet, on one side, and make use of it in a more strategic way, on the other.

In their effort at reshuffling that “semiotized space”, which up to the beginning of the 21st century had articulated Tibet as a “geopolitical exotica”,⁹ Tibetan filmmakers began engaging in a difficult and challenging work of debunking stereotypes¹⁰ and remaking imaginaries. They aimed at contradicting some of those forged narratives that derived their ‘truisms’ by colonial chronicles produced during the 19th and 20th centuries, those same narratives that proved conducive to forms of distorted essentialism and otherizing exoticism in the representation of Tibet in the global imaginary. Tibetans were often seen as intrinsically religious people, whose lives were infused by mysticism and ruled by Buddhist values. Their dissenting voices were silenced and the Dalai Lama and other revered religious (mostly male) figures

⁸ Dissanayake 2003: 217.

⁹ Anand 2008.

¹⁰ Matta 2008; 2009.

were elected as the best representatives of the ‘wise and peaceful’ Tibetans, disconnected from history and relegated to a mythical level. While this idea of Tibet as a sacred land and Tibetans as deeply spiritual people is still common even in recent writings on Tibetan culture and its creative outputs,¹¹ the works of Tibetan filmmakers which I proceed to discuss in the next sections of this article will contradict this de-historicized view and provide a more articulated and necessarily uncomplete portrayal of the many Tibet(s) of the historical and cinematic “imagiNation” [*sic*].¹²

The first feature films made by Tibetans in diasporic settings in South Asia offer a perfect point of entrance into those “distressing and dystopian films”¹³ made by “transnational filmmakers” [who] “inhabit a realm of incredible tension and agony”. As for many cases of ‘cinemas of small nations’ in a globalized world, one of the first questions that confronts us is of definition of a *genre*: which kind of cinema is Tibetan Diasporic Cinema? Is this label correct, or at least helpful, in defining filmmaking practices among Tibetans living outside the present geopolitical borders of Tibet? Can we talk of films made by Tibetans living in the diaspora as representative of a Tibetan *common* voice? Is the label ‘Tibetan cinema’ or ‘Tibetan diasporic cinema’ constrictive and biased and in need of being substituted by other more functional labels, such as Tibet-related films or Tibetan transnational cinemas? Shall we pluralize such labels, insisting in talking of *cinemas* rather than cine-

¹¹ See, among others, the recent dissertation by Mona Harnden-Simpson *Forging a Buddhist Cinema: Exploring Buddhism in Cinematic Representations of Tibetan Culture*, Carleton University Ottawa, Ontario (August 23, 2011), where she reclaims “the centrality and multidimensional features of Buddhism” in Tibetan culture, analyzing Tibetan cinematic practices through four films that she chooses as relevant for understanding the nexus between Tibetan cinema and Buddhism: *The Cup* (Phörpa, Khyentse Norbu, India, 1999), *Travellers and Magicians* (Khyentse Norbu, Bhutan, 2005), *Milarepa: Magician, Murderer, Saint* (Neten Chokling, Bhutan, 2006) and *Kundun* (Martin Scorsese, USA, 1997). Ignoring all the recent scholarship on Tibetan literature and cinema, she posits a very selective and limited reading of Tibetan cinema as better articulated through these ‘religious films’, arguing that “a Buddhist ethos forms the core of these films and informs how the language of cinema is used to convey Buddhist themes and principles”.

¹² Virdi 2003.

¹³ Naficy 1994, 9.

ma? How much the nation-state where the actual production of the film takes place inflects such modes of production, and the consequential reception and the distribution of the film? Should we adopt hyphenated tags and talk about Indo-Tibetan films or Nepali-Tibetan films? A film by a young Tibetan refugee in Paris is more ‘exilic’ than a film by an established Tibetan filmmaker born and brought up in India in a privileged family? How do issues of intersectionality — such as class and gender — play along ethnic and religious lines of affiliation? These are all very complex questions that need to be addressed when looking at the development of filmmaking practices among Tibetans living in the diaspora or belonging to the Tibetosphere outside the (still vaguely defined) boundaries of Tibet.¹⁴

I subscribe here to the theoretical frame provided by Naficy, that reckons the existence of a cinema which can be identified by its “accented style”, and yet so undefined and fluid that “encompasses characteristics common to the works of differently situated filmmakers involved in varied decentered social formations and cinematic practices across the globe — all of whom are presumed to share the fact of displacement and deterritorialization.”¹⁵

Moreover, following the yet to be exhausted debates which have been triggered by the use of terms like “transnational cinema” and “transnational filmmaking”, we must constantly remind ourselves that these labels are contested and contestable and that a Tibetan filmmaker may fall into various categories according to the film she/he authors, the conditions of the film’s production and distribution, the site of film-making and the place where the film is released and marketed. The labels may reveal themselves as functional, but also as constraining — or even misleading — if taken for granted without looking at the contextual networks that shaped them. As Mette Hjort¹⁶ has proposed when discussing the danger of clubbing together different films and filmmaking practices (even by authors belonging to the same community), it is

¹⁴ Similar questions could and should be raised when discussing filmmaking practices in Tibet. However, these issues are beyond the scope of the present article and will be discussed in another forthcoming publication.

¹⁵ Naficy 2001, 21.

¹⁶ Hjort 2009.

always necessary to differentiate and avoid trusting the supposedly 'virtuous' capacity of tags like "transnational" to overcome the constraining of the national-international bipolar dichotomy that so much disturbs/disrupts the postcolonial condition of diasporic authors. Differentiating between a plethora of transnational modes of film production and consumption, Hjort has suggested various typologies of transnational cinemas, which come into the following categories: "epiphanic transnationalism, affinitive transnationalism, milieu-building transnationalism, opportunistic transnationalism, cosmopolitan transnationalism, globalizing transnationalism, auteurist transnationalism, modernizing transnationalism, and experimental transnationalism".¹⁷ As she has further explained: "These are all terms of art, coined with the intent of signaling the underlying orientations of various cinematic transnationalisms".¹⁸ The use of the plural also resonates with the idea of multiple "minor transnationalisms"¹⁹ in the performance of cultures that guarantee such performances "without necessary mediation by the center",²⁰ especially when there is no clear centre of reference and the filmmakers operate outside the studio system and beyond the borders of their (real or imagined) nation-state.

Asking ourselves if we should categorize Tibetan diasporic films as instances of *auteurist* transnationalism or experimental transnationalism, however, helps us little in tracing the history in making of Tibetan cinema in exile. Issues like the language(s) spoken in the film or the accented style adopted by the filmmaker will always fail to fully encompass the multiplicity of voices and the complexity of identity affiliations of the people involved in the production of the film. At one point, perhaps, we should simply acknowledge the fact that it may be not necessary to strive for such definitions and it would be more useful to look at these films as instances of *historiophoty*, as history-writing inflected through the fictional and creative lenses of talented Tibetan authorial subjects, whose identity and subjectivity is slippery and fluid as the genre of the films they make.

¹⁷ *ivi*, 16.

¹⁸ *ibid.*

¹⁹ See Lionnet and Shih 2005, 5.

²⁰ See also Bhaskar 2009, 34–58.

III. KARMA (NEPAL 2007)

The importance of films made by Tibetan filmmakers living in diasporic settings around the world resides in the capacity of the author to renounce a mystical, idealized vision of Tibet in order to open up a space for envisioning the realities, plural and complex, of the lives of Tibetan refugees. Resorting to the social practice of imagination as posited by Arjun Appadurai,²¹ Tibetan filmmakers do not avoid evoking, imagining, or even dreaming of Tibet as their beloved native land, but engage their imagination in a more subtle way: they use it as a powerful tool of social change, as a way to reflect upon and try to understand their complex reality. There is no effort at representing Tibet and its culture as ahistorical, mystical and exclusively religious or spiritual: presenting a rather demystified Tibet, Tibetan filmmakers make use of that *magic mirror* that is cinema to reflect and reinvent their own reality. Cinema offers them a liminal space where to experiment with their own “accented style”, using the screen as a platform to reconcile Tibetan ‘traditional’ values and practices with the necessity of a life as a refugee, constantly lost in transitional modes of being and living and forced to engage in remaking what James Clifford called “local futures”:

[W]henver marginal peoples come into a historical or ethnographic space that has been defined by the Western imagination, [...] their distinctive histories quickly vanish. Swept up in a destiny dominated by the capitalist West and by various technologically advanced socialisms, these suddenly <backward> peoples no longer invent local futures. What is different about them remains tied to traditional pasts, inherited structures that either resist or yield to the new but cannot produce it.²²

Rather than abiding to the perceived constraints of traditional customs and rituals, diaspora sets and cinema practices offer that ‘semioticized space’ that can help creating real and virtual “local futures”. This was one of the aims of the film *Karma* (2007) by Nepal based filmmaker Tsering Rithar Sherpa.

Written by Kesang Tsetan, a Tibetan writer, journalist and outstanding documentarist, based in Kathmandu, *Karma* is a film that

²¹ Appadurai 1996.

²² Clifford 1988, 5.

challenges many views on Tibet, starting from its rather partial and biased image of a country mostly inhabited by monks.

Choosing a female character (of a Buddhist nun as that!) as the main protagonist of the story, Kesang and Tsering — who had previously collaborated to the realization of Nepal-related films — narrate the lives of a group of Buddhist nuns who must face the material imperatives of life and travel to the dark lanes of Kathmandu, to discover that compassion and beauty can be found even in the most sordid corners of the *samsaric* world. The film, mostly for insufficient funding, never truly finished its post-production stage and was released as a slightly unpolished film, failing to capture the attention of the audience and of the film critics as it deserved. However, from the point of view of the history of Tibet and of Tibetan diasporic cinema, is a crucial step and it should be analyzed in this perspective, as an effort at debunking the mystical vision of Tibet through the witty and very engaging characters of two young nuns in search of the ‘truth of life’ beyond the safe premises of their nunnery. Faced with the dystopic modernity of the city and the tragic destiny of many girls and women in South Asia who are sold into prostitution and forced to a life of destitution, the protagonist and her friend are confronted with the gritty reality of money-lending, trafficking and violence in a deeply corrupted world. Through their journey to the city of Kathmandu and back to the idyllic nunnery up in the pristine mountains, the film appears to offer a double criticism: first, against the exploitation and the degeneration of the modern world, epitomized by the capital city of Nepal with its alluring opportunities but also fraught with perils; second, against the lack of activist engagement by Tibetan monks and nuns, who live in Nepal but appears to do little in terms of contributing to the eradication of social evils such as girls’ trafficking and women’s sexual exploitation. Using cinema as an exercise in imagination, Tsering Rithar makes of this film a tool of advocacy, a way of reclaiming a form of agency in the interstitial spaces of modernity, a devise to come to terms with the realities and conflicting identities of exiled and displaced people, and the world around them.

As Wimal Dissanayake has pointed out, “[t]he deeper currents inflecting the commercial cinematic discourse [...] have to be understood in terms of the dynamics of cultural moderniza-

tion”.²³ Looking at the ways modernization “reshapes our understanding of self and society, time and space, past and present in culturally specific ways,”²⁴ Dissanayake comes to the conclusion that modernity “engages tradition at different levels of apprehension, promoting revaluations and urging relocations of tradition.

Cultures are, of course, not timeless entities but products of history, politics, and geography. They are sites in which meanings relevant to everyday life are constantly made, unmade and remade”.²⁵

Surfing such scenarios of “modernity” and “globalization”, Tibetan filmmakers like Tsering Rithar Sherpa are addressing important and overlooked issues and are contributing to the making of an engaged cinema beyond the ethnic lenses, since he has now established himself as a director and producer of successful films in Nepali language. Proving the limits of those labels discussed at the beginning of this article, Tsering Rithar, like Kesang Tsetan and many other filmmakers of Tibetan ethnicity born in exile, could refuse the tag of ‘Tibetan filmmaker’ and prefer a more fluid and less constraining identity, which would allow them to *simply* be filmmakers and authors on the global stage without being turned into spokespersons of an ‘imagined community’. For those people who feel trapped into the net of transitional and transnational identities, cinema represents a new cultural and political language, a liminoid semiosphere of visionary potential, where meanings must be constantly renegotiated. As Michael Shapiro states:

The voices of displaced people, who are no longer able to enjoy the intimacies of former attachments, sing a different tune rather than amplifying ‘the noise of the state’. Those who convey these voices seek to overcome the silence to which they have been consigned by state-form explanations.²⁶

Tibetan filmic texts and Tibetan cinematic languages may be conceived in this frame, as a space where it is possible to overcome the silence to which refugees and exiles are often consigned by the nation-states, both that which has expelled them and that which

²³ Dissanayake 2003, 204.

²⁴ *ibid.*

²⁵ *ibid.*

²⁶ Shapiro 2004, 45.

has, willingly or unwillingly, accommodated them. This is also relevant to understand the situated point of enunciation of every single filmmaker, independently from ethnicity and other variables of belonging.

Confronted with the dilution of any sense of belonging and perhaps more keen to let go of that *Tibetan specialness*²⁷ in order to swim more freely in the sea of globalization and modernization, the loss of a strong sense of rootedness has made of many young Tibetans a heterogeneous group which may share more commonalities with other distressed refugees around the globe, on one side, and with other young people engaged in a painstaking process of subjectivity-construction, on the other. Being in Paris or in Seoul, the nostalgia for a lost future and the hope to recover some of it through the enactment of forms of ‘vernacular modernisms’ are the preferred paths chosen by some of them. Cinema practices offer Tibetan youth a way of addressing their refugee status, of re-writing and re-wiring their histories, and of presenting a more personal, and somehow more universal and human, image of Tibet in the contemporary world.

IV. TIBETAN WOMEN FILMMAKERS AND TRANSNATIONAL FEMINIST PRACTICES: TOWARDS THE CREATION OF MORE COMPLEX TIBETAN CINEMATIC AESTHETICS

Perhaps because of the generational gap, the different site of upbringing and the unfolding tragedy of refugees in Europe — all variables that deeply influence the ideological stances and the aesthetic choices that Tibetan filmmakers are presently making — the filmmakers coming out of the “interstitial spaces” of diaspora communities in Paris, London or Zurich are engaging in the production of low-budget films that look at experimental and vanguard cinemas as a model. Whether the Tibetan filmmakers in the USA make films that maintain a close link with Hollywood modes of production, with a visual style reflecting mainstream visual aesthetics, the young Tibetans in Europe are exposed to a plethora of schools of cinema and aesthetics and appear less influenced by essentialist and mystified representations of their

²⁷ Barnett 2001.

‘culture’ (although this is debatable and needs to be carefully and critically investigated).

Left free to experiment with the possibility of film-making as a language of self-reflexivity, productions like *Royal Café* (2016) by Paris-based fashion designer and filmmaker Tenzin Dasel (directed in collaboration with Remi Caritey) is a truly refreshing and inspirational film that brings up complex themes such as domestic violence in a Tibetan family, the disenfranchised lives of young Tibetans working as cheap labor in Europe, the search for independence and fulfillment by Tibetan women who refuse to abide to the ‘rules of the house’, and many other pressing topics related not just to identity and belonging, but also to gender-performance and the dystopic lives of refugees in Paris. The film casts as main characters a group of Tibetan characters who, as the official website claims, are “far from the usual Tibetan stereotypes and reveals them as simply men and women all marked by their own desires, disappointments and loneliness”. Tenzin Dasel is a young woman trained in the fashion business: she constantly experiences the difficulties of being a genderized diasporic subject in Europe, with the double constraints that come both from inside and outside the ‘community’. When working to the making of her first short film, as she herself revealed during an informal interview in Paris in July 2018, she was often exposed to the patriarchal mentality of many Tibetan conservatives who see as illogical, even rebellious, her efforts at entering the filmmaking world. She was repeatedly reminded of women’s ‘traditional place’ in Tibetan society and asked to refrain from pushing the boundaries of what is legitimate. When Dasel worked on her second project, the middle feature *Royal Café*, which is set in an area of Paris highly populated by Srilankan migrants, Tamil and Tibetan refugees, she had to fight against the attitude and the skeptical stances of friends and family.

The film, as it is often the case with films which strategically display the female gaze and pursue a feminist agenda, is partly autobiographical and partly inflected by a deep self-reflexivity. “[S]elf-reflexive exposure to the filmmaking process, such as uncovering the shooting procedure or revealing the camera or the director, displays to the audience how cinema as an ideological and mechanical apparatus turns history into textual production or reproduction”, writes Shuqin Cui in her introduction to *Women*

*Through the Lens.*²⁸ Although her book is fully dedicated to women representation in Chinese cinema, her considerations regarding the issue of gender and nation in Chinese films echoes similar critical voices in the field of transnational feminist studies and women's cinema.

The exposing of cinema as an ideological apparatus and the way Dasel shows the main character in her film — a sort of alter-ego — going to the eatery called Café Royal and trying to convince young Tibetans to take part in the shooting of a realistic film which would reveal the 'truth' about Tibetans lives in exile and expose the frustrations and the desires of young men and women caught up in the chains of history, is a skillful device to tell multiple stories and framing them as distinctive narrations of a unique narrative of loss of hope in Fortress Europe.

The person who supports her the most is a homosexual friend who offers himself as a good character for her film. However, ironically and realistically, she turns him down saying that his personal life history is too subversive and it is not time for a homosexual story. Drunkards, undocumented migrants, girls with average dreams of love and success, single women who refuse to bend to their mother's wishes to see them married with the good Tibetan guy (who, ultimately, is not good at all) are all tropes that the film skillfully brings to the audience. The spectator is forced to come to terms with unrealistic ideas of Tibetans and Tibetan culture and to gaze at the narrated stories and at the submerged histories.

Ultimately, Tibetans in this important film are not embedded in idealized characters with a mission of rescuing memory and fueling hope, but rather come across as simple human beings engaged in individual and personal life struggles. The elusiveness of a *unique* sense of identity and the tensions and differences experienced by the film's characters lead us to include this authorial work in Naficy's "accented cinema", as "[these] films [...] encode [...] tensions and differences, [but] they are not neatly resolved by familiar narratives and generic schemas [...]."²⁹ At the same time, the film showcases "[m]ultiple belonging linked to ethnicity and various

²⁸ Cui 2003, xxiii.

²⁹ Naficy 2001, 10.

trajectories of migration” and it poses itself as a “medium capable of strengthening certain social imaginaries”.³⁰ The filmmaker becomes a cosmopolitan auteur with a privileged access to various locations, not just the exilic community she belongs to.

This further complicates the debate of the imagining of Tibet and opens opportunities for new images of Tibetans, perhaps tinted by a gender lens.

V. CONCLUSION

It is films like *Karma* by Tsering Rithar Sherpa and *Royal Café* by Tenzin Dase that enrich the scenario and enhance the writing of the history in making of Tibetan cinema in the diaspora. While the TGiE, in collaboration with its art institute of TIPA and other governmental institutions, is beginning to release its own film productions to tackle issues like physical and mental health, public order and the promotion of traditional Tibetan values,³¹ a growing number of Tibetan diasporic, independent film production houses, partly sustained by the easy access to digital media, are concurring in producing a more hybrid and less homogenized Tibetan mediascape. From documentaries on Miss Tibet in India to short videos on the first Tibetan transgender Mariko, from Bollywood-styled love stories to narrations of simple life in a Tibetan school, there is a mushrooming of films which showcase a growing interest in the use of cinema and its potentiality to bring out a less stereotyped, polyphonic — somehow even cacophonous — voice of Tibet(s).

As Faye Ginsburg has posited when addressing the question of indigenous media as “an alternative model of grounded and

³⁰ Hjort 2009, 20.

³¹ One of these films, *Kyema*, has been recently released in Dharamsala. As a review of the film states:

“*Kyema — The Agony of Wrong Path*” is an interesting Tibetan film about tuberculosis infection, protection, treatment and substance abuses among young Tibetans. The film is produced by Dharamsala based Tibetan Exile Govt.’s Department of Health in association with the Tibetan Institute of Performing Arts. It is directed by debutant filmmaker Samten Dhondup, a respectable arts instructor at TIPA”.

See Tashi Wangchuk “Kyema” — A Film Review. Phayul (January 23, 2012) Available: <<http://www.phayul.com/mobile/?page=view&c=8&id=30732>>.

increasingly global interconnectedness created by indigenous people about their own lives and cultures”,³² we could also start looking at Tibetan diasporic cinema practices as the development of a form of indigenous media that are both rooted in Tibetan ethos but also *glocally* interconnected with their sites of enunciation and production. Tibetan films made in exile have begun casting Tibetan women in important roles, as central characters together with other male counterparts, or even in leading roles. While there is a long way to go before we could speak of a Tibetan women cinema or a feminist cinema by Tibetan women, the efforts at highlighting not simply the plights faced by Tibetan women in exile, but also their thoughts and actions as desiring subjects, have given rise to an interesting cinema that slowly but steadily is carving a niche for addressing issues and concerns that go beyond the diasporic condition of being a Tibetan refugee. These films are contributing to create a political space for women to become agents of their future and to reclaim a voice beyond the stereotypes and the mystifications which still engulf the idea of Tibet.

Bibliography

- Anand, D.
2000 “(Re)imagining nationalism: Identity and representation in the Tibetan diaspora of South Asia,” *Contemporary South Asia*, Vol. 9, No. 3, pp. 271–287.
2008 *Geopolitical Exotica. Tibet in Western Imagination*, Minneapolis.
- Andrew, D.
2004 "An Atlas of World Cinema," *Framework: The Journal of Cinema and Media*, Vol. 45, No. 2, Article 2. Available at: <http://digitalcommons.wayne.edu/framework/vol45/iss2/2>.
- Appadurai, A.
1996 *Modernity at large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis.
- Barnett, R.
2001 “Violated Specialness”: Western Political Representations of Tibet in Thierry Dodin and Heinz Raether (eds.), *Imagining Tibet — Perceptions, Projections, and Fantasies*, Boston, pp. 269–316.

³² Ginsburg 2008, 304.

- Bhoil, S.
2013a "Of exile and writing: An interview with the Tibetan poet Tsering Wangmo Dhompa," *Journal of Postcolonial Writing*, Vol. 49, No. 1, pp. 40–46.
2013b "De/Re/Mystification of Tibet in The Mandala of Sherlock Holmes," *South Asian Review*, Vol. 34, No. 2, pp. 91–109.
2015 "The Challenge of Exile and Writing: In Conversation with the Tibetan English Novelist Thubten Samphel," *Interventions: international journal of postcolonial studies* Vol. 17, No. 5, pp. 759–768.
- Brauen, M.
2004 *Dreamworld Tibet: Western Illusions*, Bangkok-Hong Kong.
- Buffetrille, K. and F. Robin
2012 (eds.), "Tibet is burning — Self-Immolation: Ritual or Political Protest?," *Revue d'Etudes Tibétaines*, No. 25 (Dic. 2012). Collection of articles available online at: http://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/ret/pdf/ret_25.pdf.
- Clifford, J.
1988 *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge.
- Dissanayake, W.
2003 "Rethinking Indian cinema: towards newer frames of understanding" in W. Dissanayake and A. Guneratne (eds). *Rethinking Third Cinema*, New York–London, pp. 202–225.
- Dodin, T. and H. R  ther
2001 *Imagining Tibet. Perceptions, Projections, and Fantasies*, Boston.
- Falcone, J. and T. Wangchuk
2008 "'We're Not Home': Tibetan Refugees in India in the Twenty-First Century," *India Review*, Vol. 7, No. 3, pp. 164–199.
- Ginsburg, F.
2008 "Rethinking the Digital Age" in Wilson, Pamela & Michelle Stewart (eds), *Global Indigenous Media: Cultures, Poetics and Politics*, Durham–London, pp. 287–305.
- Harnden-Simpson, M.
2011 *Forging a Buddhist Cinema: Exploring Buddhism in Cinematic Representations of Tibetan Culture*, Carleton University Ottawa, Ontario (Ma Thesis).
- Higbee, W. and Song Hwee Lim
2010 "Concepts of transnational cinema: towards a critical transnationalism in film studies," *Transnational Cinemas*, Vol. 1 No. 1, pp. 7–21.

- Hjort, M.
2009 "On the plurality of cinematic transnationalism" in N. Ďurovičová and K. Newman (2009), *World Cinemas, Transnational Perspectives*, New York-London, pp. 12–33.
- Houston, S. and Richard Wright
2010 "Making and remaking Tibetan diasporic identities," *Social & Cultural Geography*, Vol. 4, No. 2 (original paper: 2003; published online: 2010), pp. 217–232.
- Klieger, C.
1997 "Shangri-La and Hyperreality" in F. Korom (ed.), *Tibetan culture in the diaspora*. Papers presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibet Studies, Graz 1995 (pp. 59–68), Wien.
2002 *Tibet, Self, and the Tibetan Diaspora: Voices of Difference. PIATS 2000: Tibetan Studies. Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, Leiden 2000 (Vol. 8), Groupe de Boeck.
- Korom, F.J.
1997a (ed.), *Constructing Tibetan Culture: Contemporary Perspectives*, Quebec.
1997b (ed.), *Tibetan Culture in the Diaspora*, Vienna.
- Lau, T.
2010 "The Hindi Film's Romance and Tibetan Notions of Harmony: Emotional Attachments and Personal Identity in the Tibetan Diaspora in India," *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 36, No. 6, pp. 967–987.
- Lionnet, F. and Shu-mei Shih
2005 "Introduction: Thinking through the Minor, Transnationally," Lionnet and Shih (eds.), *Minor Transnationalism*, Durham, NC, pp. 1–26.
- Loshitzky, Y.
2010 (ed.), *Screening Strangers: Migration and Diaspora in Contemporary European Cinema*, Bloomington.
- Matta, M.
2008 "Rebel with a Cause: Debunking the Mythical Mystical Tibet," *IIAS Newsletter*, No. 47 (Spring), p. 32.
2009 "Liminal Gazes: Reflections on Tibetan Diasporic Cinema" in Matta, M. and Donati, V. (eds.), *Tibetan Arts in Transition*, Rome, pp. 25–37.
- McConnell, Fiona
2013 "Citizens and Refugees: Constructing and Negotiating Tibetan Identities in Exile," *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 103, no. 4, pp. 967–983.

- Morcom, A.
2009 "Bollywood, Tibet, and the Spatial and Temporal Dimensions of Global Modernity," *Studies in South Asian Film & Media*, Vol. 1, No. 1, pp. 145–172.
- Munslow, A.
2007 *Narrative and History*, Houndmills.
2015 "Fiction, Imagination and the Fictive. The Literary Aesthetics of Historiography" in Alexander Lyon Macfie (ed.), *The Fiction of History*, London–New York, pp. 31–39.
- Murakami, H.
2002 *Sputnik Sweetheart* (trans. P. Gabriel), New York.
- Naficy, H.
1994 "Phobic Spaces and Liminal Panics: Independent Transnational Film Genre," *East-West Film Journal*, Vol. 8, No. 2 (July 1994), pp. 1–30.
1999 (ed.), *Home, Exile, Homeland: Film, Media, and the Politics of Place*, London–New York.
2001 *An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filmmaking*. Princeton–Oxford.
- Newman, K.
2009 "Notes on transnational film theory: decentered subjectivity, decentered capitalism" in N. Ďurovičová and K. Newman (2009). *World Cinemas, Transnational Perspectives*. New York–London, pp. 3–11.
- Nowak, M.
1984 *Tibetan Refugees: Youth and the New Generation of Meaning*, New Brunswick.
- Rajgopal, R. S.
2003 "The Politics of Location: Ethnic Identity and Cultural Conflict in the Cinema of the South Asian Diaspora," *Journal of Communication Inquiry* 27, pp. 49–66.
- Rosenstone, R.
1988 "History in images/History in words: Reflections on the possibility of really putting history onto film," *The American Historical Review*, Vol. 93, No. 5. (Dec., 1988), pp. 1173–1185.
1995 *Visions of the Past: The Challenge of Film to Our Idea of History*. Cambridge.
2017 *History on Film. Film on History*, London.
- Samphel, T.
2007a "Bollywood, Hollywood in Dollywood," *Tibet Writes*, [Online at: <<http://www.tibetwrites.org/?Bollywood-Hollywood-in-Dollywood>> (accessed 20 June 2017)].

- 2007b "Virtual Tibet: The Media," *Tibet Writes*, [Online at: <https://archive.is/uSOv#selection-61.0-75.15> (accessed 20 June 2017)].
- Sarkar, B.
2009 "Tracking "global media" in the outposts of globalization" in N. Ďurovičová and K. Newman (2009). *World Cinemas, Transnational Perspectives*, New York–London, pp. 34–58.
- Seidel, M.
1986 *Exile and the Narrative Imagination*, New Haven–London.
- Shakya, T.
2012 "Self-Immolation, the Changing Language of Protest in Tibet," *Revue d'Etudes Tibétaines*, no. 25, Décembre 2012, pp. 19–39.
- Shapiro, M. J.
2004 *Methods and Nations: Cultural Governance and the Indigenous Subject*, London–New York.
- Shaw, Deborah
2013 "Deconstructing and Reconstructing 'Transnational Cinema'," *Contemporary Hispanic Cinema*, pp. 47–65.
- Sonam, T.
2001 "A Stranger in My Native Land," *Civil Lines* (8/2001). Available on the official website of Whitecrane film productions at: <http://whitecranefilms.com/writing/a-stranger-in-my-native-land/>.
- Venturino, S. J.
1997 "Reading negotiations in the Tibetan diaspora," *Constructing Tibetan Culture: Contemporary Perspectives*, pp. 98–121.
2004 "Where is Tibet in world literature?," *World Literature Today*, Vol. 78, No. 1, pp. 51–56.
2008 "Placing Tibetan Fiction in a World of Literary Studies: Jamyang Norbu's The Mandala of Sherlock Holmes" in Hartley, L. R., & Schiaffini-Vedani, P. (eds.), *Modern Tibetan literature and social change*, Durham, pp. 301–326.
- Virdi, J.
2003 *The Cinematic ImagiNation [sic]: Indian Popular Films as Social History*. Rutgers University Press.
- Yeh, E. T.
2007 "Exile meets homeland: politics, performance, and authenticity in the Tibetan diaspora," *Environment and Planning D*, 25(4), 648–667.
- White, H.
1988 "Historiography and Historiophoty," *The American Historical Review*, vol. 93, no. 5, 1988, pp. 1193–1199.

*Alcune considerazioni sulle origini
del “Libro tibetano dei morti”*

GIACOMELLA OROFINO

*La gloria di colui che tutto move
per l'universo penetra, e risplende
in una parte più e meno altrove.
Nel ciel che più de la sua luce prende
fu' io, e vidi cose che ridire
né sa né può chi di là su discende.
(Dante, Paradiso, I. 1–6)*

ABSTRACT

Although among the old Tibetan documents from Dun Huang there are several texts dealing with death and the afterlife, the *antarābhava* or *bar do* doctrine arose in Tibet as specific tantric innovation which developed in the eleventh century, during a period in which Tibetans produced a great amount of new esoteric tantric literature, related in a way or the other, to the last phase of Buddhism in India. In the *tantra* treatises such as the *Guhyasamājatantra*, and the *Kālacakratantra* which acquired great importance in the Tibetan Gsar ma traditions, as well as in the *Guhyagarbhatantra*, that is one of the most authoritative source of the Rnying ma pa tradition, and in the Ati yoga section of the *Rnying ma rgyud bcu bdun* collection, we can detect the background theories informing the fascinating and multifarious Tibetan later literature on death.

Il *Bar do thos sgröl chen mo* è il testo religioso tibetano più noto in Occidente. Da quando fu pubblicato per la prima volta in inglese nel 1919 da Kazi Dawa Samdup e dall'antropologo inglese Walter Yeling Evans-Wentz con il titolo "Il libro tibetano dei morti", è annoverato tra i grandi classici delle religioni del mondo ed è stato tradotto ormai innumerevoli volte, nella maggior parte delle lingue contemporanee dell'Occidente e dell'Oriente.

In questo mio contributo vorrei fare qualche breve osservazione sulle sue origini e in particolare su alcuni aspetti teorici che emergono da questo trattato e da altri testi esoterici sulla morte che apparvero in Tibet tra l'XI e il XIII secolo. Questo periodo fu caratterizzato da un rinascimento religioso che gli storici tibetani definirono come "epoca della luce" (*sgron ma'i bskal pa*) perché direttamente successiva all'"epoca buia del caos" (*mun pa'i skal pa*), o "periodo della frammentazione" (*sil pa'i dus*), che avvenne con il crollo dell'impero tibetano. La critica contemporanea ha comunque messo in evidenza quanto questo periodo di caos politico, in cui emersero varie egemonie locali, sia stato denso di fermenti religiosi e di contatti culturali che si maturarono in seguito, dando forma alle dottrine delle scuole religiose successive.¹ In questo contesto storico, così complesso e variegato, si assiste alla formazione di una letteratura tibetana sulla morte di grande interesse.

Come è ben noto, il *Bardo thos sgröl chen mo* appartiene alla più ampia raccolta del *Kar gling zhi khro*, una collezione di *gter ma*, molto complessa e stratificata, attribuita a Kar ma gling pa (1326–1386) e consiste in una serie di testi funebri che hanno una loro linea di trasmissione ben distinta. Infatti è necessario sottolineare che i vari testi del ciclo letterario del *Kar gling zhi khro* ebbero molteplici linee di trasmissione e furono paralleli ad altre tradizioni testuali molto simili, come quelle di Ratna gling pa (1403–1479) e di Padma gling pa (1450–1521) che si svilupparono in diversi monasteri del Tibet, dando forma a numerose tradizioni locali. In ogni caso, il ciclo del *Kar gling zhi khro* fu sistematizzato e standardizzato definitivamente nel XVII secolo da Rig 'dzin Nyi ma Grags

¹ Per un'analisi attenta delle diverse fasi di periodizzazione della storia tibetana si veda Cuevas 2006.

pa (1647–1710). Questa edizione divenne *l’editio princeps* di tutte quelle successive ed è quella sulla quale si sono basate tutte le traduzioni in lingue occidentali a partire dal 1919.²

Sebbene tra gli antichi documenti di Dun huang vi siano molti testi tibetani relativi alla morte e al *post-mortem*,³ le dottrine sul *bar do* (san. *antarābhava*) contemplan specifiche idee tantriche che si svilupparono in Tibet dopo l’XI secolo, in quel periodo in cui i tibetani iniziarono una notevole produzione di testi esoterici connessi, in un modo o nell’altro, con l’ultima fase del tardo buddhismo indiano.

Sia nei trattati indiani, come il *Guhyasamājatantra* e il *Kālacakratantra*, che acquisirono importanza cruciale nelle tradizioni *gsar ma*, sia nel *Guhyagarbhatantra*, che rappresenta una delle fonti più autorevoli della tradizione Rnying ma pa e nella collezione del *Rnying ma rgyud bcu bdun*, possiamo rintracciare le teorie che influenzarono i vari sistemi tibetani più tardi relativi alla morte, dove la presenza della luce assume sempre maggiore importanza.

Un testo estremamente interessante, a questo proposito, è il *Chos drug gi man ngag, L’insegnamento sui sei dharma*, attribuito a Tilopa (988–1069) e preservato, solo in tibetano, nel *bstan ’gyur*.⁴ Secondo il colofone di questo breve testo, i sei *dharma* furono trasmessi a Tilopa da quattro guru: Cāryapa, Nāgārjuna, Lavapa (noto anche come Kambala), e Sukhasiddhi. In particolare, le istruzioni su *antarābhava* e *saṃkrānti* furono trasmesse da Sukhasiddhi, o Subhaginī, in altre fonti identificabile con Sumatī Samantabhadrī, una donna che secondo la tradizione fu contemporanea della consorte di Nāropa, Niguma e discepolo di Virūpa.⁵

Nāropa (†1040) sistematizzò il *Chos drug gi man ngag* nell’insegnamento noto come “I sei yoga di Nāropa” (*Naro chos drug*) nel quale integrò la teoria *vajrayāna* del *trikāya* con la pratica dell’*utpannakrama*. Egli è considerato l’autore di diversi testi relativi a

² Sulla storia delle dottrine del *Bar do thos sgröl* si vedano gli studi di Blezer 1997, Cuevas 2003, Dorje 2006 e Cornu 2009.

³ Cfr. Imaeda, 2007, Imaeda 2010, Kapstein 2010.

⁴ *Chos drug gi man ngag* (**Ṣaḍdharmopadeśa*), D, 2330, Shi 270a–271a. TTP, 4630, (Pu, 134b–135b).

⁵ Roerich, Dge ’dun Chos ’phel 1949, 731; Torricelli, 1993, 186, 6.

questa dottrina, tutti preservati in tibetano, tra i quali menzioniamo il *Chos drug rdo rje'i tshig rkang*,⁶ il *Snyan rgyud rdo rje tshig rkang*⁷ il *Bka'yang dag pa'i tshad ma shes bya ba mkha'gro ma'i man ngag*.⁸

Il *Chos drug gi man ngag* esprime in forma succinta sei insegnamenti esoterici che vale la pena riepilogare in sintesi: *gtum mo* (san. *caṇḍālī*) lo yoga del calore interno; *sgyu lus* (san. *māyākāya*) lo yoga del corpo illusorio; *'od gsal*, (san. *prabhāsvara*) lo yoga della luce chiara; *rmi lam* (san. *svapnadarśana*) lo yoga dello stato di sogno; *bar do* (san. *antarābhava*), lo yoga dello stato intermedio che segue la morte, e lo yoga del trasferimento del principio cosciente *pho ba* (san. *saṃkrānti*)

Tra questi, a proposito dello yoga del *bar do*, leggiamo:

Lo yoga del momento della morte:
 Le facoltà sensoriali e gli elementi si assorbono l'uno nell'altro.
 Il *prāṇa* solare e quello lunare si concentrano nel cuore
 Si manifestano diversi *yogasamādhi*.
 Se la coscienza viene diretta verso l'esterno,
 Sorgono varie visioni, simili alle apparizioni dei sogni.
 Le visioni della morte si manifestano per un periodo di sette volte sette.
 E poi si rinasce.
 In quel momento si mediti sullo yoga delle divinità (*lha'i rnal 'byor*),
 oppure si stia nella dimensione della pura realtà essenziale.
 Infine, quando viene il momento di rinascere,
 lo *yogin* esperto nello yoga delle divinità
 mediti sui fenomeni visionari propri dello yoga delle divinità.
 Così si potrà bloccare il *bar do*.
 Questo è l'insegnamento segreto di Sukhasiddhi.⁹

⁶ *Chos drug rdo rje'i tshig rkang* (**Ṣaḍdharmavajragāthā*), TTP 4633, Pu 142b-144a; Questo testo non è presente nel *bstan 'gyur* di Sde dge. Si confronti la bellissima edizione annotata, manoscritta, in oro, del *gsung 'bum* di 'Gyur med bde chen (1540-1615), vol. 2, 439-448 in TBRC (W2DB16431). Si veda anche Shen Weirong 2005, 217.

⁷ *Snyan rgyud rdo rje tshig rkang* (**Karnatantravajrapada*), D 2338, Shi, 302-304. TTP 4632, (Pu, 140b-142b). Vedi Torricelli, 1998 e Shen Weirong 2005, 216 e infra, ? inserire rimando interno

⁸ *Bka'yang dag pa'i tshad ma shes bya ba mkha'gro ma'i man ngag* (**Ājñāsaṃyākpramāṇa-nāma-dākinīyupadeśa*) D, 2331, Shi 271a-273a, attribuito da Shen Weirong a Nāropa, sulla base della sua sostanziale corrispondenza con il *Grub chen nā ro pa'i gdams ngag chos drug skor gyi bka' dpe tshis su chad pa*, preservato nel *Gdams ngag mdzod*, 7, 89-94. Cfr. Shen Weirong 2005, 218. Si veda anche Torricelli 1997, 259, n.22.

⁹ *Rnal 'byor 'chi ba'i dus kyi tshe | dbang po rnam dang 'byung ba sdud | zla nyi rlung rnam snying gar 'dus | rnal 'byor ting 'dzin sna tshogs 'char | rnam shes phyi rol yul song na | rmi lam yul bzhin sna tshogs snang | bdun bdun dus tshe 'chi snang dang | de nas skye bar 'gyur ba nyid | de tshe lha yi rnal 'byor sgom | yang na de nyid ngang la*

Analizzando questa breve istruzione esoterica, possiamo notare diversi elementi che ritroviamo nella successiva letteratura religiosa tibetana relativa alla morte. Nel momento in cui cessa il respiro, le facoltà sensoriali e gli elementi si assorbono le une negli altri, i *prāṇa* si concentrano al cuore, si sviluppano varie esperienze di *yogasamādhi* e appaiono visioni. L’aspetto visionario acquista qui un’importanza cruciale, al fine di riconoscere la dimensione della realtà ultima e superare la morte. Notiamo che nel testo si fa riferimento a due metodi, uno alternativo all’altro: quello in cui si visualizzano le forme divine, detto *lha’i rnal ’byor* (**devatāyoga*) e quello “privo di forma”, in cui si sta in contemplazione nella dimensione della pura realtà essenziale (*de nyid ngang la gzhang*). In ogni caso, la meditazione sulle forme divine e sui fenomeni visionari viene considerata una pratica yogica efficace per bloccare le future rinascite.

Mi sembra anche molto interessante sottolineare il riferimento al periodo di 7 settimane o 49 giorni, che come è noto ricorre anche nel ciclo letterario del *Kar gling zhi khro*. Il periodo di 7 settimane viene già menzionato in una fonte buddhista del II d. C, l’*Abhidharmamahāvibhāṣa*, e nella letteratura più tarda dell’*Abhidharmakośabhāṣya* e nel *Yogācārabhūmiśāstra*. Da qui si sviluppò nei testi funebri cinesi (*qi qi ji*) sia buddhisti, sia taoisti e in seguito nelle cerimonie funebri giapponesi.

Come è ben noto, il principale discepolo di Nāropa fu Marpa Chos kyi blo gros (1012?–1097). Non conosciamo testi specifici sul *bar do* attribuiti a Marpa, ma in diverse fonti troviamo riferimenti alle pratiche dell’eliminazione del *bar do* attraverso la mente (*bar do blo chod pa*) dove viene fatta una separazione in tre fasi: *gzhi*, *lam*, e *’bras bu*. *Gzhi*, la base, corrisponde alla visione corretta della realtà pura, *lam*, la via, ai metodi per coltivarla e *’bras bu*, il frutto, all’ottenimento del risultato della corretta pratica.

Nei testi del suo discepolo più famoso, Milarepa (1040–1123), troviamo descrizioni di molteplici fasi di *bar do*, essenzialmente tratte dalle istruzioni tramandate attraverso il lignaggio di Nāropa,

gzhang | *de rjes skye la phyogs pa’i tshe* | *mnga’ bdag lha yi rnal ’byor gyis* | *snang srid lha yi rnal ’byor sgom* | *des ni bar do khegs par ’gyur* | *su kha siddhi’u pa de sha’o* || in *Ṣaḍḍharmopadeśa*, D. 2330, Vol. Shi, ff. 270 b.

ricevuto da Marpa. Nel *Bde mchog snyan rgyud kyi lam blo nas gcod pa bar do ngo sprod kyi gdams ngag zab mo*¹⁰ un testo dedicato a Ras chung pa, Milarepa descrive 3 stati di *bar do*¹¹: 1) *lus ldan gzhi'i bar do*; il periodo intermedio di base, in cui si è dotati di corpo fisico 2) *nges shes rtags kyi bar do*, quello dei segni della conoscenza reale e 3) *ngo sprod 'bras bu'i bar do*, quello dell'introduzione diretta.

Con Sgam po pa (1079–1153) troviamo ulteriori sviluppi di queste dottrine. Nel *Rje dwags po lha rje'i gsung dmar khrid gsang chen bardo 'i dmar khrid pho ba dmar khrid zhal gdams*¹² il *bar do* è diviso, ancora una volta, in tre stati, anche se non vi è corrispondenza con quelli menzionati sopra. Qui il primo *bar do* è connesso con il riconoscimento della luce chiara (*'od gsal la ngos bzung ba*), il secondo con il corpo illusorio (*sgyu lus ngos bzung ba*) e il terzo con la chiusura della porta dell'utero (*mngal gyi sgo dgag pa*).

In seguito, l'insegnamento del *Śaddharmopadeśa* suscitò l'interesse di diversi esponenti religiosi. Tra questi si distinsero: Sta lung Thang pa bkra shis dpal (1142–1209), con il suo commento *Dpal naro pa'i chos drug gi khrid yig yid bzhin nor bu*,¹³ Tsong kha pa (1357–1419) che scrisse lo *Zab lam naro'i chos drug gi sgo nas 'khrid pa'i rim pa yid ches gsum ldan*¹⁴ nel quale sviluppò una teoria sul *bar do*, traendo molti elementi dal *Guhyasamājatantra* e dal *Pañca-krama*, e Pad ma dkar po (1527–1592) con il suo importante trattato *Chos drug bsdus pa'i zin bris*.¹⁵

Tutti questi autori commentarono il testo di Tilopa, mettendolo in relazione con le visioni che sorgono durante la pratica dello

¹⁰ In *Rare Dkar-brgyud-pa Texts* 1974, 47–76.

¹¹ *ibidem*, 48.

¹² In *Sgam po pa gsung 'bum*, Vol. 2, 1982, 163–228. Per la parte relativa alle tre fasi del *bar do* si vedano le pp. 198–207. Una traduzione cinese di questo testo è stata ritrovata tra i manoscritti di Khara Khoto, conservati in Russia e pubblicati nel 1999 a Shanghai. Questi manoscritti, estremamente interessanti, sono i primi trattati tantrici tibetani tradotti in cinese e con molta probabilità risalgono al periodo del regno Tangut (1032–1227). Sicuramente precedono la distruzione definitiva di Khara Khoto nel 1374. Si veda Weirong 2005, 187–230.

¹³ Cfr. in *Phyag chen khrid yig* (1973), fols 271–313.

¹⁴ In *Tsong kha gsung 'bum* (1978–1979), vol. Ta, (9) fols 1–70a.

¹⁵ In *Gdams ngag mdzod*, vol. X, pp. 65–89). Si veda anche l'edizione annotata nella collezione bhutanesa *Naro chos drug texts of the 'Brug pa dkar brgyud pa* (1978), pp. 13–154.

ṣaḍaṅgayoga, nella fase meditativa dell’*utpannakrama* dei *tantra* buddhisti. Lo stesso Nāropa, inoltre, è autore di una lunga e dettagliata descrizione dello *ṣaḍaṅgayoga* nel suo importante commento al *Kālacakratantra*, la *Sekoddeśaṭīkā*, pervenuta a noi in sanscrito e in traduzione tibetana.¹⁶

Durante i sei stadi dello *ṣaḍaṅgayoga*, secondo il *Kālacakratantra*, il respiro impuro, frutto del pensiero dicotomico, e causa delle visioni samsariche, viene bloccato. Il *prāna* viene condotto nel canale centrale (*avādhuti*) attraverso particolari tecniche di respirazione. Il risveglio spirituale viene ottenuto grazie all’ascesa del seme nel canale centrale. Quando raggiunge il *cakra* della testa, il seme discende pervadendo il corpo e suscitando quattro stadi di estasi. Alla fine di questo processo lo *yogin* realizza la condizione della saggezza assoluta e il respiro karmico impuro, gli aggregati, gli organi sensoriali sono definitivamente purificati e trasformati nella loro condizione perfetta e immutabile.

In sintesi i sei stadi dello *ṣaḍaṅgayoga* sono:

- 1) *pratyaḥāra*, la ritrazione degli organi sensoriali;
- 2) *dhyāna*, la contemplazione, durante la quale la visione diventa stabile;
- 3) *prāṇāyāma*, il controllo del respiro che viene condotto nel canale centrale, attraverso vari esercizi respiratori;
- 4) *dhāraṇā*, dove il respiro viene trattenuto e si sperimenta un progresso della pratica yogica;
- 5) *anusmṛti*, dove si attua la presenza del ricordo. L’energia del desiderio, che risiede nel *cakra* dell’ombellico è detta *caṇḍālī* (*gtum mo*);
- 6) *samādhi* (concentrazione) la fase in cui avviene la trasmutazione degli elementi impuri in elementi puri.

Non entrerò nei dettagli perché esulano dal nostro tema e rimando il lettore all’ampia letteratura sull’argomento.¹⁷ Mi sembra importante sottolineare, però, che durante queste sei fasi sorgono diverse epifanie luminose e la loro descrizione è particolarmente interessante in questo contesto.

¹⁶ Cfr. Gnoli-Orofino 1994, Orofino 1994, Orofino 1996, 62–85.

¹⁷ Cfr. Grönbold 1983, Grönbold 1984, Sferra 2000.

Nel *Guyasamājantra* troviamo la descrizione di cinque visioni simili a:

- 1) miraggio (*marīcika*, *smig rgyu*)
- 2) fumo (*dhūma*, *du ba*)
- 3) luce di una lucciola (*khadyota*, *mkha' snang*)
- 4) lampada fiammeggiante (*pradīpa*, *sgron ma*)
- 5) cielo limpido (*nirabhragagana*, *sprin med pa'i nam mkha'*)

Nell'esegesi tibetana più tarda relativa alla tradizione del *Guyasamājantra* queste stesse apparizioni si ritrovano nelle descrizioni delle fasi che seguono la morte. Ad esempio, Padma dkar po nel suo *Chos drug bsdus pa'i zin bris*, nella sezione sul primo periodo intermedio, del *dharmakāya* della luce chiara (*bar do dang po 'od gsal chos sku*) scrive:

Quando si interrompe il respiro esteriore e i pensieri si dissolvono, come segno esterno appare una visione simile alla luce della luna, e come segno interno una luce simile a quella del fumo. Questo è il momento della visione. Poi gradualmente cessano i 33 impulsi dell'ira, e come segno esterno appare una visione simile alla luce del sole, mentre come segno interno appaiono luci simili a lucciole. Questo è il momento della radianza. Le visioni svaniscono. Quindi si dissolvono i 40 impulsi del desiderio. Come segno di questa dissoluzione appare una visione di tenebra, o di Rāhu, il nodo ascendente dell'eclissi e come segno interno, una visione simile alla luce di una lampada. Questo è il momento detto della luce chiara. Quando i sette impulsi dell'ignoranza si interrompono, come segno esterno appaiono visioni simili alle luci dell'alba, come segno interno appare una visione simile a un limpido cielo di autunno. Poiché il *bar do* inizia nel momento stesso in cui avviene la morte, per coloro che hanno meditato a lungo sulle dottrine segrete questa fase è detta del primo *bar do*. Segue adesso l'illustrazione della pratica. Nel momento della morte si cade in preda a pensieri di desiderio e di ira. Se il morituro mantiene uno stato rilassato e non corretto, di quiete mentale, in seguito al graduale dissolvimento degli elementi, sorgono man mano le visioni. Se queste vengono immediatamente riconosciute, sorge la liberazione detta simile all'apparire della "chiara luce figlio e di conseguenza all'improvviso appare "la chiara luce madre". È come incontrare all'improvviso una persona che si conosceva in passato. Questo è detto "l'incontro della saggezza della chiara luce madre con la chiara luce figlio".¹⁸

¹⁸ *De nas phyi dbugs chad pa | rags pa thim pa | de nas nang dbugs gnas pa'i dang por | rtog pa thim pa'i rim pa phyi'i rtags zla ba shar ba lda bu | nang rtags du ba | snang ba'i skabs | zhe sdangs gi rtog pa so gsum 'gag | phyi rtags nyi ma shar ba lda bu | nang rtags me khyer | mched pa'i skabs | de snang ba nyer thob la thim | 'dod chags kyi rtog pa bzhi bcu rag pa | phyi rtags nag lam sgra gcan gyi snang ba | nang rtags bum nang gi mar me lta bu snang ba nyer thob de 'od gsal la thim | gti mug gi rtog pa bdun 'gag | phra ba thim pa | phyi rtags skya rengs shar ba lta bu | nang rtags ston gnam dri ma med pa lta bu | bzhi pa 'od gsal gyi skabs | 'chi srid kyi dngos gzhi | bar do mgo rtsom pa'i thog ma yin pas | gdams ngag pa mams kyi bar do dang po zhes bya ba'o | nyams len ni | 'chi kar chags*

Vi è dunque una relazione evidente tra le visioni luminose del *ṣaḍaṅgayoga* e le visioni che appaiono durante le fasi della morte, quando gli elementi fisici del corpo si dissolvono l’uno nell’altro.

In questa letteratura ricorre costantemente l’idea che la liberazione dalla morte avviene quando si riconoscono le epifanie luminose come manifestazioni della propria saggezza innata. Questo stesso principio rappresenta la chiave di volta delle teorie del *Bar do thos sgrol*.

Nel *Kālacakratāntra* che, come è noto, rappresenta l’ultimo grande ciclo tantrico buddhista, scritto in sanscrito tra la fine del X e l’inizio dell’XI secolo, le visioni che scaturiscono dalla pratica dello *ṣaḍaṅgayoga* sono ben dieci. Alle prime quattro, già presenti, come abbiamo visto sopra, nella letteratura tantrica precedente, se ne aggiungono altre sei:

- 1) fumo (*dhūma, du ba*)
- 2) miraggio (*marīci, smig rgyu*)
- 3) luce di una lucciola (*khadyota, mkha’ snang*)
- 4) lampada fiammeggiante (*pradīpa, sgron ma*)
- 5) luce di una fiamma (*javāla, ’bar ba*)
- 6) luce della luna (*chandra, zla ba*)
- 7) luce del sole (*arka, nyi ma*)
- 8) luce di tenebra (*tamaḥ, mun can*)
- 9) luce di un lampo (*paramakalā, cha shas*)
- 10) grande sfera iridescente (*mahābindu, thig le che*)

Quando sorge l’ultima apparizione, la grande sfera iridescente (*thig le che*), lo *yogin* ha una visione mistica, definita come “immagine universale” (*viśvabimba, sna tshog gzugs*) o “immagine di Buddha” (*buddhabimba, sangs rgyas gzugs*) oppure ancora “immagine di vuoto” (*śūnyabimba, stong gzugs*). Nella *Sekoddeśatikā* di Nāropa viene descritta una visione dei tre mondi pura, translucida, dotata di tutti gli infiniti aspetti.¹⁹

snang gi ’khri ba bcaḍ | thim rim gyi steng du ma bcos par glod pas thim rim shar grol du song ba ’od gsal bu de’i rkyen gyis bzhi pa ’od gsal shar ba ma | de sngar’ dris kyi mi dang ’phrad pa lta bur rig pa ’od gsal ma bu ’dres bzhes bya ste || Cfr. *Chos drug bsḍus pa’i zin bris in Gdams ngag mdzod*, vol. X, pp. 84–86 (TBRC, W20877) vedi anche l’edizione annotata, nella collezione bhutanese *Naro chos drug texts of the ’Brug pa dkar brgyud pa traditions*, Thim pu, 1978, pp. 131–133 (TBRC, W23652) p. 131–133.

¹⁹ Cfr. Gnoli, Orofino 1994, 254 seq.

Nāropa, inoltre, nella sua *Sekoddeṣaṭīkā* divide la pratica dello *ṣaḍaṅgayoga* del *Kālacakratantra* in due fasi: quella diurna e quella notturna. La pratica notturna si deve svolgere in un luogo totalmente buio, privo di luce, mentre quella diurna in uno spazio aperto. Durante la meditazione al buio lo *yogin* vede le prime quattro epifanie luminose, e poi durante la meditazione all'aperto, fissando un cielo limpido, senza nuvole, lo *yogin* vede altre epifanie luminose, una fiamma nel cielo, una grande luce estremamente luminosa, simile alla luce della luna piena, una radianza luminosa onnipervadente e infine una grande sfera iridescente. Al centro di questa sfera iridescente allo *yogin* appare l'“immagine del Buddha”, o la manifestazione del *sambhogakāya*, al di là di qualsiasi differenziazione di soggetto e oggetto.

Interessante notare che queste stesse pratiche di yoga, in isolamento al buio (*rātriyoga*, *mtshan mo'i rnal 'byor*) oppure all'aperto meditando sullo spazio celeste (*divāyoga*, *snying mo'i rnal 'byor*) o sui raggi del sole, si svilupparono anche nelle tradizioni *rdzogs chen*, sia *Rnying ma pa* sia *Bon*.²⁰

Nāropa, come abbiamo visto sopra, è l'autore di un altro testo molto interessante preservato solo in tibetano nel *bstan 'gyur* il *Snyan rgyud rdo rje tshig rkang* (**Karṇatantravajrapada*), dove il *bar do* viene definito come “la via che conduce i tre Corpi del Buddha (*trikāya*) sul sentiero spirituale” (*sku gsum lam 'khyer*) e suddiviso in tre fasi: 1) quella che va dalla nascita alla morte (*skye shi*), 2) la fase del sogno (*rmi lam*), 3) e quella del divenire (*srid pa*). Alla fine di questo testo leggiamo:

Avendo visto l'invisibile, la visione suprema è la non visione.
La propria conoscenza è luminosa, vuota, non concettuale, al di là delle tenebre,
grande gioia, pura saggezza del *dharmadhātu*.
La sua natura, indivisibile, sorge spontanea
come manifestazione dei tre Corpi del Buddha.
Guarda!²¹

²⁰ Cfr. Erhard, 1990; Germano, 1992; Karmay, 1998; Achard 1999, by Shardza Tashi Gyaltzen, Yongdzin Lopon Tenzi Namdak 2002, Scaik, 2004, Scheiddeger 2005, 2007 e 2009.

²¹ “*Bltar med bltas pas mthong med mthong pa'i mchog | rang rig gsal stong mi rtog sgrib g.yogs bral | bde chen chos dbyings ye shes rnam par dag | rang bzhin dbyer med sku gsum rang shar ltos*” in *Snyan rgyud rdo rje tshig rkang* (**Karṇatantravajrapada*), D 2338, Vol. Shi, 304b.

Notiamo che in questo breve ma essenziale testo emerge una concezione monista (*rang bzhin dbyer med*) della natura originaria di tutte le cose, dove la propria conoscenza (*rang rig*) è luminosa e corrisponde alla pura saggezza del *dharmadhātu*.

La stessa idea di liberazione attraverso la contemplazione delle epifanie luminose costituisce il fondamento delle dottrine sulla morte delle tradizioni *rdzogs chen*, sia Rnying ma, sia Bon po. Questa metafisica della luce domina l'intera letteratura sulla morte dello *Zhi khro dgongs pa rang grol*, dove si possono riscontrare idee specifiche della tradizione *rdzogs chen*, integrate alla meditazione del *maṇḍala* sulle 100 divinità pacifiche e feroci del *Guhyagarbhatantra*. A me sembra che il nucleo originale di queste dottrine sulla morte, dove la luce gioca un ruolo fondamentale, sia ben riconoscibile nel ciclo letterario del *Rnying ma rgyud bcu bdun*, i diciassette *tantra* della tradizione Rnying ma pa che appartengono al canone degli Antichi o *Rnying ma 'gyud 'bum*.

La storia della formazione di questo canone non è ancora ben chiara. Secondo i detentori della tradizione, i testi raccolti nel *Rnying ma rgyud 'bum* furono trasmessi in Tibet dall'India, sia direttamente, sia attraverso altre vie, dal Nepal, dalla Cina, e dall'Asia centrale, durante la prima fase di disseminazione del Buddhismo in Tibet. La maggior parte di questi testi, però, fu considerata apocrifia dagli appartenenti alle tradizioni *gsar ma*, sulla base che non erano stati trovati originali sanscriti. I *tantra* che furono esclusi dal *Bka' 'gyur* vennero a formare il *Rnying ma'i rgyud 'bum*, che con il tempo acquisì sempre maggiore consistenza, includendo molte altre opere *gter ma*. Alcune edizioni del *Bka' 'gyur*, tuttavia, includono una sezione separata di *tantra* antichi (*rnying rgyud*), ad esempio il Sde dge *bka' 'gyur* ha una grande sezione *rnying rgyud* e così alcune edizioni del Peking *Bka' 'gyur*, mentre il Tawang *Bka' 'gyur* dell'Arunachal Pradesh include moltissimi testi del *rnying rgyud*, tanto che si può considerare un'edizione ibrida tra *Bka' 'gyur* e *Rnying ma rgyud 'bum*.

I diciassette *tantra* del *Rnying ma rgyud bcu bdun*, sono associati a Vimalamitra, un esponente importante della corrente religiosa dello *rdzogs chen* che, secondo la tradizione, fu invitato in Tibet da Khri srong bde tsen nell'VIII secolo. La tradizione narra che il discepolo principale di Vimalamitra, Myang ting 'dzin bzang po nascose i testi insegnati dal maestro, dopo il suo viaggio in Cina,

nel tempio Zhwa lha khang. Lo scopritore fu Ldang ma lhun rgyal, nell'XI secolo, che trasmise i suoi insegnamenti a Lce btsun seng ge dbang phyug, uno dei più celebri *yogin* del Tibet.²² Il materiale del *Snying thig* che forma il nucleo essenziale degli insegnamenti *rdzogs chen* ebbe una notevole influenza sugli insegnamenti di Klong chen pa nel XIV secolo e in seguito, nel XVIII secolo, di 'Jigs med Gling pa (1730-1785), che intitolò il suo più importante ciclo di *gter ma* denominato *Klong chen snying thig*.²³

Analizziamo adesso tre passi da tre testi diversi, appartenenti al *Rnying ma rgyud bcu bdun*.

Il primo è tratto dal *tantra* radice (*mūlatantra*) del *Rnying ma rgyud bcu bdun*, il *Rin po che 'byung bar byed pa sgra thal 'gyur chen po'i rgyud*, o “Grande *Tantra* del riverbero del suono (primordiale) che manifesta preziose qualità”. In questo testo le fasi del *bar do* sono quattro: *rang bzhin gnas pa'i bar do*, il periodo intermedio che va dal momento della nascita alla morte, il *'chi kha ma'i bar do*, o del momento della morte, il *chos nyid bar do*, o della realtà assoluta e il *srid pa'i bar do* o della rinascita.

In riferimento al *chos nyid bar do* leggiamo:

Qui viene insegnata la realtà assoluta, estremamente segreta. Delle quattro fasi intermedie, qui si spiega quella della realtà assoluta. Quando il momento della morte sopraggiunge, la coscienza si dissolve nello spazio puro. Quando lo spazio si dissolve nella luce chiara, tutte le visioni, sia quelle sottili sia quelle più grossolane, scompaiono.

Il corpo dotato dei sensi diventa un corpo di luce, simile a un'ombra. In questo momento, quando appare la visione di un pulviscolo luminoso, lo *yogin* esperto percepisce una luce abbagliante. L'energia del *prāṇa* in movimento emana luce brillante e raggi dei cinque colori che appaiono come immagini non ben definite, del color dell'arcobaleno. A causa dell'energia del *prāṇa* che penetra e del *prāṇa* che matura, si manifestano luci nelle quattro direzioni cardinali, allo Zenith e al Nadir. Da queste luci si manifestano i *kāya* delle cinque famiglie, di colore blu, bianco, giallo, rosso e verde, insieme alle loro paredre. Quando queste visioni si moltiplicano e vengono percepite nella loro totalità, vengono perfezionate le virtù dei Buddha e l'ingresso nei tre mondi non avviene. Inoltre, il *chos nyid bar do* è così: non dipendendo dagli elementi materiali del corpo fisico, si manifestano luci splendenti e sfere luminose. All'interno delle cinque sfere luminose, si sviluppano gradualmente forme *rūpakāya*. Da queste forme si sviluppano cinque gruppi da cui si emanano 10, 100, 1000 e

²² Cfr. Zhang ston bkra shis rdo rje, *Rdzogs pa chen po snying thig gi lo rgyus chen mo in Rnying ma bka' ma rgyas pa* (1982–1987), vol. 45, 647–648, vedi anche Karmay, 1998, 210.

²³ Si veda a proposito lo studio di Gyatso 1998 e di van Schaik 2004.

100.000 gruppi diversi e la loro visione è al di là dell’immaginabile e dell’esprimibile. Quando si comprende la natura di queste visioni si realizza l’unità dei tre *Kāya*.²⁴

Un altro testo molto importante sulla morte, appartenente alla collezione del *Rnying ma rgyud bcu bdun*, è il *Nyi ma dang zla ba kha sbyor ba chen po gsang ba’i rgyud*, il *Tantra dell’Unione segreta del sole e della luna*, dove leggiamo:

Quando l’energia della vita si è esaurita sorge per tutti il periodo intermedio della *dharmatā*. Appare in questo modo e quando esso termina non si possiede più un corpo fisico, si è liberi dalle impurità, tutte le visioni si manifestano nella dimensione della beatitudine e le proprie visioni appaiono come pure dimensioni. Ma se si nutrono dubbi durante il periodo intermedio della *dharmatā*, la visione dei Vittoriosi sarà oscurata e non vi sarà alcun ottenimento. Così disse. Di nuovo chiese: “Dimmi, in che modo si manifestano le visioni?” Il Beato disse: “Grande Mi rtog Thub pa ascolta, la visione della natura pura è come segue. La coscienza degli esseri (nel momento della morte) si dissolve nella luce chiara. Appena si taglia la corda che lega il respiro agli impulsi interni, non si hanno più le visioni materiali, legate ai sensi fisici, ma appare la conoscenza mentale, simile a un sogno. Il corpo di carne e ossa soggetto al deperimento, non si manifesta più ma appare un corpo di luce. In quel momento tutto ciò che si manifesta come oggetto dei sensi, appare come un *maṅḍala* dei cinque colori. Queste apparizioni, se le si osserva dall’esterno, brillano chiaramente all’interno, se le si osserva dall’interno, brillano chiaramente all’esterno, non avendo un esterno o un interno, sono libere dai limiti materiali. Si può passare attraverso di esse, appaiono come espansive, ma se si comprimono, sembrano compresse. Sono attraenti, di colore luminoso, brillano in modo distinto, senza mischiarsi l’una con l’altra. Brillano senza alcun impedimento in tutte le direzioni. Queste visioni sono sottili, mobili, oscillanti, vibranti, scintillanti, simili a masse fulgide. Non sono misurabili, né immaginabili. Splendono in alto, come su un’alta cima. Il loro luogo risiede lì dove sorgono tutti i *maṅḍala*.²⁵

²⁴ *Rab tu gsang ba’i chos nyid bshad | dbye na mam pa bzhi dag las | ’dir ni chos nyid bar do bshad | ’chi ka las ni thar pa’i tshé | rnam shes nam mkha’ dag la thim | nam mkha’ ’od gsal la thim dus | phra rags snang ba kun ’gags te | dbang po kun ldan ’od kyi lus | lus las grīb ma bzhiṅ du ’gyur | de tshé ’od snang dum bu’i tshé | mkhas pas snang ba mched pa bzung | g.yo ba rlung dag mched pa yis | kha dog lnga yi ’od dang zer | ma nges ’ja’ tshon ris su snang | ’jug cing smin pa’i rlung las kyang | phyogs bzhi mtshams dang bla ’og grub | de la phyogs kyi ’od ’dus pas | rigs lnga’i sku yang mngon par snang | mthing ga dkar ser dmar ljang ni | so so’i yum dang bcas par snang | ’di la mched dang ’dzin shes na | sangs rgyas mams kyi yon tan rdzogs | khams gsum ’jug pa ma yin no || de yi mtshan nyid ’di lta bu / rags pa’i ’byung bar ltos bral bas | ’od la thig le zer du ’bar | thig le lnga ’brēl sku rkyang ste | phyed sku las ni gzugs rdzogs pa’o || gzugs phyed sku las lnga lnga’i zung | so so’i tshom bu rdzogs pa las | lnga ldan bcu ldan brya dang ldan | tshom bu stong dang ’bum phrag ni | bsam ngo rang bzhiṅ dag par snang | brjod kyi mi lang grangs med pa | ’di yi rang bzhiṅ rang shes na | sku gsum gzig tu dril ba thob || In *Rin po che ’byung bar byed pa sgra thal ’gyur chen po’i rgyud in Rnying ma rgyud ’bum*, Mtshams brag Edition, vol. 12, pp. 138–139.*

²⁵ *Kye mi rtog thub pa chen po nyon cig | de ltar tshé’i ’du byed byas pa thams cad la chos nyid kyi bar ma do zhes bya ba | ’di ltar snang ba ’di nub ste | phung po med cing zag*

Nel *Kun tu bzang po thugs kyi me long gi rgyud*, il *tantra* dello “Specchio del cuore di Samantabhadra”, anche questo appartenente alla collezione dei *Rnying ma rgyud bcu bdun*, leggiamo in riferimento ai *maṅḍala* una descrizione molto simile a quella precedente:

Il Beato, il *kāya* manifestamente non condizionato, dimorava nella dimensione di Akanīṣṭa che è indivisibile, non separata in parti e sedeva sul seggio del Risveglio, privo di interno e di esterno, sempre presente. Quando lo si guarda dall'esterno, l'interno è chiaro, quando lo si guarda dall'interno l'esterno è chiaro. Lì raggi di luce si diffondono nelle dieci direzioni, le cinque saggezze sorgono come stelle. I cinque *kāya* splendono, privi di fronte e di retro. Le cinque luci brillano distintamente senza confondersi l'una con l'altra. Come simbolo della realtà essenziale, la luce chiara dei *maṅḍala* della saggezza si manifesta pienamente.²⁶

In questa letteratura la luce costituisce il fondamento dell'esperienza religiosa.

Gran parte dei trattati di *rdzogs chen* sono dedicati a pratiche di yoga dove la luce assume un ruolo catartico di grande importanza. Moltissimi sono i testi che descrivono visioni di luci simili a fiam-

*bcas bral | snang ba thams cad bde ba'i zhing | rang snang dag pa'i skur snang ste | chos nyid zhing khams snang ba la | rang snang dag pa'i skur snang ste | 'di la the tshom sus za ba | rgyal ba rnams kyi sku la bsgrib | ces gsungs so | yang gsol ba | kye bcom ldan 'das de lta bu'i snang ba de rang ci lta bu bdag la gsung dang | yang bka' stsal pa | kye mi rtog thub pa chen po khyod nyon cig | rang bzhin dag pa'i snang ba 'di lta ste | skyes bu rnams kyi mam par shes pa 'od gsal la thim pa zhes bya ste | dbugs phyi nang gi 'grul thag chad ma thag tu | rang gi dbang po rnams kyi cha las dngos por snang ba ni med de | yod snyam pa'i shes pa ni 'byung ngo | mgos bcas kyi lus ni mi snang ste | 'od kyi lus su snang ba'o | de'i tshes dbang po'i spyod yul du gyur tshad tsam 'od zer lnga 'i dkyil 'khor du snang ba'o | de yang snang ba de dag ni phyi nas bltas na nang gsal ba | nang nas bltas na phyi gsal ba | phyi nang med pa kun tu zang thal ba | ltem bzhin pa | mer bzhin pa | mnan na nem snyam pa | bleg na 'phar ba snyam pa | shin tu yid 'phrog pa | kha dog tu gsal ba la so sor ma 'dres par rang gsal ba | cha mnyam pa la gsal ba'i cha ma 'gags pa | yang dag par bltas na shin tu phra ba dang | 'gyur ba dang | 'gul ba lta bu dang | 'phrags pa lta bu dang | rab tu tsher ba las lhuon brjid pa'o | shin tu rgya che la dpag pa'am dmigs su mtshid pa | 'phang mthol tse mo yangs pa zhes bya ste | dkyil 'khor thams cad kyi 'byung gnas su bzhus pa'o || In Nyi ma dang zla ba kha sbyor ba chen po gsang ba'i rgyud, in *Rnying ma rgyud 'bum*, Mtshams brag Edition, vol. 12, 548–549. Vedi anche Orofino 1990, 45–46.*

²⁶ *Bcom ldan 'das mngon par 'dus ma byas pa'i sku de ni | 'og min gyi gnas cha yis ma bgos pa | rdo rje gdan la mngon par gnas pa phyi dang nang med pa | kun tu yang nag du gyur pa | phyi nas bltas na nang gsal ba | nang nas bltas na phyi gsal ba | 'od zer phyogs bcu'r 'phro ba/ma khyud kyi rab can | ye shes lnga dkar ma bzhin du 'char ba | sku lnga mdun dang rgyab tu med par gsal ba | 'od lnga ma 'dres par la gsal ba | don gyi snying po stong pa'i rtags su | rig pa'i dkyil 'khor 'od gsal ba mngon par snang ba'o || In Kun tu bzang po thugs kyi me long gi rgyud, in *Rnying ma rgyud 'bum*, Mtshams brag Edition, vol. 12, 246.*

melle, lucciole, reti di luce sfavillante, cerchi di arcobaleno ecc. Queste luci, come viene descritto nel *tantra Nyi zla kha sbyor*, danno forma all’universo che nella sua valenza di realtà assoluta si rivela attraverso le manifestazioni divine del *trikāya* e dei *maṇḍala* delle pure dimensioni.

Inoltre, come si è accennato sopra, nello yoga del *Kālacakra-tantra* e in molti testi *rdzogs chen*, vengono prescritti ritiri di meditazione al buio e pratiche di contemplazione dello spazio celeste o dei raggi di sole all’alba o al tramonto, intesi a sviluppare le capacità visionarie degli *yogin*. Queste pratiche di fotismo sono considerate, in entrambe le tradizioni, metodi efficaci per superare il pensiero dualistico e raggiungere il perfetto risveglio, la completa illuminazione. Queste stesse pratiche sono considerate anche particolarmente importanti nel momento della morte.

Nei testi viene espresso con chiarezza che se lo *yogin* si è esercitato nelle pratiche visionarie durante la vita, al momento della morte sarà facile il riconoscimento della realtà assoluta, che si rivelerà attraverso suoni, luci e raggi luminosi. In questo modo egli potrà superare la morte.

Tali teorie affondano le loro radici nelle tradizioni tantriche dell’ultima fase del buddhismo indiano, in particolare nella tradizione del *Kālacakratantra*. In tempi brevi si diffusero in Tibet, a partire dall’XI secolo, e orientarono una miriade di insegnamenti e pratiche diverse. Dall’interpretazione e la rielaborazione che ne fecero i grandi mistici tibetani delle correnti eterodosse dello *rdzogs chen* scaturì, con il tempo, una letteratura religiosa sulla morte di grande valore estetico e di straordinario interesse filosofico.

Bibliografia

Fonti Primarie

Bka'yang dag pa'i tshad ma shes bya ba mkha' 'gro ma'i man ngag (**Ājñāsaṃyakpramāṇa-nāma-dākinīyupadeśa*)
D, 2331, Shi 271a–273a.

Chos drug gi man ngag (**Ṣaḍdharmopadeśa*)
D, 2330, Shi 270a–271a. TTP, 4630, (Pu, 134b–135b).

Chos drug rdo rje'i tshig rkang (**Ṣaḍdharmavajragāthā*)
TTP 4633 (Pu 142b–144a); 'Gyur med bde chen gsung 'bum, ms, vol. 2, 439–448. TBRC (W2DB16431).

D: A Catalogue-Index of the Tibetan Buddhist Canons
(*Sde dge edition, bka'gyur and bstan gyur*). Tokyo, 1934. TBRC
(W30532 bka'gyur, W23703 bstan gyur).

Gdams ngag mdzod

1979 A treasury of precious methods and instructions of the major and minor Buddhist traditions of Tibet brought together and structured into a coherent system by 'Jam-mgon Kon-sprul (1813–1899) edited from a set of the Dpal-spungs prints and published at the order of H. H. Dis mgo Mkhyen brtse Rimpoche. Published by Lama Ngodrup and Sherab Drimey, Kyichu Temple, Paro, Bhutan, 18 Vols. (TBRC W20877).

'Gyur med bde chen gsung 'bum

2 vols. (TBRC W2DB164319).

Kun tu bzang po thugs kyi me long gi rgyud

in *Rnying ma rgyud 'bum*, Mtshams brag Edition, vol. 12, 245–280.

Mi la ras pa

1974 *Bde mchog snyan rgyud kyi lam blo nas gcod pa bar do ngo sprod kyi gdams ngag zab mo*, in *Rare Dkar-brgyud-pa Texts From the Library of Ri-bo-che rje drung of Padma-bkod*. Comprising a Selection of 'bde mchog snan rgyud texts and the *mam thar* of Mitrayogin written by Rin-chen-rgyal-mtshan ('Od-zer-'bar). Reproduced from the original manuscripts by Tseten Dorji, Tezu, (A.P.) India: Tibetan Nyingmapa Monastery, fols. 47–76. (TBRC W30534).

Naro chos drug texts of the 'Brug pa dkar brgyud pa

1978 *Naro chos drug texts of the 'Brug pa dkar brgyud pa traditions*. A Collection of rare texts on the six doctrines of Naropa, reproduced from manuscripts belonging to a follower of the tradition. Kunsang Tobgay, Thim pu, Delhi. (TBRC W23652).

Nyi ma dang zla ba kha sbyor ba chen po gsang ba'i rgyud

in *Rnying ma rgyud 'bum*, Mtshams brag Edition, vol. 12, pp.491–559.

Padma dkar po

Chos drug bsdu pa'i zin bris in gdams ngag mdzod, vol. 10, pp. 65–89 (TBRC, W20877).

1978 *Chos drug bsdu pa'i zin bris* in *Naro chos drug texts of the 'Brug pa dkar brgyud pa*, pp. 13–154.

Phyag chen khrid yig

1973 *Phyag chen khrid yig of Ngag dbang bstan pa'i nyi ma, and Other texts of the Mahamudra and Naro chos drug precepts of Stag lung pa Dkar Brgyud pa tradition*. Reproduced from manuscripts from the Library of Ri bo che Rje drung Rin po che of Padma skod by Tseten Dorje, Tibetan Nyingmapa Monastery, Arunachal Pradesh. (TBRC W20522).

Rare Dkar-brgyud-pa Texts

1974 Rare Dkar-brgyud-pa Texts from the Library of Ri-bo-che rje drung of Padma-bkod. Comprising a selection of 'bde mchog snan rgyud' texts and the *mam thar* of Mitrayogin written by Rin-chen-rgyal-mtshan (od-zer-'bar). Reproduced from the original manuscripts by Tseten

- Dozji, Tezu, (A.P.) India: Tibetan Nyingmapa Monastery. (TBRC W30534)
- Rin po che 'byung bar byed pa sgra thal 'gyur chen po'i rgyud*
in *Rnying ma rgyud 'bum*, Mtshams brag Edition, vol. 12, pp.1-173.
- Rje dwags po lha rje'i gsung dmar khrid gsang chen bardo'i dmar khrid pho ba dmar khrid zhal gdam*
1982 in *Sgam po pa gsung 'bum* Vol. 2, ff.163-228 (TBRC 23566).
- Rnying ma bka' ma rgyas pa*
1982/87 A collection of teachings and initiations of the Rnying-ma-pa tradition passed through continuous and unbroken oral lineages from the ancient masters, completely edited and restructured by H.H. Bdujoms Rin po che on the basis of the successive Smin grol gling and Rdzogs chen Rgyal sras redactions. 58 Vols. Kalingpong, Darjeling.
- Rnying ma rgyud 'bum, Mtshams brag dgon pa'i bris ma. The Collected Tantras of the Nyingma.*
1982 The manuscripts were found at the monastery of Tsamdrak in western Bhutan. Probably calligraphed in the 18th century. 46 Vols. National Library, Royal Government of Bhutan, Thimpu 1982.
- Sgam po pa gsung 'bum*
1982 *Collected Works (gsung 'bum) of Sgam po pa bsod nams rin chen.* Reproduced from a manuscript reflecting the tradition of the Dwags-lha sgam-po redaction prepared through the efforts of Spyansna bsod-nams-lhun-grub from the Hemis monastery in Ladakh, Darjeeling, West Bengal: Kargyud Sungrab Nyamso Khang, 3 Vols. 1982 (TBRC 23566).
- Snyan rgyud rdo rje tshig rkang (*Karnatantravajrapada)*
D 2338, Shi, 302–304. TTP 4632, (Pu, 140b–142b).
- Sta lung Thang pa bkra shis dpal
1973 *Dpal naro pa'i chos drug gi khrid yig yid bzhin nor bu* in *Phyag chen khrid yig*, (TBRC W20522) pp. 271–313.
- Tsong kha pa gsung 'bum
1978/79 *Collected Works (gsung 'bum) by Tsong kha pa Blo bzang Grags pa*, reproduced from a set of prints from the 1897 Lhasa Old zhol (*dga'ldan phun tshogs gling*) blocks. Lhasa Zhol Parkhang Printery, vols 18. (TBRC W635).
- 1978/79 *Zab lam nva ro'i chos drug gi sgo nas 'khrid pa'i rim pa yid ches gsum ldan*, in *Tsong kha pa gsung 'bum*, vol. Ta (9), ff. 1 70a. (TBRC W635).
- TBRC *Buddhist Digital Resource Center*: <https://www.tbrc.org/>
- TTP
1960 Suzuki, Daisetz T. (eds.), *The Tibetan Tripitaka*, Peking Edition, Reprinted under the Supervision of the Otani University, Vols. 168. Tokyo-Kyoto: Suzuki Research Foundation.

Zhang ston bkra shis rdo rje
Rdzogs pa chen po snying thig gi lo rgyus chen mo in Rnying ma bka' ma rgyas pa. Vol. 45, pp. 503–657.

Fonti Secondarie

- Achard, J.
1999 *L'Essence Perlée du Secret*, Turnhout, Belgium.
- Blezer, H.
1997 *Kar gliñ Ži khro: A Tantric Buddhist Concept*. Research School CNWS, School of Asian, African and Amerindian Studies, Leiden.
- Cornu, P.
2009 *Le livre des morts Tibétain*, Paris.
- Cuevas, B.
2003 *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*, New York.
2006 "Some Reflections on the Periodization of Tibetan History", *Revue d'Etudes Tibétaines*, 10, 44–55.
- Dorje, G.
2006 "A Brief Literary History of the Tibetan Book of the Dead" in Coleman G., Thupten Jinpa, eds., *The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation by Hearing in the Intermediate States*, London, xxxvi–xlix.
- Erhard, F. K.
1990 *Flügelschläge des Garuda. Literar-und Ideengeschichtliche Bemerkungen zu einer Liedersammlung des rDzogs-Chen*, Stuttgart.
- Germano, D.
1992 *Poetic thought, the intelligent Universe, and the mystery of self: The tantric synthesis of rDzogs chen in fourteenth century Tibet*, Ph.D. dissertation, University of Wisconsin-Madison.
2005 "The Funerary Transformation of the Great Perfection (Rdzogs chen)," *Journal of the International Association of Tibetan Studies*, 1, 1–54.
- Gnoli, R. e G. Orofino
1994 *Nāropā. Iniziazione. Kālacakra*. Milano.
- Gnoli, R.
1997 "Puṇḍarīka, La realizzazione della conoscenza del Supremo immoto, *Paramākṣarajñānasiddhī*", *Rivista Degli Studi Orientali*, 70, 1–84.
- Grönbold, G.
1983 "Der Sechsgliedrige Yoga des Kālacakra Tantra", *Asiatische Studien*, 37, 25–45.
1984 "Materialien zur Geschichte des Ṣaḍaṅga Yoga II: Die Offenbarung des Ṣaḍaṅga Yoga im Kālacakra-System", *Central Asiatic Journal*, 28, 43–56.
1998 *Apparitions of the Self: The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary*, Princeton.

- Imaeda Y.
2007 "The History of the Cycle of the Birth and Death: A Tibetan Narrative from Dunhuang" in Kapstein M., Dotson B. (eds.), *Contributions to the Cultural History of Early Tibet*, Leiden, 105–181.
- 2010 "The Bar do thos grol: Tibetan Conversion to Buddhism or Tibetanisation of Buddhism?" in Kapstein M., van Schaik, S. (eds.), *Esoteric Buddhism at Dunhuang, Rites and Teaching for This Life and Beyond*, 145–158.
- Kapstein, M.
2010 "Between Narak and Hard Place: Evil Rebirth and the Violation of Vows in Early Rnying ma pa Sources and Their Dun Huang Antecedents" in Kapstein M., van Schaik, S. (eds.), *Esoteric Buddhism at Dunhuang, Rites and Teaching for This Life and Beyond*, Leiden, 163–203.
- Kapstein, M. e S. van Schaik
2010 (eds.), *Esoteric Buddhism at Dunhuang, Rites and Teaching for This Life and Beyond*, Leiden.
- Karmay, S.
1998 *The Great Perfection*, Leiden.
- Orofino, G.
1990 *Sacred Tibetan Teachings on Death and Liberation*, Bridport.
1994 *Sekoddeśa. A Critical Edition of the Tibetan Translations*, SOR, Roma.
1996 "On the *Ṣaḍaṅgayoga* and the Realisation of Ultimate Truth in the *Kālacakratantṛā*", *East and West*, 46, 127–143.
- Roerich, G.N. e 'Dge 'dun Chos 'phel
1976 *The Blue Annals*, Delhi.
- van Schaik, S.
2004 *Approaching the Great Perfection: Simultaneous and Gradual Approaches to Dzogchen Practice in Jigme Lingpa's Longchen Nyintig*, Boston.
- Scheiddeger, D.
2005 "Lamps in the leaping over", *Revue d'Etudes Tibétaines*, 8, 40–64.
2007 "Different Sets of Channels in the Instructions Series of *Rdzogs chen*", *Revue d'Etudes Tibétaines*, 12, 24–38.
2009 "The First Four Themes of *Klong chen pa's Tshig don bcu gcig pa*", *Revue d'Etudes Tibétaines*, 16, 43–74.
- Sferra, F.
2000 *The Ṣaḍaṅgayoga by Anupamarakṣita with Raviśrījñāna's Guṇabharaṇināmaṣaḍaṅga yogaṭippanī*, Serie Orientale Roma, 85, Roma.
- Torricelli, F.
1993 "*Chos drug and bKa 'babs bzhi*. Material for a Biography of the Siddha Tilopa", *East and West*, 43, 185–198.
1996 "The Tibetan Text of Tilopa's *Saddharmopadeśa*", *East and West*, 46, 145–166.
1997 "The Tanjur Text of the *Ājñāsamyaḥkramāna-nāma-dākīnyupadeśa*", *East and West*, 47, 249–270.
1998 "The Tibetan Text of the *Karṇatantravajrapada*," *East and West*, 48, 3–4, 385–423.

- Wallace, B.
1998 *Natural Liberation: Padmasambhava's Teachings on the Six Bardos*,
Boston.
- Weirong, S.
2005 "Studies on Chinese Texts of the Yogic Practises of Tibetan Tantric
Buddhism Found in Khara Khoto of Tangut Xia [I]: Quintessential
Instruction on the Illusory Body of Dream", *Cahiers D'Extrême-Asie*, 15:
187–230.
- Yongdzin Lopon Tenzi Namdak
2002 *Heart Drops of Dharmakāya: Dzogchen Practice of the Bon Tradition*,
Ithaca, New York.

*On Gcod in the Rnying ma School:
An Analysis of Klong chen pa's Volume on Gcod*

MARGHERITA PANSA

ABSTRACT

A recent edition of Klong chen pa's (1308–1364) *Gsung 'bum* includes a volume with *gcod* texts discovered in Bhutan in 2003.

This volume received much attention because until that point there had been no indications of Klong chen pa's contribution to *gcod* literature. In fact, as stated by the editor in his *Gcod kyi gsal bshad nyung bsdus*, the preface to Klong chen pa's newly published volume, although in the colophons of most of the texts contained therein, the author is said to be Klong chen pa, a thorough analysis is required to establish the correctness of this statement. This analysis is the intent of the present article.

Confronting the contents of this *gcod* volume attributed to Klong chen pa's with the *gcod skor* of Padma gling pa, who is considered to be his rebirth, and with the collection of *gcod* manuscripts from a village monastery in Limi, Nepal, we will try to investigate the authorship of these texts, also looking at some historiographies and records of teachings received.

I. INTRODUCTION

The discovery in 2003 of several previously unknown texts in Bhutan further expanded the already immense doctrinal literary production of the well-known *rnying ma* master Klong chen pa (1308–1364). What makes this finding particularly exciting is the subject matter of the texts: the *gcod* doctrine and practice. Until that point, in fact, we had no information about Klong chen pa's contribution to *gcod* literature. The newly discovered texts were subsequently added to a new edition of Klong chen pa's *Gsung 'bum*, edited and published by the Dpal brtsegs Research Institute in 2009, as the twenty-sixth volume.

But, as stated by 'Gro 'dul rdo rje in his *Ggod kyi gsal bshad nyung bsdus*, the preface to Klong chen pa's newly published volume, although in the colophons of most of the texts contained therein, the author is said to be Klong chen pa, a thorough analysis is required to establish the correctness of this statement. This analysis is the intent of the present article. Confronting the contents of this *gcod* volume attributed to Klong chen pa's with the *gcod skor* of Padma gling pa (1450–1521), who is considered to be his rebirth, and with the collection of *gcod* manuscripts from a village monastery in Limi, Nepal, we will try to investigate the authorship of these texts, also looking at some historiographies and records of teachings received.

A recent edition of Klong chen pa's (1308–1364) *Gsung 'bum*¹ includes a volume with *gcod* texts discovered in Bhutan in 2003.

This volume, edited by the Dpal brtsegs Research Institute, received much attention because until that point there had been no indications of Klong chen pa's contribution to *gcod* literature. In the most well-known *gcod* historiographies, such as those by Karma chags med² (1613–1678), Dharmasenge³ (1890–?) or Ngag dbang bstan 'dzin nor bu (1867–1940)⁴ there is no mention of Klong chen pa. In fact, as stated by 'Gro 'dul rdo rje in his *Gcod kyi gsal bshad nyung bsdus*, the preface to Klong chen pa's newly published

¹ Dri med 'od zer 2009.

² Karma chags med 1981.

³ Khams smyon dharma seng ge 1974.

⁴ Ngag dbang bstan 'dzin nor bu 2004, 5.

volume, although in the colophons of most of the texts contained in therein, the author is said to be Klong chen pa, a thorough analysis is required to establish the correctness of this statement. The editors also specify that the transmission of these teachings is generally attributed to Padma gling pa (1450–1521), who is considered to be the immediate rebirth of Klong chen pa.

Furthermore, he says that there are texts lacking a colophon, as well as colophons indicating Ma cig as the author. In particular, he notes that the *Root Treatise, the Profound meaning, the Essence of the Enlightened Mind (Gzhung rtsa ba zab don thugs kyi snying po)* has been attributed to 'Jam dbyang mgon po (1196/1208-?) by 'Jam mgon kong sprul in his *Treasure of Instructions (Gdams ngag mdzod)*.⁵

He suggested that this text has probably been included among Klong chen pa's teachings in order to preserve it, since it is a work so precious, and there was the risk to lose it. On the other hand, it was possible to use the text contained in the *Treasure of Instructions* for comparison, and this helped the experts with the difficult parts of the manuscript (wrong spellings, unclear writing and so forth).

But for this text, as in the case of Ma cig's *Bka' tshoms chen mo*, they just compared it with the corresponding one contained in the *Treasure of Instructions* in order to correct only major mistakes, leaving the rest as it was, yet some differences with the other edition still remain.⁶

II. KLONG CHEN PA'S *GCOD* VOLUME (LCCK): CONTENTS AND COLOPHONS (TABLE I)

Let's start form an analysis of the contents of Klong chen pa's volume on *gcod* (henceforth LCCK). All together it contains twenty-one texts, plus two intros and a *dkar chag*. Among the first twelve titles, eleven contain in the title the *sgo 'byed* (*door opening*) formula,⁷ these are:

⁵ See also Jamgön Kongtrul Lodro Taye 2016, 29.

⁶ Dri med 'od zer 2009, 5–6.

⁷ In Tibetan literature, in general, we often find some recurrent formulas in titles connected with the same topic. In *gcod* text titles in particular, the *sgo 'byed* formula often appears connected to initiations. One of the most widely used and best known *gcod* initiations to this day is Tāranātha's *Opening the Door of the Sky (Nam mkha'i sgo 'byed)*, but many other initiation texts with the same title exist (See also Jamgön Kongtrul Lodro Taye 2016, 197–244). Other common formulas

- 1 - *Opening the Door of Dharma* (*Chos kyi sgo 'byed*) is associated with the initiation (*dbang skur*);
- 2 - *Opening the Door of the Sky* (*Nam mkha' i sgo 'byed*) is associated with the direct introduction (*ngo sprod*);
- 3 - *Opening the Door of Blessing* (*Byin rlabs sgo 'byed*) is associated with the *sādhanā* (*sgrub thabs*);
- 4 - *Opening the Door of Siddhis* (*Dngos grub sgo 'byed*) is associated with the *Sādhanā* of the Profound Meaning, the Essence of the Enlightened Mind (*zab don thugs kyi snying po*);
- 5 - *Opening the Door of Sun and Moon* (*Nyi zla sgo 'byed*) is associated with the dream practice (*rmi lam*);
- 6 - *Opening the Door of Liberation* (*Thar pa' i sgo 'byed*) is associated with the transference practice (*'pho ba*);
- 7 - *Opening the Door of Clear Light* (*'Od gsal sgo 'byed*) is associated with the intermediate state practice (*bar do*);
- 8 - *Opening the Door of Dependent Arising* (*Rten 'brel sgo 'byed*) is associated with the elimination of obstructions (*gegs sel*);
- 9 - *Opening the Door of Quality* (*Yon tan sgo 'byed*) is associated with the exploit *gcod* (*gcod kyi bogs 'don*);
- 10 - *Opening the Door of Enlightened activities* (*Phrin las sgo 'byed*) is associated with the benefit of others (*gzhan don*);
- 11 - *Opening the Door of Excellence* (*Khyad 'phags sgo 'byed*) is associated with the tenet system (*grub mtha'*).

Beside, the above mentioned eleven texts which bear the *sgo 'byed* formula in the title, there is a *tantra* titled the *Tantra of the Precious Dakinīs' Charnel Ground* (*Rin chen mkha' 'gro' i dur khrod kyi rgyud*). Following these texts there are:

- *Experiential Instructions [for] Seven Days* (*Nyams khrid zhag bdun ma*);
- a *History of the Gcod Teaching, the Essence of the Enlightened Mind* (*Gcod kyi gdams pa thugs kyi snying po' i lo rgyus*) containing the main lineage, the biographies of Pha dam pa sangs rgyas and Ma cig, and the subsequent division of transmission and text genres;
- the *Profound Meaning Treatise* (*Zab don gyi gzhung*), the text usually attributed to 'Jam dbyang mgon po;

in *gcod* text titles, which resemble a pattern, are for example *stan/gdan thog gcig ma* (see Pansa 2016, *passim*), connected to the actual practice, *bogs 'don*, *zab don* and so on.

- *the Great General Commentary of Gcod* (*Gcod kyi spyi khrid chen mo*);
- *the Mirror Clarifying the Aural Transmission* (*Snyan brgyud gsal ba'i me long*);
- *the Concise Practice of Gcod* (*Gcod kyi nyams len bsdu pa*);
- two short texts, one containing a *gtor ma* offering ritual and the hundred thousand invocations of the eight classes (*gtor 'bul dang sde bryad 'bum bskul*) and one containing instructions of a wrathful visualization to turn back the enemies and hindrances (*nag sbyor ha la nag po'i dmigs pa bco lnga pa*);
- Ma cig's *Bka' tshoms chen mo*.

In the LCKK fourteen of the twenty-one texts give some indications about the origin of the contents. Four of them attribute the authorship of the general tradition to Klong chen pa and the transmission of the teachings to Padma gling pa.⁸ In LCKK we also find two texts stating that this *gcod* was done (*mdzad*) by Klong chen pa himself and transmitted or obtained by Padma gling pa⁹ and we also have four colophons only asserting Klong chen pa's authorship.¹⁰

Further, in LCKK there is an interesting statement at the end of the last of the *sgo 'byed* texts, the Opening the door of excellen-

⁸ *Dri med pa'i gcod yul rig 'dzin Padma gling pa las thob pa'o* (at the end of *dbang bskur chos kyi sgo 'byed gcod kyis zhal gdams*. Dri med 'od zer 2009, 16); *kun mkhyen dri med pa'i gcod yul rig 'dzin padma gling pa las thob pa'o* (at the end of *ngo sprod nam mkha' sgo 'byed*. Dri med 'od zer 2009, 25); *mkhas grub dri med pa'i gcod sprul sku Padma gling pa'i gsung las lung thob pa'o* (at the end of *sgrub thabs byin rlabs sgo 'byed*. Dri med 'od zer 2009, 31); *kun mkhyen klong chen rab 'byams lugs kyi gcod yul 'di / rig 'dzin gter ston gyi rgyal po padma gling nas bryud pa'o* (at the end of *gegs sel rten 'brel sgo 'byed*. Dri med 'od zer 2009, 53).

⁹ *Kun mkhyen dri med 'od zer kyis mdzad pa'i gcod yul rig 'dzin padma gling pa las thob pa'o* (at the end of *zab don gyi gzhung*. Dri med 'od zer 2009, 130). As for this statement, it is contested as we saw in the LCKK's preface and in Jamgön Kongtrul Lodro Taye 2016, 29. We will come back to this later. *Kun mkhyen dri med 'od zer gyis mdzad pa'i gcod yul / rig 'dzin padma gling pa las thob pa'o* (at the end of *gcod kyi spyi khrid chen mo*. Dri med 'od zer 2009, 248). This colophon differs from the one contained in the profound meaning, the essence of the enlightened mind, cycle of *gcod* by Padma gling pa (PLCK, see note 23).

¹⁰ *Kun mkhyen dri med pas mdzad pa'o* (at the end of *rmi lam nyi zla sgo 'byed*. Dri med 'od zer 2009, 44); *kun mkhyen dri med 'od zer kyis mdzad pa* (at the end of *gcod kyi gdams pa thugs kyi snying po'i lo rgyus*. Dri med 'od zer 2009, 123); *dri med 'od zer kyis mdzad pa* (at the end of *gtor 'bul dang sde bryad 'bum bskul*, but to be referred to the *sde bryad 'bum bskul* only. Dri med 'od zer 2009, 284); *dri med pas mdzad pa* (at the end of *nag sbyor ha la nag po'i dmigs pa bco lnga pa*. Dri med 'od zer 2009, 290).

ce (*Khyad 'phags sgo 'byed*). Although it does not provide names, only an “I” who, “being a *gcod* practitioner, for the sake of the *gcod* experts composed these instructions”,¹¹ it also groups together ten *sgo 'byed*,¹² considered to be “the summary in one, the meaning of all the transmission and the meditative transmission, the mother tradition and the son tradition, *bka' ma* and *gter ma*, together with the commentary”.¹³ This leads us to consider that these texts have been composed by the same author.

Further we have the *Mirror Clarifying the Transmission* (*Snyan brgyud gsal ba'i me long*) written according to the teachings of Buddhajñāna.¹⁴

The Concise Practice of *Gcod* (*Gcod kyi nyams len bsodus pa*) is attributed to Sangs rgyas ston pa, most probably the last of the Seven Jewels of the *shangs pa bka' brgyud* tradition¹⁵ dated 1207–1278, who wrote them down himself,¹⁶ and finally, the LCCK is concluded by Ma cig's *Bka' tshoms chen mo*, whose authorship poses no problem.

III. KLONG CHEN PA'S *GCOD* VOLUME (LCCK) AND PADMA GLING PA'S *GCOD* COLLECTION (PLCK): A COMPARISON (TABLE II)

If we examine the contents of the *Profound Meaning, the Essence of the Enlightened Mind, Cycle of Gcod* (*Zab don thugs kyi snying po bdud*

¹¹ *gcod mkhan don du gcod byed rgyas po ngas... gcod kyi gdams pa brtsams*. Dri med 'od zer 2009, 81. For a different spelling of the same sentence, see note 64.

¹² The *sgo 'byed* texts in LCCK's are actually eleven, so one is not considered to be part of the original group. Titles are not given in this colophon, but at the beginning of the first of LCCK's *sgo 'byed*, titled the *Initiation, Opening the Door of Dharma*, we find the same indication of the *ten sgo 'byed* grouped together, but with nine titles. The *Introduction, Opening the Door of the Sky* (*Ngo sprod nam mkha' sgo 'byed*) the *Opening the Door of Siddhis, Essential appendix to the Sādhanā of the Profound Meaning, the Essence of the Enlightened Mind* (*zab don thugs kyi snying po'i sgrub thabs dngos grub sgo 'byed kyi dril lhan thabs*) are missing (Dri med 'od zer 2009, 1). As we will see later, the one to be excluded from the ten is probably the latter.

¹³ *bka' rgyud nyams rgyud yum lugs sras lugs bka' ma gter ma kha 'thor khrid bcas kyi dgongs pa lhan cig tu bsodus pa'i zhal gdams sgo 'byed bcu'i rdza chas rdzogs so*. Dri med 'od zer 2009, 81. For a different and clearer spelling of the same sentence, see note 64.

¹⁴ *snyan brgyud gzhung lnga yan lag brgya sum cu | khrig chags tshang ba'i yig ris med na 'ang | pha yab buddha dnyā na'i gsung bzhin du | thag chad med par bris so rdzogs pa yin*. Dri med 'od zer 2009, 272.

¹⁵ Stearns 2007, 472–473, n. 73.

¹⁶ *gcod kyi zhal gdams khyad 'phags 'di | chos rje sangs rgyas ston pa yis | bu gcig tha' u'i don ched du | bdag gis yig ger bkod pa'o*. Dri med 'od zer 2009, 281.

kyi gcod yul gyi skor)¹⁷ by Padma gling pa (henceforth PLCK), we find that all of its texts are contained in LCCK, except for the initial invocation (*ka - gcod kyi gsol 'debs*) and the concluding vajra verses (*'a Mkha' 'gro'i snying gdam rdo rje'i tshig rkang*). It contains: three of the *sgo 'byed* (*the kha - Chos kyi sgo 'byed, the pa — Yon tan sgo 'byed, the ba — Phrin las sgo 'byed*), *the Great General Gcod Instruction* (*ja — Gcod spyi khrid chen mo*) the *Experiential Instructions [for] Seven Days*¹⁸ (*da — Nyams khrid zhag bdun ma*), the *Mirror Clarifying the Oral Transmission* (*na — Snyan brgyud gsal ba'i me long*), *the Concise Practice of Gcod* (*pha — Gcod kyi nyams len bsdu pa*) and the *gtor ma* offering section from the *Gtor ma Offering and Invocation* (*Gtor 'bul dang sde brgyad 'bum bskul*).¹⁹

Thus the texts found in LCCK but absent in PLCK are the remaining eight *sgo 'byed* texts,²⁰ the Tantra of the Precious Dakinīs' Charnel Ground (*Rin chen mkha' 'gro'i dur khrod kyi rgyud*), a *History of the Gcod Teaching, the Essence of the Enlightened Mind* (*Gcod kyi gdams pa thugs kyi snying po'i lo rgyus*),²¹ the *Profound Meaning Treatise* (*Zab don gyi gzhung*), the *Hundred Thousand Invocations of the Right Classes* (part of *Gtor 'bul dang sde brgyad 'bum bskul*), the *Wrathful Visualization to Turn Back the Enemies and Hindrances* (*nag sbyor ha la nag po'i dmigs pa bcwo lnga pa*) and Ma cig's *Bka' tshoms*. Of course, it must be considered that, according to the letters ordering the texts of PLCK, at least fourteen texts seem to be missing. In fact, from the first text marked by *ka* to the presumably last one marked by *'a* fourteen letters are missing.²²

In PLCK, only four texts are provided with a statement containing information about the provenance of the contents. The *Great*

¹⁷ Padma gling pa 1981.

¹⁸ This is the only text of this collection showing the *gter tsheg*. The same text in LCCK has the normal *shad* (Padma gling pa 1981, 341–389; Dri med 'od zer 2009, 82–100).

¹⁹ In PLCK the *gtor ma* offering appears twice added at the end of the *Chos kyi sgo 'byed* (Padma gling pa 1981, 43–45) and the *Yon tan sgo byed* (Padma gling pa 1981, 463–465).

²⁰ 1- *Ngo sprod nam mkha' sgo 'byed*, 2 — *Sgrub thabs byin rlabs sgo 'byed*, 3 — *Rmi lam nyi zla sgo 'byed*, 4 — *Pho ba thar pa'i sgo 'byed*, 5 — *Bar do 'od gsal sgo 'byed*, 6 — *Gegs sel rten 'brel sgo 'byed*, 7 — *Grub mtha' khyad 'phags sgo 'byed* and 8 — *Zab don thugs kyi snying po'i sgrub thabs dngos grub sgo 'byed kyi dril lhan thabs*.

²¹ Cf. Dri med 'od zer 2009, 101–123.

²² *ga, nga, ca, cha, nya, ta, tha, ma, tsa, tsha, dza, wa, zha, za.*

General Gcod Instruction (ja — Gcod spyi khrid chen mo) and the *Opening the Door of Enlightened Activities (Phrin las sgo 'byed)* end with a similar statement that sounds: “The *gcod* tradition of [Klong chen pa] Dri med [’od zer], composed by Padma gling pa”.²³ These statements are also similar to what we saw in LCCK.

Then we have another reference to the *gcod* tradition of [Klong chen pa] Dri med [’od zer], at the end of the *Mirror Clarifying the Oral Transmission*.²⁴ This reference is absent in LCCK.²⁵ The text titled the *Initiation, the Opening of the Door of Dharma, Oral instruction on Gcod*, which ends in LCCK with a short indication stating “the *gcod* doctrine of [Klong chen pa] Dri med [’od zer], obtained from Padma gling pa”²⁶ has no colophon in PLCK.²⁷

As in LCCK, the instructions contained in the Concise Practice of *gcod (gcod kyi nyams len bsdu pa)* are here attributed to Sangs rgyas ston pa.²⁸

Thus, the question arises: to whom must the texts that are included in both PLCK and LCCK be attributed? Are these texts by Klong chen pa or by Padma gling pa? Or even by someone else? In fact, we should not forget that the PLCK is, according to its subtitle, “a collection of *gcod* texts reflecting the teachings of Padma gling pa”, so not necessarily the texts contained in it, or not all of them, are to be understood as his own works.

IV. KLONG CHEN PA’S *GCOD* VOLUME (LCCK) AND LIMI MONASTERY’S *GCOD* COLLECTION (LIMI): A COMPARISON (TABLE III)

A collection of *gcod* manuscripts from a village monastery in Limi, Nepal (henceforth LIMI), contains many of the texts found in

²³ *Dri med pa’i lugs kyi gcod padma gling pa’i phyag zhes du sbyar ba’o* (Padma gling pa 1981, 339) and *dri med pa’i lug kyi gcod: padma gling pa’i phyag zhes* (Padma gling pa 1981, 523). The orthography of this edition is quite poor.

²⁴ “May the the *gcod* tradition of [Klong chen pa] Dri med [’od zer] be auspicious” (*dri med pa’i lugs kyi gcod bkra shis par byon*; Padma gling pa 1981, 453).

²⁵ Dri med ’od zer 2009, 248.

²⁶ *Dri med pa’i gcod yul rig ’dzin Padma gling pa las thob pa’o* (Dri med ’od zer 2009, 16).

²⁷ Padma gling pa 1981, 43. The text has no colophon at the end, and on page 43, third line, it is followed by the *gtor ma* offering text.

²⁸ *gcod kyi zhal gdams khyad par ’di | chos rje sangs rgyas ston pa yis | bu gcig tha’u’i don ched du | bdag gis yig ger bkod pa’o* (Padma gling pa 1981, 491).

LCKK, together with many other *gcod* texts we will not discuss here in detail. The collection lacks a *dkar chag* and sometimes, it is difficult to identify where an individual text begins or ends. For example, six of the eight *sgo 'byed* texts contained in LIMI are ordered in an uninterrupted sequence and they look more like separate sections of a single text, rather than actual independent texts. All the more so, since they have no colophons, except for the last one which, as we saw in LCKK, attributes the “ten *sgo 'byed*” to the same authorship.²⁹ Furthermore, although many texts in LCKK and LIMI collections are homologous, they also bear many differences: some titles differ while the contents are almost the same, some texts start in a different way and later they correspond, some have a diverging end. Most important for our present research, the attributed authorships do not correspond at all.

But let's start more generally: what do we have in common between LCKK and LIMI?

The first text in LIMI is the *Sādhanā, Opening the Door of Blessing* (*Sgrub thabs byin rlabs sgo 'byed*). This text is repeated three times in the collection, the second and the third time with the title *Sādhanā, Opening the Door of Siddhis* (*Sgrub thabs dngos grub sgo 'byed*).³⁰ The first time, the text starts with the prostration to a *dākinī*³¹ which is missing in the other instances and in LCKK. At the end, there is an addendum from the *Extended Root Tantra of Mañjuśrī* (*Jam dpal rtsa ba'i rgyud rgyas pa*)³². Also this addendum is not present in the other LIMI instances and in LCKK.

²⁹ LIMI 1985, 532.

³⁰ LIMI 1985, 2-7, 223–228, 540–546. At the end of the text, in all the LIMI occurrences and in LCKK the title *sgrub thabs dngos grub sgo 'byed* is given. Dri med 'od zer 2009, 31.

³¹ *mi men ye shes mkha' 'gro ma la phyag 'tshal lo*. LIMI 1985, 2. Missing from LIMI 1985, 223, 540 and Dri med 'od zer 2009, 26.

³² “When my teaching degenerates, in the Labs village, in the northern direction, as for the emanation of the Mother of the Victorious, she will arise bearing the name of Sgron ma, showing the meaning of the unborn essence, she will roam for countless cities, villages, valleys and cemeteries, expanding this very teaching” *'jam dpal rtsa ba'i rgyud rgyas pa las | nga'i bstan pa snyigs ma la | byang phyogs labs kyi grong khyer du | rgyal ba'i yum gyis sprul ba ni | sgron ma'i ming can 'byung bar 'gyur | skye med snying po'i don ston cing | grong dang grong khyer ri sul dang | dur khrod bsam mtha' khyad par nyul | de'i chos nyid rgyas par 'gyur | zhes gsungs so*. LIMI 1985, 7. Missing in LIMI 1985, 228, 546 and Dri med 'od zer 2009, 31.

The Initiation, the *Opening the Door of Dharma* (*dbang bskur chos kyi sgo 'byed*)³³ follows. Here we have only a partial correspondence: in LCCK this text starts with a general introduction where the ten *sgo 'byed* are listed,³⁴ and then the *Initiation, the Opening the Door of Dharma* starts.³⁵ This general introduction is missing in LIMI. Also, the last few sections of the text in LCCK are missing in LIMI. In fact, at the end of a visualisation section, in LIMI a text titled *Bka' 'tshoms*³⁶ containing question and answer with *Mi men ye shes mkha' 'gro* begins, followed by a similar text, the so called *Another Bundle of Twenty Five* (*Yang tshoms nyer lnga pa*)³⁷ and other texts. In LCCK, at the end of the same visualisation, the accumulation based on the lineage invocation begins.³⁸

The next text LCCK and LIMI have in common is *The Biographies of the Lineage Masters [of] the Profound Meaning, the Essence of the Enlightened Mind* (*Zab don thugs kyi snying po bla ma rgyud pa'i rnam thar*),³⁹ which corresponds to LCCK's a *History of the Gcod Teaching, the Essence of the Enlightened Mind* (*Gcod kyi gdams pa thugs kyi snying po'i lo rgyus*). At the beginning, only the invocation differs,⁴⁰ while the general description of the *gcod* origin and the masters' biographies that follow are the same. At the end, also the colophons differ. As mentioned earlier, in LCCK this text is attributed to Klong chen pa,⁴¹ whereas in LIMI it is attributed to Prajñāsambhava,⁴² which is, according to Harding, the Sanskrit

³³ LIMI 1985, 8–15.

³⁴ See note 12.

³⁵ Dri med 'od zer 2009, 1. The correspondence starts at line 13th, *dbang bskur kyi sgo 'byed ni*.

³⁶ LIMI 1985, 15–33.

³⁷ LIMI 1985, 33–43. See Jamgön Kongtrul Lodro Taye 2016, 123–38.

³⁸ *brgyud pa'i bla ma la gsol ba 'debs pa la brten nas tshogs bsags pa ni*. Dri med 'od zer 2009, 11 line 3.

³⁹ LIMI 1985, 83–95.

⁴⁰ *bla ma dam pa rnam la phyag 'tshal lo* (LIMI 1985, 83). *sangs rgyas dang byang chub sems dpa' thams cad la phyag 'tshal lo* (Dri med 'od zer 2009, 101).

⁴¹ *Kun mkhyen dri med 'od zer kyi mdzad pa*. Dri med 'od zer 2009, 123.

⁴² *pha rol tu phyin pa gcod kyi lo rgyus byung tshul bstan pa ni | phyi mtshan nyid kyi chos la blo'i spongs pa thogs pa med cing | nang rig pa'i sde snod ma lus pa mngon du gyur pa | khyad par du pha rol tu phyin pa gcod kyi man ngag thams cad la nges pa'i shes pa phul du phyin pa | shakya'i dge slong rdo rje 'dzin pa | pradznya sam bha was | legs par sbyar ba rdzogs s-ho*. LIMI 1985, 96.

translation of of 'Jam dbyang mgon po's ordination name, Shes rab 'byung gnas.⁴³

This biographical text is directly followed by *The Little Profound Meaning Treatise* (*zab don snying po'i gzhung chung*),⁴⁴ which corresponds to the *Profound Meaning Treatise* (*Zab don gyi gzhung*) in LCCK. All the final sentences which describe the text differ, as well as the given authorship. In LCCK it is pointed out that this teaching is very difficult to find, and that the text was done (*mdzad*) by Klong chen pa himself and obtained by Padma gling pa.⁴⁵ In LIMI the text ends mentioning again Prajñāsambhava as the author.⁴⁶ In LIMI this text is followed by the *Summary of the Profound Meaning, the Essence of the Enlightened Mind* (*Zab don thugs kyi snying po bsduṣ don*),⁴⁷ which has no correspondence in LCCK, but it is interesting since here we have the attribution to Mañjughoṣānātha,⁴⁸ the Sanskrit translation of 'Jam dbyang mgon po's name.

The following text in LIMI is the Great General Commentary (*Spyi khrid chen mo*)⁴⁹ which corresponds to LCCK's the Great General Commentary of *Gcod* (*Gcod kyi spyi khrid chen mo*). In LIMI this text is attributed to Mañjughoṣānātha⁵⁰ and in LCCK we have again a sentence stating that the text was done by Klong chen pa and obtained by Padma gling pa.⁵¹ It can be interesting to note that for

⁴³ Jamgön Kongtrul Lodro Taye 2016, 29. I keep this open, because the same difference in names is shown in the Fifth Dalai Lama's record of teaching received. See later.

⁴⁴ LIMI 1985, 96–101.

⁴⁵ *bka' shes rab kyi pha rol tu phyin pa' i dgongs pa | bla ma grub thob rnamṣ kyi zhal gdams | bdud gcod yul du byed pa' i man ngag zab don thugs kyi snying po zhes bya ba 'jig rten na rnyed par dka' ba' i chos | man ngag bdud kyi gcod yul du byed pa rdzogs so || kun mkhyen dri med 'od zer kyiṣ mdzad pa' i gcod yul rig 'dzin padma gling pa las thob pa' o.* Dri med 'od zer 2009, 130.

⁴⁶ *gcod kyi gdams pa' i gzhung / zab don thugs kyi snying po zhes bya ba 'di / shakya dge slong rdo rje 'dzin pa / pradžnya sabha was mdzad pa.* LIMI 1985, 101.

⁴⁷ LIMI 1985, 101–103.

⁴⁸ *sha kya' i dge slong rdo rje 'dzin pa manydzu gho ṣa na tha yis nye bar sbyar ba.* LIMI 1985, 103.

⁴⁹ LIMI 1985, 105–197.

⁵⁰ *sha kya' i dge slong rdo rje 'dzin pa manydzu mgo ṣa na tha yis nye bar sbyar ba.* LIMI 1985, 197.

⁵¹ *Kun mkhyen dri med 'od zer kyiṣ mdzad pa' i gcod yul rig 'dzin Padma gling pa las thob pa' o.* Dri med 'od zer 2009, 248.

both the text we have almost the same ending lines, which are very similar to what we saw only in LCCK at the end of *The Profound Meaning Treatise (Zab don gyi gzhung)*.⁵²

After that, in LIM1 we have the *Seven Days [in] Haunted Grounds, the Application of Gcod Maintained as Experiential Instructions (Gcod kyi lag len nyams khrid du bskyang ba gnyan khrod zhag bdun ma)*,⁵³ which corresponds to *Experiential Instructions [for] Seven Days (Nyams khrid khrod zhag bdun ma)*. In LCCK there is no indication of authorship, while in LIM1 the attribution, added as an annotation above the first line of the last page, is Prajñāsvabhāva.⁵⁴

Then in LIM1 we have six *sgo 'byed* one after the other: *Opening the Door of the Sky (Nam mkha' sgo 'byed)*;⁵⁵ the *Sādhana, Opening the Door of Siddhis (Sgrub thabs dngos grub sgo 'byed)*;⁵⁶ the *Dream, Opening the Door of Sun and Moon (Rmi lam nyi zla sgo 'byed)*;⁵⁷ the *Transference, Opening the Door of Liberation ('pho ba thar pa'i sgo 'byed)*;⁵⁸ the *Intermediate State, Opening the Door of Clear Light (Bar do 'od gsal sgo 'byed)*,⁵⁹ the *Elimination of Obstructions, Opening the Door of Dependent Arising (Gegs sel rten 'brel sgo 'byed)*.⁶⁰ All these texts have no colophons.

After these, a series of other texts, not present in LCCK, follow, until the Tenet System Opening the Door of Excellence (*Grub mtha' khyad 'phags sgo 'byed*).⁶¹ This text bears almost the same indication we have found in LCCK,⁶² with significant variant spellings:

⁵² *shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i dgongs pa | bla ma grub thob mams kyi zhal gdams | bdud kyi gcod yul kyi gdams pa | zab don thugs kyi snying po | 'jig rten na rnyed par dka' ba bdud kyi gcod yul zhes bya ba rdzogs so (Dri med 'od zer 2009, 248). bka' shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i gdams ngag | bla ma grub thob mams kyi zhal gdams | bdud spyod kyi gdams ngag | zab don thugs kyi snying po zhes bya ba | 'jig rten na rnyed par dka' ba'i chos | gdams ngag bdud kyi spyod yul zhes bya ba rdzogs s-ho (LIM1 1985, 197).*

⁵³ LIM1 1985, 197–216.

⁵⁴ Probably a misspelling for Prajñāsvabhāva. *skor 'di shakya'i dge slong rdo rje 'dzin pa pradznya swa bha bas sbyar ba*. LIM1 1985, 216.

⁵⁵ LIM1 1985, 216–223.

⁵⁶ LIM1 1985, 223–228. This is the second instance of this text, see above.

⁵⁷ LIM1 1985, 228–229.

⁵⁸ LIM1 1985, 229–231.

⁵⁹ LIM1 1985, 231–234.

⁶⁰ LIM1 1985, 234–235.

⁶¹ LIM1 1985, 531–532.

⁶² See note 13.

“Me, the king *gcod* expert, in order to do *gcod*, I composed these instructions”,⁶³ and then “Having summarised into one the meaning of all the oral transmission and the meditative transmission, the mother tradition and the son tradition, *bka' ma* and *gter ma*, the scattered and the organised [teachings], here the dharma of the ten *sgo 'byed* instructions is completed”.⁶⁴ This text in LIMI ends with a short addendum⁶⁵ and the dedication of merits missing from LCCK.⁶⁶

A few pages later we have the third instance of the *Sādhana*, *Opening the Door of Siddhis* (*sgrub thabs dngos grub sgo 'byed*)⁶⁷ and this is the last text in common with LCCK there is.

V. IN SEARCH OF AN AUTHOR: PRELIMINARY RESEARCH

At the present state of the research, we tend to consider the authorship of 'Jam dbyangs mgon po for most of the texts contained in LCCK plausible. As we said at the beginning, no indications of Klong chen pa's contribution to *gcod* literature were found in *gcod* historiographies. Instead we have already said that 'Jam mgon kong sprul in his *Treasure of Instructions* (*Gdams ngag mdzod*) attributes the *Root Treatise, the Profound Meaning, the Essence of the Enlightened Mind* (*Gzhung rtsa ba zab don thugs kyi snying po*) to 'Jam dbyangs mgon po. What other information can we find about 'Jam dbyangs mgon po in connection with the title included in LCCK apart from what we saw in LIMI?

From the Records of Masters' Names of Nyang stod (*Nyang stod bla ma'i mtshan gyi deb gter*),⁶⁸ completed in 1418:

⁶³ *gcod mdzad don du gcod mkhan rgyal po ngas... gcod kyi gdams pa brtsams. Dri med 'od zer 2009, 81.*

⁶⁴ *bka' rgyud | nyams rgyud | yum lugs | sras lugs | bka' ma | gter ma | kha 'thor | khriags can kyi dgongs pa lhan cig tu sdus pas | zhal gdams sgo 'byed bcu'i chos rdzogs s+ho. LIMI 1985, 532.*

⁶⁵ *bdud bzhi ngos bzung ba | bdud bzhi lam du 'khyer thabs | lam du 'khyer shes na bdud bzhi ma yin par stan sa | gcod chos la rtsod pa spong ba | de tshos grub mtha' khyad 'phags sgo 'byed thal lo. LIMI 1985, 532.*

⁶⁶ *'di bris dge ba'i rtsa ba 'di yi mthus | bdag dang mtha' yas sems thams cad kyis | re dogs med pa'i nyams len mthar phyin nas | skye 'gag med pa'i she phyin don rtogs shog | dge'o. LIMI 1985, 532.*

⁶⁷ LIMI 1985, 540–546.

⁶⁸ Kun dga' blo gros rgyal mtshan 2010. For an analysis of this work, see Vitali 2014, *passim*.

'Jam dbyangs mgon po was the one who composed the ancient [text] the Profound Meaning of *Gcod* and the ten openings of the door (*sgo 'byed*) at Chos yul. He circumambulated Ri bo rtse lnga. He became a direct disciple of 'Phags pa's.⁶⁹

We also have two records of the teachings he received, the Fifth Dalai Lama Ngag dbang blo bzang rgya mtsho's (1617–1682)⁷⁰ and Brag dkar chos kyi dbang phyug's (1775–1837),⁷¹ in which most of the texts contained in LCCCK appear.

In the Fifth Dalai Lama's record of teachings received, at the beginning of the *gcod* section, we read the “the *Opening the Door of Dharma* and the *Opening the Door of Blessings* by 'Jam dbyangs mgon po”⁷² and further:

“In the supporting texts (*rgyab rten lung*), there are three [sections]: the cycle of the general instructions, to generate the understanding of all *gcod* [teachings], the cycle of the practice instructions and the cycle of the aural teaching, exploiting and clearing the obstacles. As for the first, [the cycle of the general instructions], the *Outline, the Clarifying Mirror* (*dkar chag gsal ba'i me long*) and the *Lineage History* with the biography of the Venerable [Ma cig] were composed by Prajñāsambhava [...], the *Treatise of the Great Instructions of the Profound Meaning, the Essence of the Enlightened Mind* written by Prajñāsambhava and its Summary by 'Jam dbyangs mgon po; its commentary, the *Meaning of the Prajñāpāramitā, Word of Buddha*, the aural teaching of the *siddhas*, a teaching difficult to find in this world, which was written by 'Jam dbyangs mgon po. As for the cycle of the practice instructions, the two, the extended and the summarized [version] of the so called *Seven Days and the Single Seat*.”⁷³

So here we have, as in LIM1, the lineage history and the *Main Treatise of the Profound Meaning* attributed to Prajñāsambhava, and the summary and the commentary to the latter attributed to 'Jam dbyangs mgon po. It is not clear if the *Outline, The Clarifying Mirror* (*dkar chag gsal ba'i me long*), here also attributed to Prajñāsambhava, is the same as LCCCK's *Mirror Clarifying the Oral Transmission* (*Snyan brgyud gsal ba'i me long*).

⁶⁹ *chos yul du 'jam dbyangs mgon po gcod zab don thugs rnying dang sgo 'byed bcu mdzad mkhan | rgya nag ri bo rtse lnga bskor | 'phags pa'i dngos slob de byon par gda'*. Kun dga' blo gros rgyal mtshan 2010, 469. This passage was translated differently by Vitali 2014, 561.

⁷⁰ Ngag dbang blo bzang rgya mtsho 2009.

⁷¹ Chos kyi dbang phyug 2011.

⁷² 'jam dbyangs mgon po'i chos kyi sgo sgo (sic!) 'byed dang byin rlabs sgo 'byed gnyis. Ngag dbang blo bzang rgya mtsho 2009, 120.

⁷³ Ngag dbang blo bzang rgya mtsho 2009, 120–121.

And then, going ahead in the Fifth Dalai Lama's record of teachings received, we meet the ten *sgo 'byed*, once again grouped together. Here both the titles included in the ten and the author's name, again 'Jam dbyangs mgon po, are given.

“In the third section, the cycle for obtaining the profit and clearing the obstacles, we have two parts, the *Doors Opening* (*sgo 'byed*) and the *Fragments* (*'thor bu*). As for the first, [the *Doors opening* (*sgo 'byed*): the *Initiation, Opening the Door of Dharma*; the *Introduction, Opening the Door of the Sky*; the *Sādhanā, Opening the Door of Blessing*; the *Dream, Opening the Door of Sun and Moon*; the *Transference, Opening the Door of Liberation*; the *Intermediate State, Opening the Door of Clear Light*; the *Elimination of Obstructions, Opening the Door of Dependent Arising*; the *Exploit, Opening the Door of Quality*; the *Benefit of Others, Opening the Door of Enlightened Activities*; the *Tenet System, Opening The Door of Excellence*; these ten were composed by 'Jam dbyangs mgon po”.⁷⁴

Moreover, in the *Fragments* (*'thor bu*) section we find some titles which appear in LCCK, like the *Gtor ma Offering Ritual and the Hundred Thousand Invocations of the Eight Classes* (*Gtor 'bul dang sde bryad 'bum bskul*) and the *Fifteen Wrathful Visualizations* (*Nag sbyor bco lnga*).⁷⁵

In a later record of teachings received, contained in the collected works by Brag dkar chos kyi dbang phyug (1775–1837) we find a similar list of teachings, some attributed to 'Jam dbyangs mgon po, but we do not always find the authorship attributed as above.

“In the cycle of *Profound Meaning, the Essence of the Enlightened Mind* (*Zab don thugs kyi snying po 'i skor*) which I obtained, there are three [parts]: the initiation, the instruction and the oral transmission. As for the first, I obtained the initiation called the *Opening the Door of Dharma* [...], second, I obtained only the instruction and the oral transmission of the practice guidances called the *Seven Days and the Single Seat* composed by Dran mchog chos kyi rgyal po. As for the third, in the supporting texts (*rgyab rten lung*), there are three [sections]: the general instructions to set up the framework, the practice instructions and the teachings on minor actions (*las phran*). As for the first [the general instructions]: Ma cig's biography, and the biographies of Ma cig and of the lineage masters of the *Profound Meaning* (*zab don*), which show the origin [of *gcod*], composed by Dge ba'i bshen gnyen Bkra shis dpal; the biographies of the lineage masters of the *Profound Meaning, the Essence of the Enlightened Mind*; the *Profound Meaning Treatise, the Essence of the Enlightened Mind*; its *Summary and the General Instruction of Profound Meaning, the Essence of the Enlightened Mind*, composed by 'Jam dbyangs mgon po. [...] As for the second, [the practice instructions], the *Sādhanā* of *Gcod* to be practiced in *Seven Days, and the*

⁷⁴ Ngag dbang blo bzang rgya mtsho 2009, 121.

⁷⁵ Ngag dbang blo bzang rgya mtsho 2009, 121.

Single Seat by Dran mchog chos rgyal [...] As for the third, the teachings on minor actions (*las phran*), we have two parts: the *Doors Opening* (*sgo 'byed*) and the *Fragments* (*'thor bu*). The first: the initiation, *Opening the Door of the Dharma*; the *Introduction, Opening the Door of the Sky*; the *Sādhanā, Opening the Door of Blessing, the Dream, Opening the Door of Sun and Moon*; the *Transference, Opening the Door of Liberation*; the *Elimination of Obstructions, Opening the Door of Dependent Arising*; the *Exploit, Opening the Door of Quality*; the *Benefit of Others, Opening the Door of Enlightened Activities*; the *Tenet System, Opening the Door of Excellence*".⁷⁶

Therefore, in this case we have the lineage history, the *Main Treatise of the Profound Meaning*, its summary and the commentary attributed to 'Jam dbyangs mgon po, while the *Seven Days* and the *Single Seat* are said to be composed by one Dran mchog chos kyi rgyal po. There is no indication of authorship for the *Door Openings*, and the *Intermediate State, Opening the Door of Clear Light* (*Bar do 'od gsal sgo 'byed*) is missing.

There are two texts from LCCK which we have not yet found in other collections: *Opening the Door of Siddhis*, the *Sādhanā of the Profound Meaning*, the *Essence of the Enlightened Mind* (*Zab don thugs kyi snying po'i sgrub thabs dngos grub sgo 'byed kyi shog dril lhan thabs*) which is clearly connected with the text sharing part of the title attributed to 'Jam dbyang mgon po; and the *Tantra of the Precious Dākinīs' Charnel Ground* (*Rin chen mkha' 'gro'i dur khrod kyi rgyud*), which seems to be a teaching by Ma cig, transmitted by her son Thod smyon bsam 'grub, yet further research is needed on this topic.⁷⁷

Finally, there is an interesting information that we can draw from 'Jam dbyangs mgon po's biography which opens the door for future research on the origins of *gcod* literature in the *nying ma* school:

He ['Jam dbyangs mgon po] composed the *Profound Meaning, the Essence of the Enlightened Mind* [...]; his secret name was Don yod rdo rje, and later he went to Ri bo rtse Inga.⁷⁸

The possibility to consider Don yod rdo rje as an alias of 'Jam dbyangs mgon po is very interesting and has already been propo-

⁷⁶ Chos kyi dbang phyug 2001, 524–526.

⁷⁷ Dri med 'od zer 2009, 39.

⁷⁸ *gcod yul zab don thugs snying* [...] *mdzad | gsang mtshan don yod rdo rje zer ba yin | phyis rgya nag ri bo tse lnga la sku ma spangs par byon*. Padma dkar po 1973–1974, 587. See also Martin 1983–2013.

sed by Goyu Sato,⁷⁹ because Don yod rdo rje seems to be the name with which 'Jam dbyangs mgon po is commonly known in *gcod* related text. For example, Dharma seng ge in his *Origin of Zhi byed and Gcod* (*Zhi byed dang gcod yul gyi chos 'byung rin po che'i phreng ba thar pa'i rgyan*), mentions Don yod rdo rje in relation to the *tantra* transmission of *gcod*, the most important teaching of which he considers to be the *Profound Meaning* (*Zab don*).⁸⁰ He also said that Gter bdag gling pa (1646–1714) received Ma cig's *tantra* tradition of *gcod* from Don yod rdo rje and composed a commentary on the *Treatise of the Single Seat* (*Gdan thog gcig ma*), as well as a text connected to the *Initiation, Opening the Door of the Dharma* (*Dbang bskur chos kyi sgo 'byed kyi chog sgrigs dbang chog 'khor 'das gzhi grol*).⁸¹ Dharma seng ge also mentions Kaḥ thog bya bral kun dga' 'bum (1332–1381), abbot of Kaḥ thog, in relation to the *Cycle of the Profound Meaning* (*Zab don skor*).⁸² The *gcod* works of the latter are collected in the *Gcod Cycle* of the *Bka' ma* Tradition of Kaḥ thog Kun dga' 'bum pa (*kaḥ thog kun dga' 'bum gyi bka' srol bka' ma'i gcod skor*). The introduction to this cycle (*kaḥ thog pa'i gcod kyi lo rgyus*), written by one Gzhan phan mthar phyin, whose exact identification has proven difficult, describes Kun dga' 'bum pa's *gcod* tradition as the only *bka' ma* tradition of *gcod* in the *rnying ma* school. It also asserts that the *gcod* lineage of Kun dga' 'bum pa is the one which combines *sūtra* and *tantra*, so the one which Ma cig conferred mainly to Khu bsgom chos kyi seng ge⁸³ and was then transmitted to Sangs rgyas gnyan ston or Paṅ chen Don yod rdo rje.

This introduction also asserts that Kun dga' 'bum pa was the transmitter of the *gcod* Treatise of Paṅ chen Don yod rdo rje, known as the *Profound Meaning, the Essence of the Enlightened Mind*, and that the three series of the inner *tantras*, taught by masters such as Gnubs chen sangs rgyas ye shes (9th century) and his disciples So ye shes dbang phyug and Zur shākya 'byung gnas, are completed in Kun dga' 'bum pa's treatises.⁸⁴

⁷⁹ Sato 2011, 4–5.

⁸⁰ Edou 1996, 91.

⁸¹ Edou 1996, 94, 193 n. 59.

⁸² Khams smyon dharma seng ge 1974, 549; Kollmar-Paulenz 1993, 194.

⁸³ Cf. Roerich 1976, 988–989.

⁸⁴ 'Jam dbyangs 1999, 5–6.

Therefore, it seems that the main non-*gter ma* traditions of *gcod* in the *rnying ma* school, Kun dga' 'bum pa's, Padma gling-pa's and Gter bdag gling pa's are connected with 'Jam dbyangs mgon po's, alias Don yod rdo rje's, heritage.

VI. CONCLUSION

I would like to summarise a few points to probe the pivotal role played by 'Jam dbyangs mgon po in the transmission of the *gcod* texts ascribed to Klong chen pa. As seen, most of the texts contained in PLCK are also contained in LCCK.

In LCCK we have also other texts which appear in LIM1 where many are attributed to 'Jam dbyangs mgon po or 'Jam dbyangs mgon po and Prajñāsambhava (unless we consider Prajñāsambhava to be another alias of 'Jam dbyangs mgon po).

We have also noticed that the *Profound Meaning Treatise*, its summary and commentary are attributed to and 'Jam dbyangs mgon po by most of our sources.

The *sgo 'byed* texts contained in LCCK are attributed to 'Jam dbyangs mgon po in the *Records of Masters' names of Nyang stod* and in the *Record of teaching received* by the Fifth Dalai Lama.

Most of LCCK text titles appear in the *Record of teaching received* by the Fifth Dalai Lama and by Brag dkar chos kyi dbang phyug; they seem to have been at that time a kind of canonical text collection on *gcod*.

Thus, most probably, what is considered to be in LCCK and in PLCK the Klong chen pa's tradition of *gcod* actually comes from 'Jam dbyangs mgon po's heritage. We could even go further, proposing the possibility, to be confirmed by more thorough research, that 'Jam dbyangs mgon po, with his alias Don yod rdo rje could be the key figure through which the *gcod* tradition entered in the *rnying ma* school,⁸⁵ in a non *gter ma* way.

⁸⁵ See also Sanders–Pansa 2019.

TABLE I, LCCK TEXTS AND COLOPHONS

	LCCK CONTENTS	COLOPHON
1–16	gcod kyi zhal gdams (dbang bskur chos kyi sgo 'byed gcod kyi zhal gdams)	dri med pa'i gcod yul rig 'dzin Padma gling pa las thob pa'o
17–25	ngo sprod nam mkha' sgo 'byed	kun mkhyen dri med pa'i gcod yul rig 'dzin padma gling pa las thob pa'o
26–31	sgrub thabs byin rlabs sgo 'byed	mkhas grub dri med pa'i gcod sprul sku Padma gling pa'i gsung las lung thob pa'o
32–38	zab don thugs kyi snying po'i sgrub thabs	
39–42	mkha' 'gro'i dur khrod kyi rgyud	
43–44	rmi lam nyi zla sgo 'byed	kun mkhyen dri med pas mdzad pa'o
45–47	pho ba thar pa'i sgo 'byed	
48–51	bar do 'od gsal sgo 'byed	
52–54	gegs sel rten 'brel sgo 'byed	kun mkhyen klong chen rab 'byams lugs kyi gcod yul 'di / rig 'dzin gter ston gyi rgyal po padma gling nas brgyud pa'o
54–56	gcod kyi bogs 'don yon tan sgo 'byed	
57–69	gzhan don phrin las sgo 'byed dang drag las	
70–81	grub mtha' khyad 'phags sgo 'byed	gcod mkhan don du gcod byed rgyas po ngas [...] gcod kyi gdams pa brtsams
82–100	nyams khrid zhag bdun ma	
101–123	gcod kyi gdams pa thugs kyi snying po'i lo rgyus	kun mkhyen dri med 'od zer kyi mdzad pa
1 2 4 – 130	zab don gyi gzhung	kun mkhyen dri med 'od zer kyi mdzad pa'i gcod yul rig 'dzin padma gling pa las thob pa'o
1 3 1 – 248	gcod kyi spyi khrid chen mo	kun mkhyen dri med 'od zer gyis mdzad pa'i gcod yul / rig 'dzin padma gling pa las thob pa'o
2 4 9 – 272	snyan brgyud gsal ba'i me long	pha yab buddha dznyā na'i gsung bzhin du / lhag chad med par bris so rdzogs pa yin
2 7 3 – 282	gcod kyi nyams len bsdu pa	gcod kyi zhal gdams khyad 'phags 'di/ chos rje sangs rgyas ston pa yis /bu gcig tha'u'i don ched du / bdag gis yig ger bkod pa'o
2 8 3 – 284	gtor 'bul dang sde brgyad 'bum bskul	sde brgyad 'bum bskul lags so / dri med 'od zer gyis mdzad pa
2 8 5 – 290	nag sbyor ha la nag po'i dmigs pa bco lnga pa	dri med pas mdzad pa
2 9 1 – 310	ma gcig gi bka' tshoms	ma gcig gi bka' tshoms chen mo rdzogs so

TABLE II, LCKK AND PLCK CONTENTS AND COLOPHONS

	PLCK CONTENT	PLCK COLOPHON	CONTAINED IN LCKK	LCKK COLO- PHON
ka	gcod kyi gsol 'debs 1–7		NO	
kha	dbang bskur chos 7–43 kyi sgo 'byed gcod kyis zhal gdams		x	dri med pa'i gcod yul rig 'dzin Padma gling pa las thob pa'o
ja	gtor 'bul 43–45 gcod kyi spyi khrid 47–339 chen mo	dri med pa'i lugs kyi gcod padma gling pa'i phyag zhes du sbyar ba'o	x	kun mkhyen dri med 'od zer gyis mdzad pa'i gcod yul / rig 'dzin padma gling pa las thob pa'o
da	nyams khrid zhag 341–389 bdun ma		x	
na	snyan brgyud gsal 391–453 ba'i me long	pha yab bhu ddha dznya na'i gsung bzhin du lhag chad med par bris so rdzogs pa yin / [...] dri med pa'i lugs kyi gcod bkra shis par shog	x	pha yab buddha dznya na'i gsung bzhin du / lhag chad med par bris so rdzogs pa yin
pa	gcod kyi 'bogs don 4 5 5 – (yon tan sgo byed) 463 gtor 'bul 4 6 3 – 465		x	
pha	gcod kyi nyams len 4 6 7 – bsdus pa 491	chos rje sangs rgyas ston pa yis /bu gcig tha'u'i don ched du / bdag gis yig ger bkod pa'o	x	chos rje sangs rgyas ston pa yis /bu gcig tha'u'i don ched du / bdag gis yig ger bkod pa'o
ba	gzhan don phrin las 4 9 3 – sgo 'byed dang drag 523 las	dri med pa'i lug kyi gcod : Padma gling pa'i phyag zhes :	x	
'a	mkha' 'gro'i snying 525–543 gtam rdo rje 'i tshig rkang		NO	

TABLE III, COMPARISON OF LCCK AND LIMİ

LCCK CONTENTS	CONTAINED IN LİMİ	IN LİMİ TITLES (when differing)	LİMİ COL- PHONS
gcod kyi zhal gdams (dbang bskur chos kyi sgo 'byed gcod kyis zhal gdams)	8-15 (partial)		
ngo sprod nam mkha' sgo 'byed sgrub thabs byin riabs sgo 'byed	216-223 2-7, 223-228, 540-546	also: sgrub thabs dngos grub sgo 'byed	
zab don thugs kyi snying po'i sgrub thabs/ mkha' 'gro'i dur khrod kyi rgyud			
rmi lam nyi zla sgo 'byed	228-229		
pho ba thar pa'i sgo 'byed	229-231		
bar do 'od gsal sgo 'byed	231-234		
gegs sel rten 'brel sgo 'byed	234-235		
gcod kyi bogs 'don yon tan sgo 'byed			
gzhan don phrin las sgo 'byed dang drag las			
grub mtha' khyad 'phags sgo 'byed	521-522		gcod mkhan rgyal po ngas [...] gcod kyi gdams pa brtsams [...] zhal gdams sgo 'byed ba'i chos rdzogs so
nyams khrid zhag bdun ma	197-216		skor 'di shakya'i dge slong rdo rje 'dzin pa pradznya swa bha bas sbyar ba
gcod kyi gdams pa thugs kyi snying po'i lo rgyus	83-96	zab don thugs kyi snying po bla ma rgyud pa'i rnam thar	shakya'i dge slong rdo rje 'dzin pa / pradznya sam bha was / legs par sbyar ba rdzogs s-ho
zab don gyi gzhung	96-101	zab don snying po'i gzhung chung	gcod kyi gdams pa'i gzhung / zab don thugs kyi snying po zhes bya ba 'di / shakya dge slong rdo rje 'dzin pa / pradz- nya sa bhawas mdzad pa
gcod kyi spyi khrid chen mo	105-197		sha kya'i dge slong rdo rje 'dzin pa manydzu ngo sa na tha yis nye bar sbyar ba
snyan brgyud gsal ba'i me long			
gcod kyi nyams len bsdu pa			
gtor 'bul dang sde brgyad 'bum bskul			
nag sbyor ha la nag po'i dmigs pa bco lnga pa			
ma gcig gi bka' tshoms			

TABLE IV, SUMMARY COMPARISON OF THE COLLECTIONS

LCKK = Klong chen pa's *gcod skor*

PLCK = Padma gling pa's *gcod skor*

LIMI = Collection of *gcod* manuscripts from a village monastery in Limi

DLRT = Fifth Dalai Lama's record of teachings received

BKRT = Brag dkar chos kyi dbang phyug's record of teachings received

LCKK CONTENTS	PLCK	LIMI	DLRT	BKRT
gcod kyi zhal gdams (dbang bskur chos kyi sgo 'byed gcod kiyis zhal gdams)	KHA 743	8-15 (partial)	x	x
ngo sprod nam mkha' sgo 'byed		216-223	x	x
sgrub thabs byin rlabs sgo 'byed		2-7, 223-228, 540-546	x	x
zab don thugs kyi snying po'i sgrub thabs				
mkha' 'gro'i dur khrod kyi rgyud				
rmi lam nyi zla sgo 'byed		228-229	x	x
pho ba thar pa'i sgo 'byed		229-231	x	x
bar do 'od gsal sgo 'byed		231-234	x	
gegs sel rten 'brel sgo 'byed		234-235	x	x
gcod kyi bogs 'don yon tan sgo 'byed	PA 455-463		x	x
gzhan don phrin las sgo 'byed dang drag las/	BA 493-523		x	x
grub mtha' khyad 'phags sgo 'byed		521-532	x	x
nyams khrid zhag bdun ma	DA 341-389	197-216	x	x
gcod kyi gdams pa thugs kyi snying po'i lo rgyus		83-95	x	x
zab don gyi gzhung		96-101	x	x
gcod kyi spyi khrid chen mo	JA 47-339	105-197	x	x
snyan brgyud gsal ba'i me long	NA 391-453		?	
gcod kyi nyams len bsdu pa	PHA 467-491			
gtor 'bul dang sde brgyad 'bum bskul	43-45, 443-445, 463-465		xx	
nag sbyor ha la nag po'i dmigs pa bco lnga pa			x	
ma gcig gi bka' tshoms			x	x

Bibliography

Primary Sources

- Chos kyi dbang phyug
2011 “Bka’ ’khor lo bar pa mtshan nyid med pa’i chos kyi rnam grangs” in *kun mkhyen brag dkar ba chos kyi dbang phyug mchog gi gsung ’bum*, vol. 2, Khenpo shedup tenzin, Swayambhunath, Kathmandu, 538-547. (TBRC W1KG14557).
- Dri med ’od zer
2009 “Gcod kyi gsal bshad nyung bsdu” in *Kun mkhyen klong chen rab ’byams kyi gsung ’bum*, vol. 26, Krung go’i bod rig pa dpe skrun khang, Pe cin. (TBRC W1KG4884).
- ’Jam dbyangs
1999 (ed.), “Kaḥ thog kun dga’ ’bum gyi bka’ srol bka’ ma’i gcod skor” in *Bka’ ma shin tu rgyas pa (kaḥ thog)*, Chengdu: Kaḥ thog mkhan po ’jam dbyangs, vol. 36. (TBRC W25983).
- Karma chags med
1981 “Gcod kyi gdengs bshad nyung ngur bsdu pa bzhugs pa’i dbu phyogs” in *Gcod tshogs rin chen phreng ba*, Lama Ngodrup and Sherab Drimey, Paro, 229–239. (TBRC W23756).
- Khams smyon dharma seng ge
1974 “Zhi byed dang gcod yul gyi chos ’byung rin po che’i phreng ba thar pa’i rgyan” in *Gcod kyi skor*: Tibet House, 1974, New Delhi, 411–597. (TBRC W00EGS1016278).
- Kun dga’ blo gros rgyal mtshan
2010 “Nyang stod bla ma’i mtshan gyi deb gter” in *Bod kyi lo rgyus rnam thar phyogs bsgrigs*, 11, Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang, Zi ling, 449–478. (TBRC W1KG10687).
- LIMI
1985 *Gcod tshogs kyi lag len sogs: a collection of gcod texts representing the ancient practices of the adepts of the tradition*, d. Tsondu senghe, Bir. (TBRC W23390).
- Ngag dbang blo bzang rgya mtsho
2009 “Zab pa dang rgya che ba’i dam pa ’i chos kyi thob yig gangga’i chu rgyun glegs ban gnyis pa” in *Gsung ’bum*, vol.2, Krung go’i bod rig pa dpe skrun khang, Pe cin. (TBRC W1PD107937).
- Ngag dbang bstan ’dzin nor bu
1972 *Gcod yul nyon mongs zhi byed kyi bka’ gter bla ma brgyud pa’i rnam thar byin rlabs gter mtsho: A Collection of Biographies of Gurus in the Transmission Lineage of the Good [i.e. Gcod] Teachings*, Sonam topgay kazi, Gangtok. (TBRC W19811).

Padma dkar po
1973/74 “Chos ’byung bstan pa’i padma rgyas pa’i nyin byed” in *Gsung ’bum*, vol. 2, Kargyud sungrab nyamso khang, Darjeeling, 7–626. (TBRC W10736).

Padma gling pa
1981 *Zab don thugs kyi sñin po bdud kyi gcod yul gyi skor: A Collection of Gcod Texts reflecting the Teachings of Padma-glin-pa*, P.K. Tashi, New Delhi. (TBRC W1KG9819).

Secondary Sources

Edou, J.
1996 *Machig Labdrön and the Foundation of Chöd*, Ithaca, NY.

Gyatso, J.
1985 “The Development of the Gcod tradition” in N. Aziz and M. Kapstein (eds.), *Soundings in Tibetan Civilization*, Delhi, 320–41.

Harding, S.
2003 *Machik’s Complete Explanation: Clarifying the Meaning of Chod*, Ithaca, NY.

Jamgön Kongtrul Lodro Taye
2008 *The Treasury of Knowledge: Book 8, Part 4, Esoteric Instructions*, translated by S. Harding, Snow Lion, Ithaca, NY.
2016 *Chod: The Sacred Teachings on Severance: Essential Teachings of the Eight Practice Lineages of Tibet, Volume 14 (The Treasury of Precious Instructions)*, translated by S. Harding, Ithaca, NY

Kollmar-Paulenz, K.
1993 *Der Schmuck der Befreiung die Geschichte der zhi byed und gCod Schule. Asiatische Forschungen, 125*, Wiesbaden.

Martin D.
1983/2013 “Jam dbyangs mgon po” in *Tibetan Proper Name Index*, available at <https://sites.google.com/site/tiblical/prop-names-3>
2008 *Jam dbyangs mgon po*, available at <https://treasuryoflives.org/biographies/view/Jamyang-Gonpo/6672>

Pansa, M.
2016 “A single seat for Enlightenment: on stan/gdan gcig and stan/gdan thog gcig ma terminology” in Donatella Rossi and Charles Jamyang Oliphant of Rossie (eds.), *Sharro Festschrift for Chögyal Namkhai Norbu*, Rudolfstetten, Switzerland.

Roerich, G. N. and Gendün Chöphel
1976 *The Blue Annals by Gö Lotsawa*, Delhi.

Samten Chhosphe
Kun dga’ ’bum, available at <http://treasuryoflives.org/biographies/view/Kunga-Bum/10649>.

- Sanders, F. and M. Pansa
2011 *Brief Accounts of Bibliographic Study on Chöd tradition of Tibeto-Himalayan Buddhism (Annual Report)*, Tribhuvan University, unpublished.
- 2016 “On some rDzogs chen aspects in a gCod Text from the Bla ma dgongs ’dus, a gTer ma collection discovered by Sangs rgyas gling pa (1341—1396)” in *Revue d’Etudes Tibétaines*, 35 (April), 169–202.
- 2019 “The Appearance of gcod in the rNying ma School” in M. Clemente, O. Nalesini and F. Venturi (eds.), *Revue d’Etudes Tibétaines. Perspectives on Tibetan Culture 51* (July), 323–36.
- Savvas, C. D.
1990 *A Study of the Profound Path of gcod: the Mahāyāna Buddhist Meditation Tradition of Tibet’s Great Woman Saint Machig Labdrön*, Ph.D Dissertation, University of Wisconsin at Madison.
- Sorensen, M. J.
2013 *Making the Old New Again and Again: Legitimation and Innovation in the Tibetan Buddhist Chöd Tradition*, MA Thesis, Columbia University.
- Stearns, C.
2007 *King of the Empty Plain: The Tibetan Iron Bridge Builder Tangtong Gyalpo*, Ithaca, NY.
- Vitali, R.
2014 “The Book of Names of Nyang stod bla ma-s: Masters and Events of the Years 997–1354” in R. Vitali, Gedun Rabsel and N. Willocks (eds.), *Trails of the Tibetan Tradition. Papers for Elliot Sperling*. Amnye Machen Institute, Dharamsala (H.P.), India, 511–76.

*The Four Symbols (brda' bzhi) of Mahāmudrā
According to Par phu pa's Zla ba'i 'od zer*

MARCO PASSAVANTI

ABSTRACT

The four symbols (*brda' bzhi*) of Mahāmudrā are a set of esoteric instructions ascribed to the *mahāsiddha* Saraha, and are treated extensively in his *dohā* corpus and in the subsequent commentaries authored by Tibetan exegetes. This article focuses on the exegesis of stanzas 29–33 of Saraha's *Dohākoṣanāma Caryāgīti* or “*King Dohā*” (*Rgyal po'i do hā*) as outlined in Par phu pa's *Zla ba'i 'od zer* (end of 12th century), and contains an English translation and a diplomatic edition of the root text along with Par phu pa's commentary.

This article focuses on the exegesis of the stanzas 29–33 of Saraha's *Dohākoṣanāma Caryāgīti* or “*King Dohā*” (*Rgyal po'i do hā*) as outlined in Par phu pa's *Zla ba'i 'od zer* [ZO].¹ As I noted in a pre-

¹ The *Zla ba'i 'od zer* (ZO) authored by Par phu pa Blo gros seng ge is an extensive commentary on Saraha's *King Dohā*. As far as we know, the ZO is the first native Tibetan commentary on the *King Dohā*, and thus can be considered one of the earliest sources for the study of the doctrinal history of Mahāmudrā in Tibet. The ZO and the other works on the *Three Cycles of Dohā* (*Dohā skor gsum*) authored by Par phu pa Blo gros seng ge were written in an unknown date, presumably by the end of the 12th century, when the author was head of the monastery of Par phu, located to the South of Lha sa and founded by Rngog legs pa'i sher rab in 1073

vious article, one of the key themes of Saraha's *King Dohā* is a radical refutation of any kind of yogic or intellectual approach to the spontaneous dimension of the "innate state" (*lhan cig skyes pa: sahaja*).² While stanzas 21–28 of the *King Dohā* provide an interesting catalogue of seemingly unfruitful yogic practices and techniques in use among groups of Indian *yogins* during the first centuries of the second millennium, in stanzas 29–33 we find a hint to a coherent meditative path. In fact, according to all the extant commentaries, stanzas 29–33 would contain Saraha's instructions on the so-called "four symbols" (*brda' bzhī*), with each symbol referring to a different level of realization of the Great Seal (Mahāmudrā). The four symbols are treated extensively in all the commentaries on the *King Dohā*, and are listed in the following order: (1) "memory" (*dran pa*) (2) "non-memory" (*dran med*), (3) "non-origination" (*skye med*) and (4) "state beyond the intellect" (*blo las 'das*).³

I. THE FOUR SYMBOLS IN PAR PHU PA'S ZO

First of all, let us trace a brief summary of the four symbols according to Par phu pa's ZO:

1) The first symbol, "memory" (*dran pa*), is linked to a specific *samādhi*, called "concentration which sees everything as an illusion" (*sgyu ma lta bu'i ting nge 'dzin: māyopamasamādhi*). In specific contexts, such as in formal instructions on calm abiding meditation, the term *dran pa* (ssk: *smṛti*) usually refers to the meditator's

(cf. Seyfort Ruegg 2000, 28). Until the 16th century, Par phu pa's commentaries seem to have enjoyed a vast reputation, as we can assume from 'Gos lo tsā ba's mention to the diffusion of those texts (cf. Roerich, Dge 'dun Chos 'phel 1976, 864), and from Karma Phrin las pa's (1456–1539) frequent quotations of Par phu pa. For more details on Par phu pa's biography and on the history of his lineage see Guenther 1993, 8–15; Passavanti 2008, 435–488; 2018, 247–253.

² Cf. Passavanti 2018. For an overview of the concept of *sahaja* in *Dohā* literature see Schaeffer 2005, 124–125, and Braitstein 2014, 91–92.

³ Cf. Bal po A su's *Do ha mdzod ces bya ba spyod pa'i glu'i 'grel pa don gyi sgron ma* (59a.1–63a.6), and Karma phri las pa's *Rgyal po do ha'i ti ka* (196.2–202.5). For an English translation of the passages containing an explanation of the four symbols see Guenther 1969, 169–183. For an excellent overview of the four symbols in the whole *Dohā* corpus ascribed to Saraha, see Braitstein 2014, 92–120. For an overview of the four symbols by a modern Tibetan Mahāmudrā master, see Thrangu Rinpoche 2006, 98–105.

attentiveness, to the ability of constantly “remembering” the object of meditation, i. e. to the capacity of holding onto a meditative support without letting the mind wander from its focus. In that particular context, *dran pa* is obviously a highly positive quality, which needs to be cultivated and protected. On the other hand, in a number of Mahāmudrā texts, such as Saraha’s *Dohās*, where *dran pa* (usually coupled with its opposite, *dran med*) is used as a symbolic term (*brda'*), its meaning is undoubtedly negative: “memory” here refers to ordinary incorrect perception.⁴ In Par phu pa’s ZO, *dran pa* is equated to conventional truth, and refers to the ordinary, dualistic perception of the world in terms of subject and object. Furthermore, the term *dran pa* is frequently used in the plural form (*dran pa sna tshogs*: “the manifold memories”), and in such case it refers to the variety of sense-perceptions which are wrongly conceptualized as concrete outer objects.⁵ In the ZO, such “memories” encompass all the mind-stuff, the sense-perception and the mental proliferations manifested by the mind.

On account of the power of delusion (*'khrul pa*), one perceives the stream of mind’s manifold manifestations as being different from mind itself; as a consequence, one mistakes these manifestations for solid and discrete entities. The first symbol thus entails a recognition of all mind’s projections as being nothing but mind (*dran pa sems su shes*). According to Par phu pa, such recognition purifies the meditator from the manifest causes of suffering (*mngon rgyu*).

2) The second symbol, “non-memory” (*dran med* or *dran pa med pa*), is linked to the “concentration of the lion’s play” (*seng ge rnam par rtse ba'i ting ge 'dzin: simhavikrīḍitasamādhi*). According to Par phu pa’s ZO it is equivalent to “non-mentation” (*yid la mi byed pa*:

⁴ For a detailed discussion of the term *dran pa* and *dran (pa) med (pa)*, their wide range of meanings, their sanskrit equivalents, and their use as symbolic terms see Braitstein 2014, 95–104; see also Thrangu Rinpoche 2006, 157–160.

⁵ The term *dran pa sna tshogs* occurs with the same meaning also in the works of Sgam po pa. See for instance the *Snying po'i ngo sprod don dam gter mdzod* (158.3): | *das pa'i song tshad* || *ma 'ong pa'i 'ong tshad* || *da lta dran pa sna tshogs cir snang cir shar yang* || *de gsum ka gnyug ma'i ngo bor gcig go* |. “The past, the future, and the various memories one experiences in the present moment (whatever appears, whatever arises): these three are one in their innate essence”.

amanasikāra).⁶ After having recognized the activities of memory as being nothing else than mind, the meditator has to further investigate the nature of that very mind. By investigating its status the meditator finally realizes that such mind cannot be found, that it does not possess any kind of intrinsic existence. The meditator then remains in a state of equanimity, free from thought construction. The realization of the mind as being a non-mind leads to the complete purification of the latent tendencies (*bag la nyak: anuṣaya*), that is to say, of all the habitual karmic tendencies embedded in one's mental continuum. This stage should be considered as the most important among the four stages, because it deals with the key aspect of Mahāmudrā practice, namely the realization of mind's nature (*sems nyid: cittatā*) as the unity of clarity and emptiness.

3) The third symbol, “non-origination” (*skye ba med pa: anutpāda*), is linked to the “concentration of the heroic march” (*dpa' bar 'gro ba'i ting nge 'dzin, śūraṅgamasamādhi*). After the meditator has realized the non-existence of outer appearances (instruction on memory) and the non-existence of the mind (instruction on non-memory), he or she focuses on their non-origination, i.e. on the fact that nothing has ever come to existence. This kind of meditation is mainly a meditation on emptiness and nonduality: the true nature of reality (*de nyid: tathatā*) and the nature of mind (*sems nyid: cittatā*) are in fact identical.

4) The fourth symbol, “[the state] beyond the intellect” (*blo las 'das pa*), is linked to the “adamantine concentration” (*rdo rje lta bu'i ting nge 'dzin: vajropamasamādhi*). This stage refers to the highest attainment of awakening, and it is considered as a state beyond any possible description and beyond any category of thought. Par phu pa (as with the second symbol, non-memory) identifies the state beyond the intellect with non-mentation (*nyid la*

⁶ The term *amanasikāra* is employed in a specific set of teachings, mostly ascribed to Maitrīpā (986–1063). This cycle of 26 texts has been recently edited and translated by Mathes (2015), who explains *amanasikāra* in terms of “withdrawing one's attention from anything that involves the duality of perceived and perceiver”. Higgins (2008, 278 n. 51) notes that in the context of the *amanasikāra* teachings, memory refers to the aspect of “reflection”, in the sense of mnemonic reflection and thematic reflection, both involving reflexivity, a reflecting on experience on the basis of subjective demands. On the contrary, the aspect of non-memory refers to a complete withdrawal from reflexivity.

mi byed pa: amanasikāra) or with the true nature (*bdag nyid*) of both *saṃsāra* and *nirvāṇa*. Such state cannot be approached kataphatically, because it is the final dissolution of all the verbal and conceptual structures (*dmigs pa*) of the dualistic mind, or intellect (*blo*). The realization of Mahāmudrā as treated by Saraha and Par phu pa is thus the outcome of a rigorous process of de-construction, a *via negativa*, culminating in a state which can be approached exclusively in an apophatic way.

II. TRANSLATION OF STANZAS 29–32 OF THE *KING DOHĀ* WITH PAR PHU PA'S COMMENTARY [ZO]

- 29 *The relative truth [becomes] non-memory.
Each mind becomes a non-mind.
This indeed is the complete transformation, the supreme good.
Oh friends! Of the ultimate good become aware!*

Among the many explanations of the path and the result of the Great Seal, there is a special instruction that contains a brief outline of the four symbols (*brda' bzhi*). This topic is treated in the stanza starting with **the relative truth etc.**

- 1) The merely conventional truth arises as the manifold memories (*dran pa sna tshogs*): knowing [them] as mind (*sems su shes*) is the instruction on memory.
- 2) The word non-memory (*dran pa med pa*) is concisely explained as the absence of such memories. Non-memory is explained by **each mind becomes a non mind**: the mind — that very mind which knows memory as mind — cannot be seen nor thought of. [Such state is also called] “non-mentation” (*yid la mi byed pa*).
- 3) The complete knowledge [of non-memory] is **the good**: appearance and emptiness, or memory and its complete transformation, are seen as one's own mind primordially unoriginated. This is non-origination (*skye ba med pa*).
- 4) With regard to the supreme, since one speaks of the good as non-origination, **the supreme good** refers to the state beyond the intellect (*blo las 'das pa*). Such state transcends all significations and comparisons; it is the result which is the ultimate good: one speaks of it as the Five Bodies that benefit oneself and as the Six Emanations that benefit others.⁷

⁷ According to Par phu pa's ZO [14a.8–14b.5] the realization of the natural purity of the truth body (*chos sku*) corresponds to the essence body (*ngo bo nyid*)

This was a brief outline.⁸ Now follows an extensive explanation.

- 30 *In the concentration of non-memory is mind absorbed:
That indeed is the complete purification of the afflictive emotions.
Like lotuses untouched by mud, the dharmas of the Victorious One.
Are not tainted by the faulty occurrence of worldly existence.*

First comes an extensive explanation of non-memory, the concentration of the lion's play. This topic is treated in the stanza starting with in **the concentration etc.**

With regard to the meditative experience (*snyam pa*) of not finding the mind which knows memory as mind, one has to be absorbed in the concentration of the lion's play, which is free from memory and mentation. Therefore, when one is absorbed in the state of non-memory and non-mentation, that indeed is the complete purification of the afflictive emotions: the manifest causes [of suffering] are purified in the moment in which one knows memory as mind, while the latent tendencies are purified [only] in the state of non-memory and non-mentation.

Thus, in [the state] of non-mentation and non-memory, the *dharmas* of the Victorious One, due to their utmost purity, are not tainted by the origination of the stream of existence, by karma and by the afflictive emotions: like lotuses growing from mud which are not touched by mud, [the *dharmas* of the Victorious One] remain untainted.

- 31 *Furthermore, everything should be viewed with certainty as an illusion:
In an instant you will attain the state beyond the world, in equanimity
| you will remain.
Delusion will be subdued by those who posses a firm intellect,
And spontaneously arisen [compassion] for the innumerable
| [sentient beings]
Will naturally abide within them.*

kyi sku), and its blissful quality corresponds to the body of great bliss (*bde ba chen po'i sku*). The body of complete enjoyment (*longs spyod rdzogs pa'i sku*), which arises from the truth body, gives rise to the body of emanation (*rdzogs pa'i sku*). The latter includes the six emanations (*sprul ba drug*), i. e. a number of secondary emanations that appear in the six realms of cyclic existence in order to help the different classes of sentient beings.

⁸ The scheme of the four symbols, each characterized by a specific *samādhi*, is further developed by Thrangu Rimpoche (2006, 98–101), who relates the four symbols to the four seals (*mudrā*) and to the four joys (*ānanda*).

The stanza starting with **furthermore** etc. deals with memory, the concentration [that sees everything] as illusion. All memories should be viewed with certainty as mere illusions. Then, by looking (*lta ba*) at one's mind, one won't see (*mthong ba*) [any mind whatsoever]. Therefore, one will attain instantaneously (*skad cig gyis*) the state beyond the worldly dualistic conceptualization.

Then, not finding something to look at, one will remain in a state of equanimity. For those who possess an intellect which is firmly settled in the concentration that sees memory as illusion, this is the way to subdue the state of delusion. They won't fall out from such state.

When the concentration that sees [everything] as an illusion becomes firmly established, [a feeling of] compassion will spontaneously arise (*rang byung*) in those who belong to the family of the Great Vehicle. [That feeling of compassion], having as its object the innumerable sentient beings, will naturally abide within them.

- 32 *These appearances, since their first manifestation, are non-originated: They are not concrete entities, they have discarded their substantial nature.
Constantly dwelling in suchness, one performs the unique meditation.*

And now the concentration of the heroic march of non-origination. This topic is treated in the first three lines of the stanza starting with **these appearances etc.** These appearances, right at the moment of their first manifestation, have never come into being; they have never come into being as concrete entities.

Since they have discarded their substantial nature and since they are not concrete entities, they have never come into being: they have never come into being as appearance and emptiness or as memory and non-memory. Why so? [Because] one performs the unique meditation of non origination constantly dwelling in suchness, which is the nature of mind, primordially non-originated.⁹

⁹ Thrangu Rimpoché (2006, 105) relates the symbol of non-origination to the realization of the four unifications (*zung 'jug bzhi*): 1) union of appearance and emptiness (*snang stong gi zung 'jug*); 2) union of bliss and emptiness (*bde stong gi zung 'jug*); 3) union of awareness and emptiness (*rig stong gi zung 'jug*); 4) union of clarity and emptiness (*gsal stong gi zung 'jug*).

It is non-mentation, a meditation free from defilements, it is non-mind.

- 33 *Intellect, mind and the appearances [arising from] the mind:*
| *that is their true nature!*
The worlds that appear as other [from oneself]:
| *that is their true nature!*
All the manifold objects seen and the seeing subject:
| *that is their true nature!*
Attachment, aversion, delusion and even bodhicitta:
| *that is their true nature!*

And now on the adamant concentration, the state beyond the intellect. This topic is treated in the first line of the stanza starting with **it is non-memory** and in the following stanza.

Since it is not something that has to be mentally elaborated (*yid la byar med*), the state beyond the intellect is non-mentation: the meditation beyond the intellect — which is free from the defilements of mentality (*yid*) — is [the state of] non-mind.

What does this mean? To put it in other words, the intellect, which is based on conceptuality, the mind, as well as the appearances [arising from] the mind, have a nature, a true nature, which is the state beyond the intellect. Moreover, the pure fields of the Awakened Ones as well as the impure mundane fields, and everything that continuously appears as other [from oneself], have a true nature which is the state beyond the intellect. The manifold objects seen as well as the seeing subject have a true nature which is the state beyond the intellect. Furthermore, delusion, attachment and aversion, the causes of *saṃsāra*, as well as *bodhicitta*, the cause of the unsurpassed and perfect awakening, have a true nature which is the state beyond the intellect: because their nature is the state beyond the intellect, an intellect based on conceptual structures cannot approach [that state].

Such is the true awakened knowledge:

One cannot see the Awakened Ones in all the countless worldly realms,
[Yet] he who sees the essence of Dharma sees all the Awakened Ones.
When there's no duality between sense-objects and subjective perceiver,
And when there's no duality between all the different worldly realms,
| the afflictive emotions and the state of awakening,
One attains the essence of Dharma.

These were the condensed verses.

III. DIPLOMATIC EDITION OF STANZAS 29–32 OF SARAHA'S *KING DOHĀ*
WITH A DIPLOMATIC EDITION OF PAR PHU PA'S COMMENTARY [ZO]

The diplomatic edition of stanzas 29–32 of Saraha's *Dohakoṣanāma Caryāgīti* or “*King Dohā*”, is based on one xylograph printed by Lha btsun Rin chen rnam rgyal (1473–1557). I compared Lha btsun's edition with four canonical sources. The variants between the different sources are quoted in footnote. Lha btsun's xylograph is titled *Bram ze chen pos mdzad pa'i dho ha bskor gsum / mdzod drug / ka kha dho ha / sa spyad rnams*. The four canonical sources that I consulted are from *Narhang* (N), *Derge* (D), *Co ne* (C) and *Peking* (Q) printed editions of the *bstan 'gyur*. N and D were accessible to me in the original blockprints of the Narhang and Derge Tanjur kept in the Library of IsIAO in Rome. I consulted Q in the reprint edition of the Peking *Tibetan Tripiṭaka* of the Otani University, Kyōto (TT) and C in the microfiche reproduction of the Cone Tanjur kept in the Library of Congress.¹⁰ The diplomatic edition of the selected passages of the ZO is based on ms. 1095.7 of the Tucci Tibetan Collection (fols. 11a.2–12b.2).¹¹

LEGENDA

gcig [1]

gnyis [2]

gsum [3]

bzhi [4]

m̄ [*anusvāra* used as abbreviation of the Tibetan syllable “ma”]

MED [Ideographic sign meaning *med*]

nyo<n> m̄<ong>s [reconstructed “short form” (*bsdus yig*)]

29 | *kun rdzob bden pa dran pa med pa ste* |
| *sems gang*¹² *sems ni med par gyur pa'o* |
| *de ni*¹³ *yongs su dag par*¹⁴ *mchog gi mchog* |
| *mchog gi dam pa grogs dag shes par gyis* |

¹⁰ IHa: ff. 2a5–4a6; N: *rgyud*, vol. *TSI*, ff. 26b5–28b3; Q: *rgyud*, vol. *TSI*, ff. 31b3–34a2; D: *rgyud*, vol. *ZHI*, ff. 26b6–28b6; C: *rgyud*, vol. *ZHI*, ff. 27a2–29a3.

¹¹ For the cataloguing of the text see De Rossi Filibeck 2003, p. 396.

¹² *gang* NQ; *dang* DC.

¹³ *ni* NQ; *nyid* DC.

¹⁴ *dag par* NQ; *gyur pa* DC.

‡ | *phyag rgya chen po'i lam 'bras bu dang bcas pa 'chad pa las* | [11a.3]
khyad par gyi gdam ngag brda' bzhi bye brag du bshad pa mdor bstan pa
ni | kun rdzob bden ba zhes bya ba'i shu log gcig gyis ston te | kun rdzob
tsam du bden pa ni dran ba sna tshogs su snang ba yin [11a.4] *la | de*
sems su shes pa ni dran pa ba'i man ngag go || MED pa ste bya ba ni dran
ba de nyid MED pa dran ba MED pa ste mdo' tsam du bstan ho || de nyid
bshad pa ni | sems gang sems ni MED par 'gyur ba'o | [11a.5] *zhes bya ba*
ste | dran ba MED pa zhes bya ba de ci lta bu zhe na | dran ba sems su
shes pa'i sems gang yin ba'i sems de la lta rgyu mi 'dug bsnyam du yang |
yid la myi byed pa'o || *de nyid yongs su* [11a.6] *shes pa mchog ces bya ba*
ni snang ba dang stong pa'm | *dran ba dang dran ba de nyid yongs su*
yongs gyur ba rang gyi sems gdod ma nas ma skyes par mthong ba ste skye
ba MED pa'o || *mchog gi ces bya ba la* [11a.7] *mchog skye ba MED pa la*
brjod pas mchog gi mchog blo las 'das pa la 'jug ste | blo las 'das pa ni dpe'
don dang bral ba'o || *mchog gi dam pa 'bras bu ste | rang don sku lnga*
dang gzhan [11b.1] *don sprul ba drug la brjod dang || de ltar mdor bstan*
nas | da ni rgyas par bshad pa las |

30 | *sems ni dran med ting nge 'dzin du sbyor* |
*nyon mongs yongs su dag pa*¹⁵ *de nyid do* |
ji ltar 'dam skyes 'dam gyis mi tshugs bzhin |
srid 'byung nyes pas rgyal chos mi gos so |

dang po dran ba MED pa seng ge nam par rtse ba'i ting ge 'dzin
rgyas par bshad pa ni | sems [11b.2] *ni zhes bya ba'i shu log gcig gyis ston*
te | dran ba sems su shes pa'i sems ma rnyed snyam ba de ni dran ba MED
cing yid la byar MED pa seng ge nam par rtse ba'i ting nge 'dzin du sbyor
gcig de ltar dran ba MED cing [11b.3] *yid la mi byed pa'i ngang du sbyar*
na nyon mongs pa yongs su dag pa de nyid de | dran ba sems su shes pa'i
dus su mngon rgyu dag la | dran ba MED cing yid la myi byed pa'i ngang
du bag la nyal [11b.4] *dag pa yin no | de ltar nam par dag par dag pas*
*srid pa'i rgyu*¹⁶ *'byung las | dang nyo<n> m<ong>s pas rgyal ba'i chos*
*dran ba MED cing yid la myi byed pa la myi gos ste | ci ltar*¹⁷ *'dam las*
skyes pa'i pad ma [11b.5] *la 'dam gyis myi tshugs shing mi gos na zhes*
bya ba'o ||

31 | *de yang thams cad sgyu mar nges par blta / bya ste* | Q 33b
*| jig rten 'das pa*¹⁸ *skad cig len dang btang snyoms byed* |
*brtan pa'i blo can de dag*¹⁹ *gti mug 'ching bar 'gyur* |
*rang byung bsam gyis mi khyab rang bzhin gnas*²⁰ *pa yin* |

¹⁵ *pa* NQ; *pa'ang* DC.

¹⁶ Read: *srid pa'i rgyun*.

¹⁷ Read: *ji ltar*.

¹⁸ *pa* DC; *dang* NQ.

¹⁹ *dag* DC; *ni* NQ.

²⁰ *gnas* DC; *grub* NQ.

|| *dran ba sgyu ma lta bu'i ting nge 'dzin ni de yang zhes bya ba'i shu log gcig gyis ston te | dran ba de yang tham<s ca>d sgyu ma tsham du nges [11b.6] par lta bar bya ste | de nas rang gyi sems la ltas pas²¹ mthong ba MED pas 'jig rten gnyis 'dzin gyi rtog pa las 'das pa skad gcig gyis len la | blta' rgyu ma rnyed pas tang snyoms²² su 'jog [11b.7] par byed do || | de lta' rgyu ma lta bu'i ting nge 'dzin brtan ba'i blo can de dag gyis ni gti' mug 'ching bar gyurd te | ldang bar myi 'gyur zhes bya ba'i don ho || sgyu ma lta [11b.8] bu'i ting nge 'dzin brtan bar gyur ba na | theg pa chen po'i rigs can la snying rje rab 'byung²³ | yul sem<s ca>n bsam gyi²⁴ mi khyab ba la rang bzhin gyis skye bar gnas pa yin zhes bya [12a.1] ba'o |*

32 | *snang 'di gsal ba²⁵ dang po nyid nas ma skyes | te | D 28b*
 | *gzugs can ma yin gzugs kyi²⁶ rang bzhin rnam par spangs |*
 | *de nyid rgyun du²⁷ gnas shing bsam gtan gcig pu byed |*

|| *skye MED dpa' bar 'gro ba'i ting nge 'dzin ni | snang 'di zhes bya ba'i tshig gsum gyis ston te | snang ba 'di ni gsal ba dang po nyid na ma skyes pa yin te | [12a.2] gzugs can du skyes pa ma yin te | gzugs kyi rang bzhin rnam par spangs pa gzugs can ma yin bar yang skyes pa ma yin te | snang ba stong par ram | dran ba dang dran ba MED par ma skyes [12a.3] zhes bya ba'i don ho || o' na ci zhe na | rang gyi sems nyid gdod ma nas ma skyes pa de nyid la | rgyun tu gnas shing skyes ba MED pa'i bsam rtan gcig po byed ces bya ba'o |*

| *yid la mi byed dri med bsam gtan sems ma yin |*

33 | *blo dang sems dang sems kyi snang ba de bdag nyid |*
 | *'jig rten gang dag²⁸ gzhan du snang ba de bdag nyid |*
 | *sna tshogs ma lus mthong bya²⁹ mthong byed³⁰ de bdag nyid |*
 | *chags sdang gti mug byang chub sems kyang de bdag nyid³¹ |*

| *blo las 'das pa rdo <rj>e lta bu'i [12a.4] ting nge 'dzin ni | yid la myi byed ces bya ba'i shu log gcig dang tshig gcig gyis ston te | blo las 'das pa ni yid la byar MED pas yid la myi byed de | yid kyi dri ma MED pa blo las 'das pa'i bsam rtan³² [12a.5] ni sems ma yin no || o' na ci zhes na |*

²¹ Read: *bltas pas*.

²² Read: *gtang snyoms*.

²³ Read: *rang byung*.

²⁴ Read: *bsam gyis*.

²⁵ *ba* NQ; *bar* DC.

²⁶ *kyi* DC; *kyis* NQ.

²⁷ *du* DC; *tu* NQ.

²⁸ *gang dag* DC; *gang gang* NQ.

²⁹ *bya* DC; *ba* NQ.

³⁰ *byed* DC; *bya* NQ.

³¹ *de bdag nyid* DC; *bdag nyid do* NQ.

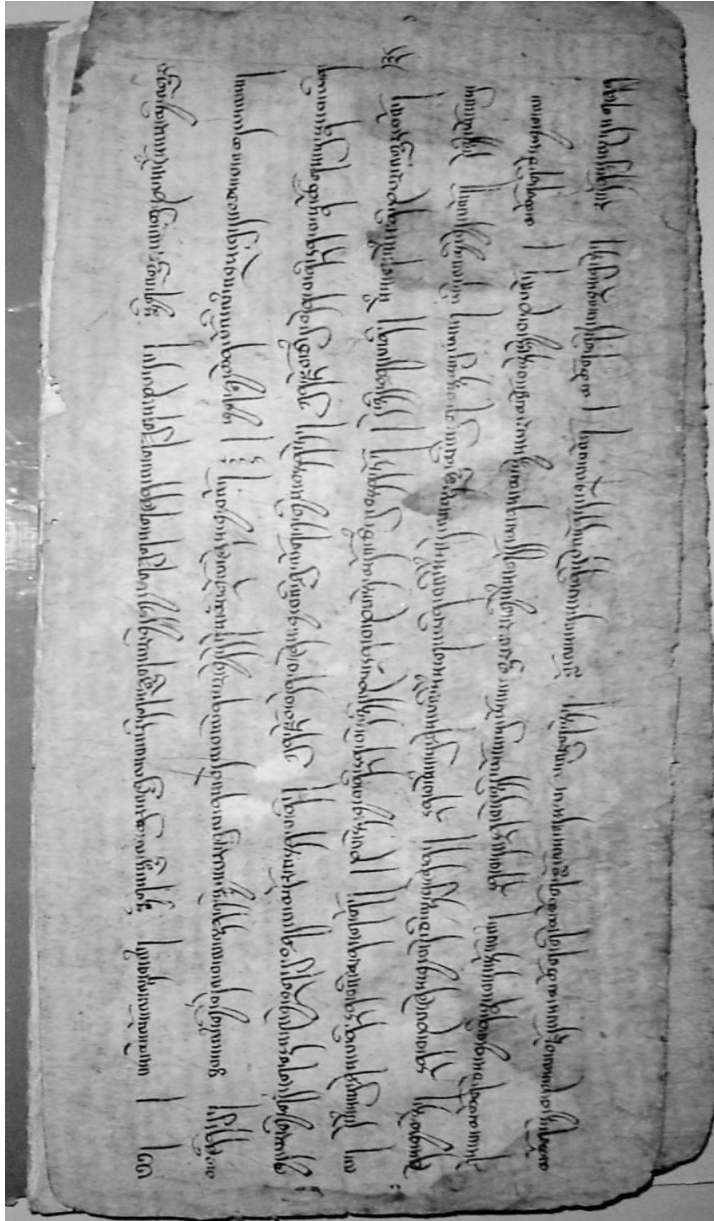
³² Read: *bsam gtan*.

gzhan gyis kun tu brtags pa'i blo dang sems dang sems kyi snang ba'ng blo
 las 'das pa de'i bdag nyid de'i rang bzhin no | der ma zad bhu t.ha'i zhing
 kham̄s [12a.6] dag pa dang | ma dag pa la SOGS pa 'jig rten gyi kham̄s
 gang dang gzhan dang gzhan du snang ba 'ng blo las 'das pa de'i bdag
 nyid do || mthong bar bya ba dang mthong bar byed pa la SOGS pa sna
 tshogs pa rnam̄s [12a.7] kyang de'i rang bzhin dang bdag nyid do || der
 ma zad de 'khor ba'i rgyu gti' mug dang 'dod chags dang zhe dang | bla
 na MED pa'i rdzogs pa'i bhud t.ha'i rgyu byang chub kyi sems kyang blo
 las 'das pa de'i [12a.8] bdag nyid de | de dag gyi rang bzhin blo las 'das
 pa yin bas de la dmyigs pa'i blo mi 'dug pa'i phyir ro |

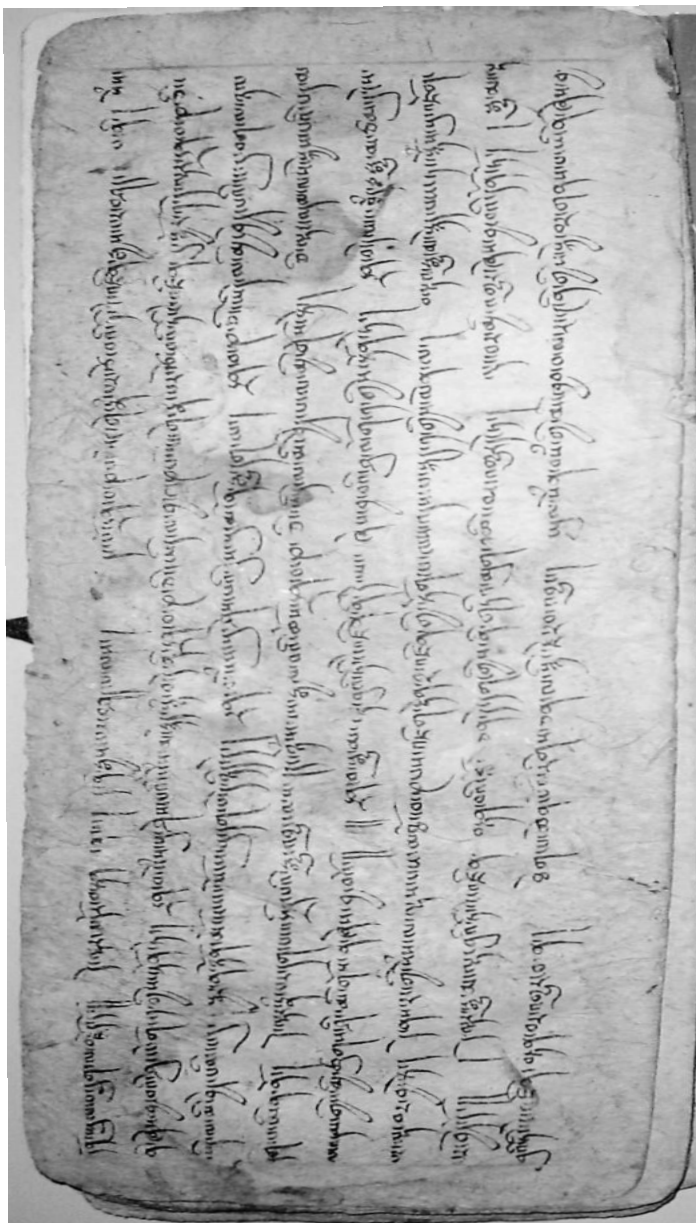
| bsnyam̄ du dgongs pa'o |

| 'jig rten kham̄s ni grangs MED du |
 | bhud t.ha [12b.1] tham̄<s ca>d lta mi nus |
 | gang gyis chos kyi snying po mthong |
 | bhud t.ha tham̄<s ca>d des mthong yin |
 | 'di ni yul dang yul can dang |
 | 'jig rten kham̄s bzhan³³ tham̄<s ca>d dang |
 | nyo<n> m̄<ong>s byang chub gnyis MED par |
 | chos kyi snying po [12b.2] thob ba yin |
 | zhes bya ba ni bsdu' ba'i tshig su bcad pa'o |

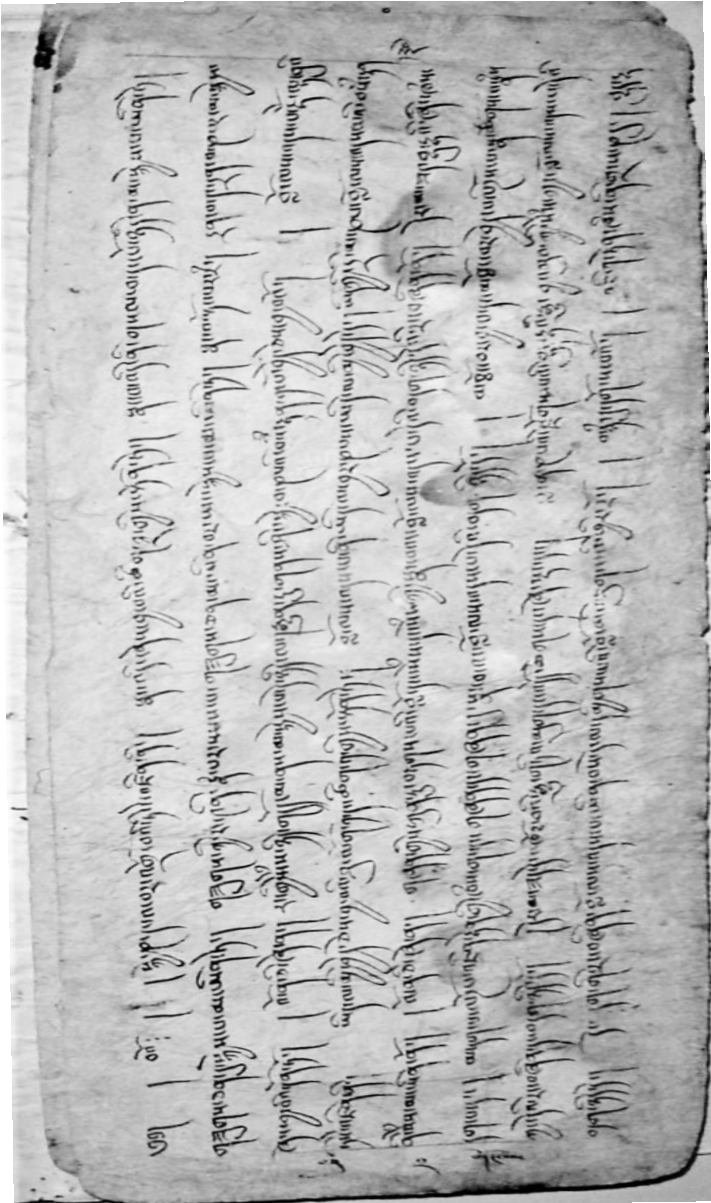
³³ Read: gzhan.



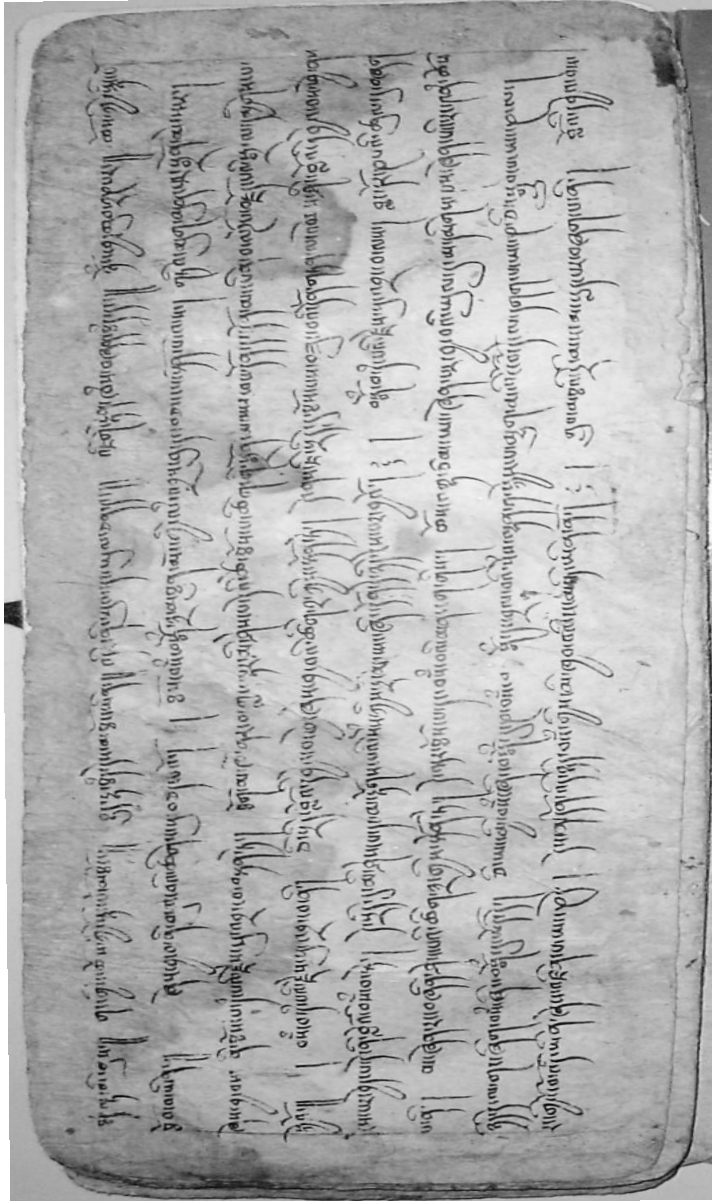
Fol. 11a



Fol. 11b



Fol. 12a



Fol. 12b

Bibliography

Primary Sources

- Bal po A su (Skye med bde chen)
Do ha mdzod ces bya ba spyod pa'i glu'i 'grel pa don gyi sgron ma, Q (TT 3112): *rgyud 'grel*, vol. *TSI*, ff. 39b6–66a8 (vol. 69: 88).
- Lha btsun Rin chen rnam rgyal
Bram ze chen pos mdzad pa'i dho ha bskor gsum / mdzod drug / ka kha dho ha / sa spyad rnams, vol. 1102, Tucci Tibetan Collection, Biblioteca nazionale, Roma.
- Karma 'phrin las pa
1984 *Rgyal po do ha'i ti kā*. In: *Do ha skor gsum gyi ti ka 'bring po sems kyi rnam thar ston pa'i me long. A Commentary on the Three Cycles of Dohā Composed by the Great Saraha by Karma 'phrin las. Reproduced from Rare Manuscripts Preserved at O gyan chos gling in Bum thang, Thimphu.*
- Par phu pa Blo gros seng ge
ZO *Zla ba'i 'od zer*, ms. 1095.7 Tucci Tibetan Collection, Biblioteca Nazionale, Roma.
- Saraha
Do ha mdzod ces bya ba spyod pa'i glu (Dohakoṣanāma Caryāgīti) = Tōh. 2263. N: *rgyud*, vol. *TSI*, ff. 26b5–28b3; Q (TT. 3110): *rgyud 'grel*, vol. *TSI*, ff. 31b3–34a2 (vol. 69: 84); D: *rgyud 'grel*, vol. *ZHI*, ff. 26b6–28b6; C: *rgyud 'grel*, vol. *ZHI*, ff. 27a2–29a3; *Lha*: ff. 2a5–4a6.
- Sgam po pa bsod nams rin chen (1079–1153)
2000 *Snying po'i ngo sprod don dam gter mdzod*, in *Khams gsum chos kyi rgyal po dpal mnyam med sgam po pa 'gro mgon bsod nams rin chen mchog gi gsung 'bum yid bzhi nor bu*, vol. GA, Kathmandu, sGam po pa Library.

Secondary Sources

- Braitstein, L.
2014 *The Adamantine songs (Vajragīti) by Saraha. Study Translation and Tibetan Critical Edition*, New York.
- De Rossi Filibeck, E.
2003 *Catalogue of the Tucci Tibetan Fund in the Library of IsIAO*, Vol. 2, Roma.
- Guenther, H. V.
1969 *The Royal Song of Saraha*, Seattle and London.
1993 *Ecstatic Spontaneity: Saraha's Three Cycles of Dohā*, Berkeley.
- Higgins, D.
2008 "On the Development of the Non-mentation (*amanasikāra*) Doctrine in Indo-tibetan Buddhism," *JIAS*, 29.2, 255–303.

- Mathes, K. D.
2015A *Fine Blend of Mahāmudrā and Madhyamaka. Maitrīpā's Collection of Texts on Non-conceptual Realization (amanasikāra)*, Wien.
- Passavanti, M.
2008 "The *Bla ma brgyud pa'i rim pa*: A Thirteenth Century Work on the *Dohā* Lineage of Saraha" in *Contributions to Tibetan Buddhist Literature. Proceedings of the 11th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, edited by O. Almogi, Halle: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies GmbH, 435–88.
2018 "The Great Seal and the Path of Means According to Par Phu pa Blo gros seng ge" in *Perspectives on Tibetan Culture. A Small Garland of Forget-me-nots offered to Elena De Rossi Filbeck*, edited by M. Clemente, O. Nalesini, F. Venturi (in press), Kathmandu.
- Roerich, G.N. and 'Dge 'dun Chos 'phel
1976 *The Blue Annals*, Delhi.
- Schaeffer, K. R.
2005 *Dreaming the Great Brahmin. Tibetan Traditions of the Buddhist Poet-Saint Saraha*, Oxford.
- Seyfort Ruegg, D.
2000 *Three studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy*, Wien.
- Thrangu Rinpoche
2006 *A Song for the King, Saraha on Mahāmudrā Meditation*, Boston.

*I popoli indigeni degli altopiani
della Cina sud-occidentale: progetti coloniali e
strategie di sussistenza in prospettiva storica*

TOMMASO PREVIATO

ABSTRACT

This essay examines the livelihood strategies adopted by Miao and Lolo-Yi indigenous communities from the upland regions of Sichuan, Yunnan and Guizhou in the course of modern history. Special attention is attached to the modalities through which: (1) local resources (material and symbolic) are mobilized to oppose the external influence of Confucian state bureaucracy; (2) the experience of Christian missions and European colonialism has been internalized and exploited to serve specific community interests. By making use of Chinese primary sources of the late imperial period and ethnographies written by adventurers and priests of various religious orders (Methodist, Catholic and Protestant) at the beginning of the 20th century, the dynamics of slave trade, opium smuggling, clan feuds, ethnic banditry and insurrectionary resistance based on messianic-millenarian motifs are extensively debated.

Le più antiche referenze agli indigeni degli altopiani della Cina sud-occidentale risalgono al periodo pre-imperiale. In *Book of Documents* vengono raggruppati entro la categoria *miao*, oppure *san-miao*, qualora si rifacciano più specificatamente a quei popoli

che ai tempi dei mitici sovrani Yao, Shun e Yu (ca. metà 2300–inizio 2100 a.C.) occupavano la regione del Fiume Azzurro.¹ In queste remote testimonianze scritte il carattere Miao fungeva da contrassegno generico per tutti i “barbari” meridionali. I riferimenti ai Miao continuano attraverso la dinastia Qin ed il primo periodo Han (221 a.C.–9 d.C.) per scomparire quasi definitivamente dagli archivi storici fino all’avvento dei Song (960–1276). A partire dall’età Ming (1368–1644), il termine appare con frequenza crescente, in particolare nei composti *miaoren* (genti Miao) e *miao-man* (barbari Miao).² Il fatto che gli etnonimi *san-miao* e *miao-min* figurino già nei classici cinesi e nelle fonti della prima età imperiale non implica l’esistenza di alcuna relazione diretta fra questi popoli e la minoranza Miao costituente uno dei 56 gruppi etnici nazionali della Repubblica Popolare Cinese (RPC). Secondo interpretazioni più attuali, andrebbero infine considerati i membri originariamente appartenenti a questo gruppo minoritario che nel corso della storia moderna lasciarono la Cina per l’Asia sud-orientale e le Americhe. La maggior parte dei Miao che vivono oggi al di fuori dei limiti territoriali della RPC si identifica piuttosto come Hmong, Meo, Mong, Hmu e Xioob. Miao non è, infatti, un lemma rintracciabile nell’idioma autoctono, ma un esonimo di origine cinese, molto probabilmente la traslitterazione di Hmong.³ Durante gli anni 1970–80, molti Hmong laotiani trovarono rifugio in Thailandia. Alcuni di loro vennero trasferiti in paesi terzi come il Canada, l’Australia, la Francia e la Svezia. Altri si stabilirono permanentemente in Thailandia, ed altri ancora rimpatriarono. I Miao al momento domiciliati in Cina ammontano a 9.426.000, e sono principalmente distribuiti nelle prefetture e contee autonome di Guangxi, Guizhou, Yunnan, e Sichuan, ed in base alle ultime stime, anche nel cantonese e nell’isola di Hainan.⁴ La loro classificazione come gruppo unitario resta tutta-

¹ Legge 1865, 712.

² Jenks 1994, 32.

³ Hostetler 2006, xxv.

⁴ Le stime qui riportate sono tratte dal sito web dell’Istituto Nazionale di Statistica della RPC <http://www.stats.gov.cn/> (ultimo accesso, 20 luglio 2017); si riferiscono al censimento ufficiale della popolazione cinese per composizione etnica e relativa distribuzione territoriale al 1° novembre 2010.

via problematica. I criteri stalinisti per l'identificazione etnica poco si presterebbero a descrivere il caso dei Miao, trovandosi i rispettivi sottogruppi insediati in forma eterogenea nelle varie province del paese e parlanti dialetti reciprocamente non intelligibili. In aggiunta, poiché la vecchia terminologia cinese impiegata per riferirvisi — *hua-miao* (Miao dei Fiori), *qing-miao* (Blu), *hei-miao* (Neri) e *bai-miao* (Bianchi) — rimane tutt'ora in auge assieme ai vari autonomi presenti nelle parlate locali, risulta ancor più difficile darne una puntuale categorizzazione.⁵

Considerazioni simili valgono per i *lolo*, altrimenti noti come Yi,⁶ la cui popolazione censita, stando ai più aggiornati dati statistici, ammonterebbe a 8.714.393, con una forte prevalenza — 5.041.210, quasi il 60% sul totale — residente nello Yunnan, ed il rimanente sparso fra Sichuan e Guizhou. “Lolo”, sostiene il missionario metodista britannico Samuel Pollard (1864–1915):

è l'epiteto con il quale questa “razza” è comunemente nota in Occidente e alla maggior parte dei cinesi stessi. Cionondimeno, non dovremo smettere di nutrire sospetti ogni qualvolta ci imbattiamo nell'uso di nomi aborigeni ascritti da [funzionari] cinesi, che si mostrano sempre piuttosto sprezzanti verso siffatti popoli. La mia esperienza con i Nosu [Yi del Sichuan] mi ha insegnato, per esempio, che i membri di questa “razza” si sentono sgradevolmente offesi se appellati con tale termine.⁷

Più recentemente, altri hanno rimarcato quanto astratto ed artificioso sia stato il lavoro di demarcazione dei confini etnici dei Lolo-Yi, i quali mancherebbero di quei sostanziali attributi linguistici e culturali che ne permettono la qualificazione come una singola etnia. Il riconoscimento di una categoria polivalente ed onnicomprensiva sarebbe perciò l'esito di numerose rappresentazioni esterne sia cinesi che occidentali. Gli Yi, dal canto loro, parlano lingue che seppur affini non risultano comprensibili l'una all'altra e si considerano per questo portatori di identità eterogenee e regionaliste che, per una serie di contingenze storiche, non sono

⁵ Diamond 1995, 92–93, 114–115.

⁶ I termini Yi, Lolo, e Lolo-Yi vengono qui utilizzati in modo intercambiabile, sebbene il primo sia un costrutto moderno con il quale l'omonima minoranza etnica è stata identificata a metà degli anni 1950. Differenze nel loro uso nel testo rispecchiano per lo più le scelte stilistiche delle opere consultate.

⁷ Pollard 1921, 264, enfasi aggiunta. Tutte le traduzioni dall'inglese e dal cinese ivi incluse sono a cura dell'autore.

riuscite a confluire sotto una voce univoca e chiara con la quale essi raccontano sé stessi.⁸ Di seguito analizzeremo questa cacofonia dissonante di antiche spinte centrifughe etniche e regionaliste ed il loro intessersi nella trama delle missioni coloniali e civilizzatrici della burocrazia imperiale confuciana e dell'Occidente cristiano.

I. L'ECOLOGIA CULTURALE DELLE COMUNITÀ DEGLI ALTOPIANI

Gli storici che si sono occupati di “società tradizionali” vengono spesso accusati di determinismo per non aver sufficientemente chiarito la possibilità di interazione fra quei processi di azione politica capaci di dar vita a profonde trasformazioni sociali e tecnologiche e le condizioni strutturali che determinano l'equilibrio socio-ecologico.⁹ Un'attenta lettura dell'ecologia culturale della Cina sud-occidentale dimostra quanto i due siano talvolta legati da un nesso di reciprocità e interdipendenza.

Nelle comunità tribali degli altopiani dell'area in esame, contrasti storicamente rilevanti fra gruppi sociali appaiono come il risultato di differenze ambientali e nell'organizzazione economica che insieme incidono sulla riproduzione bio-sociale della comunità nel suo complesso. Molti degli aspetti attinenti all'ecologia culturale e alla stratificazione etnica così come trattati da Edmund R. Leach (1910–89) nel suo intramontabile saggio sulla struttura economico-politica della frontiera sud-est asiatica ben si confanno agli indigeni di Sichuan, Yunnan e Guizhou. Le molteplici similitudini fra queste importanti macroregioni culturali sono state ribadite, *inter alia*, anche da Jodi L. Weinstein che, nel delineare la composizione etnica del Guizhou, ha enfatizzato quanto le popolazioni native mostrino la tendenza a categorizzare sé stesse secondo il grado di elevazione dei terreni messi a coltura.

L'autonimo per gli abitanti delle pianure sarebbe pertanto *bouxnaz* (gente delle risaie), a cui si aggiungerebbero i lemmi *bouxnongz* e *bouxloeh* per distinguere rispettivamente coloro i quali pur praticando una qualche forma d'agricoltura si sono stabiliti “oltre

⁸ Harrell 1995, 63–67.

⁹ Cfr. Leach 1960, 50. Ulteriori riflessioni con un particolare cenno a metodi di produzione in Diamond 1999, 239–264; per una definizione di società tradizionale, entro la cui categoria includiamo le comunità degli altopiani oggetto di codesto studio, si consulti invece Diamond 2012, 6 (in nota).

le risaie” da quelli che invece trovano dimora negli altopiani in senso stretto.¹⁰

Le impervie condizioni ambientali in cui vivevano gli indigeni di queste zone spiegano in parte il loro temperamento pletorico che non di rado sfociava in episodi di conflitto inter-etnico. Ma il loro ricorso alla violenza non deve portarci a trarre deduzioni affrettate. Gli abituali furti e le faide tra clan fungevano in realtà da tecniche redistributive per (ri)portare la magra economia di villaggio in bilancio o sottrarre ai vicini ciò che questi possedevano in abbondanza facendo appello ad un complesso di norme consuetudinarie, ossequiose ed interminabili preparazioni rituali e magico-divinatorie, nonché ad un ferreo protocollo sul rispetto dell'onore, del cessate il fuoco e persino durata e tempi di battaglia.¹¹

Nella scacchiera del potere imperiale, le attuali province di Sichuan, Yunnan e Guizhou hanno per secoli costituito un'area grigia sulla quale la corte esercitava non più che una sovranità nominale e le dispute territoriali che ne scaturivano furono per essa motivo di tremenda costernazione. Isolate l'una dall'altra da impenetrabili barriere geografiche come pure da enormi differenze linguistiche, culturali e di costume, le comunità degli altopiani entro questa vasta “terra di nessuno” cadevano quindi al di fuori del raggio d'azione dell'apparato burocratico imperiale.

Rappresentando ciò che James Scott definisce “spazi non-statali”, esse divennero presto “[temporanei] rifugi per contadini, banditi e ribelli in fuga”¹² che riuscirono, con più o meno successo, a liberarsi dalla presa centralizzante della corte.

II. LETTERATURA ETNOGRAFICA DEL PERIODO TARDO IMPERIALE

Negli schemi gerarchici culturalisti (ri)prodotti dall'establishment confuciano con il fine di agevolare il lavoro dell'amministrazione imperiale nelle zone di frontiera, gli indigeni dediti ad attività agricole venivano collocati ad un livello di civilizzazione più elevato rispetto a quelli conducenti vita nomade. Gazzette locali ed altre opere compilative sui presupposti tratti culturali dei

¹⁰ Weinstein 2014, 22.

¹¹ Lin 1961, 115–118.

¹² Scott 1998, 187.

popoli sottoposti al dominio imperiale o, in certa misura, legati alla corte da vincoli di vassallaggio finivano per fornire numerosi dettagli su fattori socio-economici, tecniche produttive e principali fonti di sostentamento. Da ciò veniva infine assunto il grado di sofisticazione morale di un determinato popolo.

Alcuni documenti stilati durante l'epoca Ming-Qing (1368–1911) non mancano di menzionare la propensione di certi gruppi per il banditismo e verso forme di resistenza all'autorità imperiale.

Rientra in questa categoria l'opera di etnografia visuale *Qing Imperial Illustration of Tributaries* (1751). Una breve ricerca alla voce *bulong zhongjia* (Zhongjia Rammendatori di Ceste), per esempio, porta subito all'attenzione il loro carattere spiccatamente ingovernabile: “per loro natura i Bulong sono malvagi e spietati, indossano pugnali affilati che non esitano ad estrarre per vendicare persino un'occhiata maliziosa di poco conto”.¹³ Descrizioni simili abbondano anche per i Miao Blu, i *nong-miao* (Miao Agricoltori) ed i *jiumin-jiuxing miao* (Miao dai Nove Nomi e Cognomi), la cui inclinazione all'omicidio e al furto farebbe di loro un tipico archetipo di barbaro del sud.¹⁴ La percezione che le élite confuciane avevano dei Miao e nativi del mondo di frontiera come trasmessaci in questi esempi di proto-etnografia coloniale, trova conferma in testimonianze indirette pervenuteci dai missionari dei secoli XIX e XX le quali attestano come la pratica di sminuire la tradizione culturale indigena fosse non solo assai consolidata fra i circoli intellettuali al servizio della corte, ma che da qui avesse col tempo permeato anche la coscienza comune. Come l'inglese Samuel R. Clarke (ca. 1853–1946), che visse per oltre un ventennio nel Guizhou, notò in uno dei suoi scritti più autorevoli: “i cinesi sogliono dipingere i Miao come turbolenti, sempliciotti e senza nozione alcuna di proprietà [morale], mentre ritraggono i Zhongjia come manipolatori, bugiardi e disonesti. [...] Affermano inoltre che ogni Zhongjia è un ladro”.¹⁵

Aneddoti e stereotipi riguardo ai Lolo-Yi si presentano non meno coloriti. Li Jing (date ignote), brillante funzionario Han dello Hebei che servì come Commissario Deputato alla

¹³ Deal & Hostetler 2006, 15.

¹⁴ Deal & Hostetler 2006, 33, 43, 105.

¹⁵ Clarke 1911, 107.

Pacificazione dello Yunnan ai tempi dell'invasione mongola, già nel lontano 1303 rimarcava sul loro conto:

[i maschi adulti Nasu] portano sempre con sé due coltelli, che tengono ben saldi su entrambi i fianchi, ed amano prender parte a liti che spesso si concludono con il decesso di qualcuno. Quando un diverbio sopraggiunge fra padri, figli e fratelli, questi non tardano ad impugnare le proprie armi e assalirsi l'un l'altro. [I Nasu] reputano la lotta un segno d'onore.¹⁶

Oltre ai generi sopra elencati, si annoverano opere di natura più marcatamente etnografica raccolte in forma di gazzette locali, in specie nei fantomatici album Miao dell'era Qianlong (r. 1735–96), che divennero cruciali strumenti amministrativi concepiti per sovrintendere le relazioni con gli indigeni e istruire i funzionari su come governare in modo più efficace le circoscrizioni loro assegnate. Fra queste figurano *Records of the Southern Frontier* di Tian Rucheng (1503–77), *Records of Guizhou* la cui prima edizione risale al tardo periodo Jiaqing (r. 1796–1820), e *Handbook of Guizhou* a cura del mancese Abilong (date ignote) che la compilò quando fu chiamato a ricoprire l'incarico di governatore della medesima provincia sul finire del XVIII secolo.¹⁷ Sul piano ideologico, questa seconda categoria di fonti contribuiva a reiterare quell'ormai noto meccanismo di governo, detto primordialista o culturalista, per il quale il livello di civilizzazione di un popolo sarebbe commisurato alla distanza da un ipotetico "centro di civilizzazione" — rappresentato in questo caso dalla tradizione agreste-rurale Han, alla testa della gerarchia evolutiva — ed attorno al quale si intesseva la maglia dei rapporti tributari che legavano quest'ultimo ad una pletora di soggetti più o meno subalterni.¹⁸ Infine, da un'analisi degli album Miao, emerge che l'inclusione di materiali di etnografia visuale all'interno di, o come supplemento a, gazzette locali e documenti amministrativi era funzionale alla realizzazione di un preciso progetto politico di sfruttamento coloniale e (ri)popolamento delle frontiere che attraverso l'esaltazione della diversità

¹⁶ Li 1986, 89.

¹⁷ Herman 2006, 142–147; Hostetler 2006, xvii, xxxix, xii; Weinstein 2014, 122.

¹⁸ Il grado di subordinazione era espresso secondo una scala evolutiva che distingueva fra "crudi", nel caso in cui i soggetti apparissero refrattari all'assimilazione, e "cotti" se al contrario aderivano maggiormente ad usi e costumi Han. Yang 1989, 40; cfr. Fiskesjö 1999.

etnico-culturale consolidava l'egemonia della corte sui soggetti in questione o la estendeva su altri dapprima non compresi nel sistema dei tributi.

III. BANDITISMO E RESISTENZA ARMATA: IL CASO DEI LOLO-YI

Nel tentativo di (ri)portare le comunità degli altopiani sotto il controllo statale e tenere a bada la loro innata propensione al depistaggio, a partire dall'era Yongzheng (r. 1723–35) l'amministrazione Qing dislocò nuovi contingenti di coloni Han nelle zone Miao del Guizhou sud-orientale, in quelle Lolo di Yunnan nord-orientale e Sichuan meridionale, nonché nel regno Tai dello Yunnan meridionale. L'arrivo dei mancesi Qing provocò la violenta opposizione delle popolazioni indigene che videro fortemente limitate le proprie "strategie di sussistenza" e mobilitazione delle risorse locali.¹⁹ L'aumento della stretta governativa comportò che le lotte redistributive, le scorrerie secessioniste, il ladrocinio e varie attività di tipo estorsivo cui i nativi si affidavano per far quadrare la misera economia familiare sarebbero state d'ora in avanti perseguibili penalmente come azioni criminali a tutti gli effetti.²⁰

III (1). IL RECUPERO DI ANTICHE TESTIMONIANZE INDIGENE: GENEALOGIA DEI NASU DI SHUIXI

La stragrande maggioranza di queste popolazioni non possedeva un proprio sistema di scrittura e di conseguenza non produsse documenti in grado di comprovare la penetrazione dello stato e della cultura Han, suo braccio forte, nel tessuto sociale indigeno. Fanno eccezione i Lolo-Yi che già dal VI secolo a.C. avevano sviluppato una loro lingua scritta. Gli storici cinesi hanno a lungo considerato questo gruppo di parlanti Tibeto-Birmani come i discendenti degli antichi Qiang citati in *History of the Later Han* e fonti classiche del V secolo a.C. In base a codeste fonti, una volta abbandonato il Tibet alcune tribù Qiang avrebbero ridisceso il "corrido-

¹⁹ Per strategie di sussistenza intendiamo non solo l'insieme delle attività mirate allo sviluppo delle forze produttive, ma anche delle scelte operate dai vari gruppi sociali per ottimizzarle nonché le modalità attraverso cui tali scelte si interfacciano con fattori locali ed esterni, incluse le risorse sociali, etnico-culturali e religiose a disposizione dei gruppi stessi.

²⁰ Weinstein 2014, 38–40, 58.

io etnico nord-occidentale” (regione di Gansu-Qinghai)²¹ per poi dirigersi verso le aree meno popolate dell’entroterra meridionale.

L’esistenza di varianti locali nella società Yi d’oggi è il risultato di ciò che gli storici attribuiscono a ripetute migrazioni verticali originate dalle alte cime della catena montuosa himalayana e dirette verso le piane alluvionali della Cina sud-occidentale. Negli ultimi anni, nuove scoperte archeologiche e testimonianze raccolte da ricercatori d’etnia Yi hanno portato alla formulazione di approcci più critici nei confronti delle consuete interpretazioni storiche. Di conseguenza, un numero crescente di studi considera i Lolo-Yi non più come discendenti dei Qiang, bensì come indigeni degli altopiani in questione. Seguendo questa nuova direttrice di ricerca, Lenyibo (moderna città di Zhaotong, Yunnan nord-orientale) è stata individuata come il luogo da cui suddetti flussi migratori sarebbero scaturiti.²²

Gli Yi vengono suddivisi in quattro gruppi linguistici: gli Yi settentrionali, o *nuosu* (Sichuan meridionale); gli Yi orientali, o *nasu* (Guizhou occidentale e Yunnan nord-orientale); gli Yi meridionali, o *nisu* (Yunnan centro-meridionale); e gli Yi sud-orientali comprendenti i sottogruppi *sani*, *axi*, *azhe* e *azha* (Yunnan centrale e sud-orientale).²³ I Nasu sono stati una delle più potenti popolazioni tribali degli altopiani fino all’avvento della dinastia Qing (1644–1911). In principio facevano parte di una casta di guerrieri che aveva riscosso prestigio mostrando il proprio coraggio in battaglia.

Abitavano l’insospitale regione di Shuixi nell’altopiano di Yunnan-Guizhou, un’area montuosa del Guizhou nord-occidentale all’altitudine media di 2000 metri sopra il livello del mare, circondata da scoscesi pendii rocciosi e canyon scavati dall’azione erosiva dell’acqua. Mugebaizhage, un piccolo villaggio sulla cima dei Monti Wumeng, era sede del regno Nasu di Mu’ge che tra il 300 e il 1280 d.C. acquisì il controllo di gran parte dell’attuale Guizhou.²⁴ La sua economia era fondata sulla coltivazione di

²¹ Formazione e sviluppo storico del corridoio nord-occidentale in Previato 2016; per maggiori dettagli sul concetto di corridoio etnico si rimanda invece a Sun & Previato 2016.

²² Wu 2001, 30; Herman 2007, 19–20.

²³ Cfr. Herman 2007, 2. Approfondimenti sull’etnogenesi degli Yi e loro distribuzione territoriale in Harrell 1995, 84–89; Bradley 2001, 202–206.

²⁴ Herman 2003, 248–250, 254.

cereali secchi (orzo, miglio e avena); praticata esclusivamente su terreno debbiato, questa rudimentale forma d'agricoltura si rivelò insufficiente per sfamare la popolazione contadina locale. La frequente siccità unita alla povertà generalizzata contribuì ad aggravare ancor più le già consistenti carenze alimentari. Quando tuttavia le forze Ming irrupero nelle province sud-occidentali negli ultimi decenni del XIV secolo, il regime agricolo di Mu'ege venne interessato da radicali trasformazioni.²⁵ Fu allora che le élite Nasu si capacitarono di quanto l'economia del paese sarebbe potuta essere di gran lunga più redditizia se solo il vecchio sistema fosse stato soppiantato dalla coltura intensiva del riso, e decisero pertanto di adottare le più avanzate tecniche d'irrigazione Han.

Motivati dalla necessità di assorbire forza lavoro, organizzarono truci scorribande nei vulnerabili insediamenti Han limitrofi con il fine di reclamarne le terre e farne prigionieri gli abitanti che vennero poi impiegati nelle attività di bonifica.²⁶

III (2). SVILUPPO DEL SISTEMA SCHIAVISTA TRA FAIDE INTER-ETNICHE E TRAFFICO D'OPPIO

Nel giro di qualche decennio, la società Yi assunse i connotati di una società schiavista. Dalla metà del XV secolo, la creazione di una vera e propria filiera commerciale che si estendeva dal Guangxi nord-occidentale (agglomerati urbani di Guilin e Wuzhou) fino al Sichuan e allo Hubei meridionale (città-prefettura di Jingzhou) era funzionale ad alimentare con schiavi e manodopera forzata l'economia di Shuixi in rapida evoluzione. Questi schiavi, noti in lingua Yi come *sugie* (gente comune), rappresentavano una classe multiethnica composta da Yi basso-locati, Han, Miao e Zhongjia. Nei secoli successivi, le impopolari politiche pro-colonizzazione dei Ming erosero sempre più l'autonomia politica Nasu. Ma non fu prima della transizione Ming-Qing che la loro potenza declinò inesorabilmente.

All'inizio del XVIII secolo, l'imperatore Kangxi (r. 1661–1722) revocò il diritto dei clan locali alla nomina delle cariche *tusi* (sovrani ereditari) ed incorporò i loro domini entro regolari unità

²⁵ Herman 2007, 21–24, 78–79.

²⁶ Herman 2003, 270–271.

amministrative sotto l'autorità dinastica mancese, ponendo fine in questo modo al regno di Mue'ge.²⁷

Diversamente dai Lolo, i Zhongjia del Guizhou erano invece numericamente irrilevanti per poter opporre una reale resistenza. Essendo organizzati in forma di protettorati semi-autonomi di fatto governati dalla corte, ogni loro iniziativa mirata a districarsi dalla morsa burocratica confuciana e stabilire un'entità statale indipendente si tradusse in una mera chimera.²⁸

Le faide fra clan rivali, l'estorsione e la tratta degli schiavi erano tutte attività che consentivano agli indigeni di rimanere fuori dal controllo statale, rafforzando al tempo stesso la propria identità culturale e capacità di sostentamento. Fra queste l'attività che più minava la linea politica Qing era il commercio dell'oppio. Nei secoli XIX e XX, nonostante gli inflessibili divieti, le élite locali furono in grado di trarre enormi benefici da produzione, vendita e smistamento di oppio grezzo e prodotti derivati. Grazie alle tecniche redistributive sopra menzionate, il contrabbando d'oppio generò presto un'enorme surplus che permise alle comunità tribali di resistere alla dominazione Qing, o perlomeno di (ri)negoziare, le inique condizioni imposte dalla corte. Lin Yueh-hwa (1910–2000) osserva che fino agli anni quaranta del Novecento i traffici al confine fra Sichuan e Yunnan continuavano ad essere remunerativi.²⁹ “Le condizioni economiche in cui vertono i Lolo”, specifica Lin,

sono molto al di sopra di quelle del cinese Han medio. I Lolo reinvestono le entrate provenienti dallo smercio dell'oppio nell'acquisto di armi da fuoco, argento e generi d'uso quotidiano. [...] Oggi quasi tutte le famiglie Lolo posseggono una rivoltella.³⁰

Il resoconto sottostante rivela invece come il commercio illegale di questa varietà ipnotica del papavero bianco fosse legato al sequestro di persona, allo sfruttamento economico e ad altre forme di schiavitù. “Gli Han che alloggiavano in prossimità del confine”, continua il sociologo,

²⁷ Herman 2003, 266–267; Herman 2007, 189–221.

²⁸ Weinstein 2014, 123.

²⁹ Fra gli anni 1943 e 1945, Lin Yueh-hwa si recò nella regione di Liangshan (lett. Montagne Fredde) e nelle attuali prefetture autonome di Garzè e Ngawa per delle indagini sul campo. L'esito di tali esplorazioni fu la stesura di in una serie di importanti opere sulla struttura sociale dei gruppi indigeni ivi insediati, tra cui il suo più celebre *The Lolo of Liangshan* (Li 2006, 180).

³⁰ Lin 1961, 93–94.

cadevano facile preda dei Lolo che li costringevano a una vita di stenti in campi di prigionia per la manodopera coatta [...]. Ogni qualvolta gruppi di viaggiatori venivano avvistati nelle vicinanze dei villaggi Lolo, i banditi del posto gli tendevano crudeli agguati. Dopo aver minacciato e trucidato un paio di persone, assalivano gli altri derubandoli dei loro averi [...]. I cinesi che vi si avventuravano per comprare il papavero vietato, si affidavano ad un leader locale che fungesse da accompagnatore, ma giunti a metà del tragitto capitava spesso che questi cambiasse le carte in tavola, sequestrasse i suoi *protégé* e li rendesse propri “strumenti di produzione.” [...] [Una sorte non tanto diversa spettava a] quegli agricoltori che transitavano lì vicino per i lavori di risanamento dei terreni. Anche in questo caso, i banditi, ai quali era stata richiesta protezione, approfittavano della situazione per macchinare rapimenti su vasta scala. [...] Gli Han catturati vengono venduti, e cambiano mano fino a tre o quattro volte prima di finire nella residenza [di qualche capo clan] che li tiene come domestici. [...] Quelli provenienti da Leibo sono mandati a Xikang, mentre gli schiavi di Zhaojue vengono venduti a Mabian, Pingshan ed Ebian [...]. [Vengono trasportati da una località all'altra] in modo che non possano fuggire.³¹

Soprattutto nella regione montuosa di Liangshan, nel Sichuan meridionale, ove la terra era povera, le vie di comunicazione sconvenienti e la maggior parte delle attività commerciali non regolamentate, il sistema schiavista era assai sviluppato e rimase in vita fino agli anni 1950.³²

III (3). DIVISIONE PER CLASSI E STRUMENTI DI RISCATTO SOCIALE

La violenza inter-etnica non si riversava solamente contro gli Han. Sequestri di persona, furti e incendi colpivano anche i villaggi indigeni e persino i clan vicini. All'interno della società Lolo-Yi,

³¹ Lin 1961, 94–95, 107.

³² Il 1° ottobre 1952, il governo comunista al potere fondò una prefettura autonoma Yi con sede a Xichang. Si dovette tuttavia attendere sino al 1956 prima che gli ultimi elementi “reazionari di società schiavista” fossero epurati e l'intera regione pacificata (Heberer 2001, 215). Gli storici precisano che l'enfasi posta sulla tratta degli schiavi da parte di etnologi Han di quella generazione rispondeva ad imposizioni politiche il cui fine era ridurre il groviglio di relazioni esistenti fra i vari segmenti della società Nuosu di Liangshan alla dottrina Marxista-Leninista della lotta di classe. Altri studiosi, riesaminando le memorie genealogiche dei Nuosu di Ninglang — il cuore di quelle che vengono colloquialmente chiamate “Piccole Liangshan”, hanno appurato quanto la pratica dello schiavismo, più che il semplice riflesso dell'antagonismo fra Lolo Bianchi e Neri (vedi sotto), fosse il risultato della continua interazione fra quattro distinti gruppi esogamici: *nuoi* (élite), *qunuo* (gente comune), *mgajie* (agricoltori semi-autonomi) e *gaxy* (prigionieri). Le relazioni fra questi gruppi erano sia di tipo economico

per esempio, coloro i quali erano stati etichettati come membri di clan nemici divenivano il bersaglio di faide sanguinarie che potevano durare anche per generazioni. Questo genere di antagonismi costituiva il principale veicolo attraverso cui gli indigeni dei ceti meno abbienti potevano riscattare un nuovo status annetteno i possedimenti terrieri delle caste guerriere ed usurpandone la posizione di capi clan.³³ Differenze nel tessuto economico-sociale erano perciò nient'altro che il riflesso di differenze nella scelta dei metodi di sostentamento che, replicando le consuete dicotomie Han-indigeno, nomade-sedentario, allevatore-agricoltore e padrone-schiavo contribuivano a generare una netta divisione del lavoro per classi. Questa struttura di classe era, senza dubbio, una delle caratteristiche sostanziali che più contraddistingueva la società Lolo-Yi dalle altre comunità tribali della Cina sud-occidentale.

I Lolo Neri — le famiglie aristocratiche che derivavano il proprio status per privilegio o eccellenza di nascita — pur disponendo di cospicue proprietà terriere non partecipavano in nessun caso al lavoro agricolo, per il quale erano invece competenti i Lolo Bianchi che ammontavano a quasi il 90% della popolazione totale. L'economia poggiava quindi interamente sullo sfruttamento degli strati più bassi della società.³⁴ Ciò ci spinge a supporre che l'allevamento in alta quota fosse l'attività cardine praticata dai progenitori degli odierni Yi, i quali molto probabilmente, al pari delle remote tribù Qiang sopracitate, erano dapprima nomadi o semi-nomadi.³⁵ Il fatto che fino al passato recente la ricchezza dei guerrieri Lolo fosse proporzionale al numero dei capi di bestiame posseduti sembra corroborare questa ipotesi.

IV. INFLUENZE RELIGIOSE E PROPAGANDA MISSIONARIA

Anche la fede cristiana, che dalla metà del XIX secolo accompagnava l'ostinata intrusione delle forze colonialiste europee nella regione sud-occidentale del paese, si dimostrò un valido espedien-

che rituale, dettate non tanto da interessi personali, ma dal soverchio attaccamento a rispettive linee di discendenza (Maxwell Hill & Dhiel 2001, 53–54).

³³ Pollard 1921, 144, 201–203; Graham 1961, 78.

³⁴ Lin 1961, 85–86; cfr. Clarke 1911, 135–136.

³⁵ Lin 1961, 90.

te per liberare la coscienza indigena dal cappio sociale. Le iniziative proposte dai padri missionari al seguito dell'amministrazione coloniale offrirono ai popoli degli altopiani nuove opportunità per ottimizzare le proprie strategie di sussistenza ed articolare adeguate risposte all'egemonia Qing. La nascita di ibride manifestazioni del credo religioso nelle comunità tribali, che fino ad allora si erano votate unicamente a culti sciamanico-animisti, introdusse notevoli elementi di disturbo per l'armonia morale e sociale confuciana. Le vibranti sinergie createsi fra missionari e nativi, alla lunga, finirono per complicare la già intricata struttura delle relazioni sociali, che divenne ora più che mai pervasa di nozioni millenariste, manie cospirative e velleità secessioniste. In quest'ultima sezione esamineremo come l'uso strumentale di questo sofisticato apparato ideologico-religioso fosse funzionale alla salvaguardia degli interessi delle comunità stesse oltremodo determinate a mobilitare tutte le risorse a loro disposizione pur di frenare l'ingerenza statale.

IV (1). LE MISSIONI CRISTIANE IN SICHUAN, YUNNAN E GUIZHOU

Negli anni che precedettero la Seconda Guerra dell'Oppio (1856–60), le missioni cristiane avevano già cominciato a fare proseliti fra le comunità degli altopiani, ma in generale non riscosero molto successo. Fu il collasso del potere imperiale a farsi portatore di significativi cambiamenti. Come sottolineato da un pastore metodista all'inizio del nuovo secolo (1908),

nello Yunnan e nella provincia gemella del Guizhou, fino a dieci anni fa si contavano a malapena un centinaio di fedeli, oggi giorno ce ne sono invece circa 10.000. Dove in passato i membri della fratellanza cristiana erano meno di un migliaio, il loro numero è cresciuto fino a raggiungere 100.000 unità.³⁶

Le stime fornite dalla Chiesa latina in *Atlas Hierarchicus* completano il quadro illustrando quanto solo qualche anno più tardi (1913) il numero di battesimi in Cina avesse già superato la soglia di un milione (cfr. tabella sottostante).

³⁶ Pollard 1928, 16.

Tab. 1 Dati Statistici sulle Missioni della Chiesa Romana Cattolica

PRETI EUROPEI	CLERO INDIGENO	FRATELLI EUROPEI LAICI- / FEDELI NON ORDINATI	SUORE/ SORELLE EUROPEE	NUMERO DI BATTESIMI NELLE COMUNITÀ INDIGENE	NUMERO DI CATECUMENI NELLE COMUNITÀ INDIGENE
1305	721	247	1429	1.406.659	613.402

Fonte: Robinson, C. H. (1915) *History of Christian Missions*, T. & T. Clark, Edinburg, 491-492.

Questo capitolo della storia missionaria copre un arco temporale che va dalla metà degli anni 1880 fino alla proclamazione della RPC. Facendo leva su consolidati modelli di propaganda ecclesiastica ed un ramificato reticolo di istituti clericali responsabili per l'evangelizzazione degli indigeni, la retorica della missione civilizzatrice sviluppatasi in seno alla cristianità raggiunse in questo periodo il proprio apice. Durante la colonizzazione dell'Indocina da parte della corona francese, che nel 1874 fece di Annam e Laos due nuovi protettorati e dei quali acquisì totale controllo un decennio più tardi (1885), i sacerdoti cattolici della *Société des Missions Étrangères de Paris* (MEP) di stanza presso il vicariato di Hung Hóa (provincia di Phú Thọ, Vietnam) cercarono di estendere la propria influenza verso la Cina meridionale. Alcuni di loro, spinti dall'intento di convertire gli animisti dell'altopiano di Yunnan-Guizhou, si dedicarono allo studio di folclore, credenze religiose e varianti linguistiche locali. È così che vennero realizzati i primi resoconti etnografici sulle genti Miao e Lolo-Yi in lingue occidentali. Mentre i preti della Chiesa Romana Cattolica come Alfred Liétard (1872-1912) e Paul Félix Angèle Vial (1855-1917) si concentrarono principalmente nelle aree Lolo attorno alla capitale provinciale di Kunming e al Fiume Rosso (Prefettura Autonoma Hani e Yi di Honghe), metodisti e protestanti costituirono nuove sedi a Zhaotong e Wuding, nella porzione nord-orientale della provincia, e nel villaggio Miao di Shimenkan nel Guizhou occidentale (Contea Yi, Hui e Miao di Weining).

Le attività della Chiesa Protestante meritano particolare menzione. I missionari della *China Inland Mission* (CIM), la cui istituzione si deve al reverendo James Hudson Taylor (1832-1905), iniziarono a confluire verso le province di Shanxi, Shaanxi e Gansu già dal 1876. Gli anni successivi furono segnati dall'implementa-

zione di altri progetti in Sichuan, Yunnan e Guizhou che nel complesso vennero investite da una discreta diffusione del protestantesimo. Il loro campo d'azione si estese su scala talmente vasta che la CIM poté presto vantare una rete di ben 227 stazioni missionarie sparse per un totale di 18 province, inclusi i domini centrasiatrici del Turchestan cinese.³⁷ Secondo lo storico Kenneth S. Latourette (1884–1968), il numero di missionari sotto la direzione della CIM sarebbe cresciuto dalle 52 unità del 1876 fino al record di 1.063 in meno di cinquant'anni.³⁸ In aggiunta, prima di stabilirsi nello Yunnan i predicatori francesi della MEP avevano già provveduto a rafforzare la propria presenza in Indocina ove operavano stabilmente sin dal 1756. Nel 1870 sarebbero stati invece circa 80.000 i convertiti al cattolicesimo nel Sichuan, e 8.000 nello Yunnan.³⁹ Con la morte del “Sultano di Dali” Du Wenxiu (1823–72) — l'artefice della famigerata Rivolta Panthay (1856–73) — ed il conseguente epilogo del regime islamico a Kunming, la MEP risucchiò entro la propria orbita l'intera provincia in cui vi stanziò subito un nuovo vescovo. In breve, se nel 1872 si contavano in Cina 78 missionari europei e 71 rappresentanti del clero indigeno, nel 1918 il tetto massimo raggiunto era rispettivamente di 319 e 207.⁴⁰

IV (2). IL CONTRIBUTO DELLA MISSIOLOGIA AL SAPERE ANTROPOLOGICO

Fra gli europei che all'inizio del XX secolo in qualità di missionari, esploratori ed etnografi si installarono in Cina meridionale e nella regione del Tonchino (Vietnam settentrionale), vi era la tendenza a concepire le comunità tribali del posto come serbatoi di conoscenze fossili o relitti culturali di arcaiche forme di civilizzazione. Le interpretazioni offerte da questo nutrito gruppo di intellettuali, di cui molti con una formazione autodidatta, si basavano sul presupposto che i tratti culturali degli indigeni fossero riconducibili ad una presunta matrice occidentale. I Lolo-Yi, per esempio, vennero identificati come eurasiatici giunti in Cina agli albori della civiltà ed il cui relativo isolamento geografico aveva consen-

³⁷ Robinson 1915, 192.

³⁸ Latourette 1929, 389, 584, cit. in Swain 1995, 145.

³⁹ Latourette 1929, 327.

⁴⁰ Latourette 1929, 323, 326.

tito loro di preservare molte di quelle idilliache caratteristiche riconosciute alle tribù nomadi israelite narrate nella Bibbia.

L'ottima conoscenza che i missionari avevano acquisito su dialetti, cultura materiale e mitologica offriva loro un netto vantaggio rispetto ad altri soggetti al servizio della causa coloniale che a fatica tentavano di inserirsi nelle comunità indigene; il loro più grande contributo fu ricostruire le avviluppate vicende storiche indigene partendo dallo studio di leggende, culti popolari e tradizioni orali. Scienziati sociali ed orientalisti, dal canto loro, si dedicavano al lavoro di ricostruzione facendo propri i paradigmi razzologico ed evolucionistico-diffusionista tanto in voga all'epoca.

IV (2.1). SPECULAZIONI TEOLOGICHE E MAPPATURE ETNICO-RAZZIALI: I SAGGI DI LEGENDRE, VON EICKSTEDT E TORRANCE SULLA RICERCA DELLE ORIGINI

In *Le Far-West Chinois: Deux Années au Setchouen* (1906) il naturalista francese Aimé-François Legendre (1867–1951) ricollega le origini dei Lolo di Liangshan al ceppo iranico-caucasico, ipotesi che venne successivamente rielaborata dal paleo-antropologo tedesco Egon Freiherr von Eickstedt (1892–1965). Le rivisitazioni storiche di quest'ultimo, così come esposte in *Rassendynamik von Ostasien* (1944), poggiavano sulla convinzione che i Lolo e l'insieme dei parlanti *miao-yao* (hmong-mien) appartenessero ad una stessa famiglia di "europoidi" dell'Asia Centrale i quali si spinsero fino all'estremo nord-orientale dell'altopiano tibetano a seguito delle epiche alluvioni del I secolo a.C. Da qui, la forte pressione demografica — con ogni probabilità generata da gruppi proto-Han, o Huaxia (ca. tardo neolitico-prima età del bronzo) — li avrebbe portati ad avanzare ulteriormente lungo le pendici orientali dell'Himalaya verso l'incolto e scarsamente popolato sud del paese.⁴¹ Non molto dissimili erano le conclusioni cui pervenne lo scozzese Thomas Torrance (1871–1959) nelle sue indagini sulla minoranza Qiang del Sichuan. Egli riconobbe i membri di questa peculiare etnia affiliata ai tibetani come i discendenti di una tribù scomparsa le cui radici, stando all'interpretazione da egli stesso

⁴¹ Harrell 1995, 71–73.

offerta di alcuni aleatori versetti biblici, rimanderebbero alla terra promessa della tradizione ebraico-cristiana.⁴²

Il fatto che le missioni fin qui descritte fossero legate a doppio filo ai progetti di espansione coloniale rende talora difficile separare l'opera evangelizzatrice della Chiesa da quella delle forze imperialiste europee. Ciononostante, la predisposizione dei popoli degli altopiani alla conversione spesso era incentivo per i missionari stessi a prendere le loro difese in caso di dispute con funzionari locali, membri dell'establishment confuciano ed immigrati Han. Come puntualizza Margaret B. Swain "è possibile che il proselitismo [dei padri della Chiesa] abbia favorito lo sviluppo di una coscienza etnica antitetica [...] alla cultura maggioritaria Han."⁴³

IV (2.2) VIAL E LA COMUNITÀ DI VILLAGGIO DI ST-PAUL-LA-TREMBLAYE: VERSO UN MODELLO DI SVILUPPO ENDOGENO?

Vial è stato colui che forse, più di ogni altro, ha dedicato interamente sé stesso alla tutela della cultura indigena, contribuendo in parte a liberarla dall'infiltrazione statale e dal giogo dei latifondisti Han. Con l'intento di creare un modello di igiene ed autarchia agricola per i nativi, riuscì, non senza il sostegno della viscontessa Marie de la Selle (date ignote), sua benefattrice, ad edificare una comunità di villaggio con base a Qingshankou – qualche chilometro a sud di Lunan (Contea Yi di Shilin) — alla quale dette il nome di "St-Paul-la-Tremblaye." Il centro, cui era annessa una piccola scuola, servì da stazione missionaria fino alla fine degli anni 1940.

L'ostentazione spavalda di Vial, unita alla sua inimicizia verso le autorità cinesi, gli procurò gravi ferite da taglio che quasi lo uccisero. Oltre ad essere socialmente impegnato per migliorare le condizioni di vita degli autoctoni, si dedicò anche al lavoro di ricerca in cui spiccò per la redazione di alcune opere enciclopediche. Si deve a lui la prima grammatica di lingua Sani, mentre il suo maggior contributo etnografico è *Les Lolos* (1898), che comprende le trascrizioni in lingua originale e le traduzioni in francese di testi sacri Lolo-Yi ed altre trattazioni mitologico-cosmologiche. In qualità di educatore, il suo lavoro si concentrò invece sulla valoriz-

⁴² Torrance 1937.

⁴³ Swain 1995, 140.

zazione della scienza moderna e dell'istruzione femminile. Di non minore importanza furono le rilevazioni topografiche per la nuova linea ferroviaria Hanoi-Kunming, ultimate qualche anno prima della sua improvvisa scomparsa.⁴⁴

IV (2.3). GLI STUDI DI SAVINA SUI MIAO E I NATIVI DI HAINAN

Una figura con un background simile, seppur vagamente controverso, era quella di François Marie Savina (1876–1941) che operò sia nello Yunnan che nell'estrema periferia tonchinese. Nel 1918, raggiunse il Laos attraversando il Guangxi che si trovava sotto lo scudo dell'esercito francese seppur al di fuori della giurisdizione ecclesiastica della MEP. Venne mandato qui per assistere, in funzione di interprete, alla repressione di una violenta insurrezione Miao che propagatasi nelle montagne tonchinesi stava minando gli interessi dell'amministrazione coloniale. Un suo breve report su questi fatti apparso nel 1924, subito dopo la fine dei tumulti, e poi incluso in *Histoire des Miao*, fornisce dettagli del suo coinvolgimento in delicate operazioni militari e nella raccolta di informazioni sensibili. Di lì a poco, il governo francese e la prestigiosa *École Française d'Extrême-Orient* gli affidarono l'incarico di ispezionare l'isola di Hainan; l'esito di queste perlustrazioni viene descritto in *Monographie de Hainan* (1930), il suo unico saggio etnografico.⁴⁵

Nonostante il ruolo ambivalente ricoperto da Savina all'interno della MEP, come osservatore partecipante dette uno straordinario impulso all'avanzamento del sapere nel campo dell'antropologia della Cina e del Sudest Asiatico. Il suo lavoro, come d'altronde quello di Vial, ha fornito essenziali strumenti metodologici per la ricerca sulla cultura tribale dei popoli degli altopiani di queste due macroregioni.

IV (2.4). IL RUOLO DI POLLARD NELLA LOTTA CONTRO LA PERSECUZIONE DEI CRISTIANI MIAO

In altre circostanze il carisma esercitato dai missionari sulle comunità da essi studiate fu sufficiente a provocare conversioni di massa a cui si accompagnò un atipico sviluppo dell'identità etnica. Tale

⁴⁴ Vial 1898, 57–65; Michaud 2007, 161–162; Swain 2011, 155–158.

⁴⁵ Michaud 2007, 174–179.

è il caso dei Miao dei Fiori di Yunnan nord-orientale e Guizhou nord-occidentale, dove durante l'inizio del XX secolo la *United Methodist Overseas* ed i protestanti della CIM ricevettero singolare attenzione. Pollard e l'australiano Arthur G. Nicholls (date ignote), che a quel tempo erano a capo dei rispettivi ordini, riuscirono ad attrarre a sé porzioni significative della popolazione — le stime parlano di circa 70.000 conversioni solo fra i Miao di suddetto sottogruppo e dell'istituzione di oltre 60 scuole già nel 1920.⁴⁶ Al pari di Vial che si adoperò per difendere i diritti delle comunità Sani-Gnip'a dello Yunnan, anche i due non tardarono a offrire soccorso ai cristiani Miao che erano caduti preda di aspre persecuzioni.

Quando, per esempio, Pollard venne informato che “alcuni Miao erano stati prelevati dai loro villaggi e poi dati per dispersi, che uomini e donne venivano bastonati, catturati e crudelmente torturati, che altri ancora erano stati vittime di attacchi omicidi, messi in catene e condannati a prigionia perpetua” non esitò a recarsi nello Yamen di Weining per intimidire il sotto-prefetto.⁴⁷

La sua audacia è ricordata da Henry Smith (date ignote) nell'introduzione a *Story of the Miao* (1919), una delle opere più rappresentative di Pollard, in cui quest'ultimo viene dipinto come “profondamente infatuato dai Miao e dalle altre “nazioni” degli altopiani di Yunnan e Guizhou, [al punto da essere] disposto a darvi la vita, come difatti quasi avvenne più di qualche volta.”⁴⁸

È soprattutto ricordato per aver inventato i caratteri “A-Hmao” — un innovativo sistema di scrittura per i dialetti Miao nel quale la prima edizione del Nuovo Testamento, una serie di inni e canti sacri, nonché i fondamenti della dottrina cristiana sono stati tradotti e stampati tra gli anni 1902 e 1907. Questi caratteri, in inglese noti come “Pollard Script”, rimangono ad oggi in uso presso i *da hua-miao* (Miao del Grande Fiore) nonostante siano stati nel corso degli anni ripetutamente emendati dal governo comunista.⁴⁹

⁴⁶ Hudspeth 1922, 702–705, cit. in Cheung 1995, 226.

⁴⁷ Pollard 1928, 44–47.

⁴⁸ Pollard 1928, 8–9 (enfasi aggiunta).

⁴⁹ Grist 1920, 287; Tapp 2006, 296

V. CONCLUSIONI

Le traiettorie storiche sopra riassunte attestano quanto l'identità etnico-culturale degli indigeni degli altopiani siano state soggette a numerose trasformazioni durante i secoli. Tali trasformazioni — alcune indotte, altre più o meno consapevoli — hanno risentito dell'influenza di multipli progetti coloniali attuati in forma isolata o simultanea da stato confuciano, imperialismo europeo e confraternite religiose. Di conseguenza, quei processi di azione politica che sviluppatasi spontaneamente nel tessuto sociale di questi popoli garantivano la riproduzione bio-sociale secondo regimi tradizionali, sono andati sempre più inserendosi nelle fluttuanti dinamiche regionali, nazionali e transnazionali, le quali se da un lato ne hanno condizionato irrimediabilmente l'assetto strutturale e di governo, dall'altro hanno offerto loro nuove possibilità per diversificare le proprie strategie di sussistenza.

Nella tradizione religiosa autoctona, l'immagine salvifica di Cristo, per esempio, è stata reinterpreta e fusa con concezioni messianiche preesistenti che si rifacevano alla figura del "Re Miao" — un eroico antenato della mitologia cinese e Miao. Riesumando antiche credenze e attese millenaristiche legate alla (ri)apparizione di questo leggendario personaggio, i Miao hanno saputo mettere a punto efficaci forme di resistenza alla pressione statale ed al massiccio (ri)popolamento Han.⁵⁰ L'influenza del cristianesimo sulle comunità tribali si protrasse così fino alla presa del potere da parte dei comunisti, sebbene già durante il periodo repubblicano (1911–49) clerici locali e di provenienza straniera continuavano ad essere visti come agenti dell'imperialismo che raggrivano le masse e saccheggiavano il patrimonio culturale cinese nascondendosi dietro il segno della croce. L'eredità cristiana riuscì, cionondimeno, a sopravvivere sino ai nostri giorni. La riabilitazione della memoria storica dei missionari discussi nel presente articolo ne è piena dimostrazione. Nel caso di Vial, per portare un altro esempio, la cappella entro la comunità da egli stesso eretta è stata da poco ricostruita, mentre oratori Sani-Gnip'a sono stati nuovamente ordinati sul finire dell'era maoista.⁵¹

⁵⁰ Cheung 1995, 224–225, 229–236.

⁵¹ Moseley 1973, 29–30; Swain 2011, 151–152, 162.

Il lascito di questi progetti coloniali continua oggi a condizionare le scelte individuali e di gruppo dei membri delle comunità indigene analizzate. Quale sia l'esito di queste scelte dipende dopo tutto dall'abilità delle comunità stesse di (ri)portare in vita memorie soppresses, assopite o mistificate dalla formazione di strutture organizzative statali e territoriali moderne, senza al contempo cedere a quelle nuove forme di colonialismo economico che per definizione escludono appartenenze tribali e confezionano le identità locali lasciando quella che un tempo era un'economia di sussistenza con consueti equilibri socio-ecologici e rituali-cerimoniali alla mercé delle politiche neo-liberiste globali, dell'industria culturale e del pragmatismo tecnocratico.

Bibliografia

Fonti Primarie

- Abilong 愛必達
2006 *Qiannan Shilüe* 黔南識略 (Handbook of Guizhou), Chengdu.
- Clarke, S. R.
1911 *Among the Tribes of Southwest China*, London.
- Confucius 孔子
2006 *Shangshu* 尚書 (Book of Documents), repr. in Guo Rencheng 郭仁成, ed., "Shangshu Jinguwen Quanbi" 尚書今古文全璧, Changsha.
- Fan, Y. 范曄
1997 *Hou Hanshu* 後漢書 (History of the Later Han), repr. in Cheng Yong 陳勇 *et al.* (eds.), "Ershiwu Shi Xin: Houhan Shu" 二十五史新 後漢書, Shanghai.
- Fu, H. 傅恒
2009 *Huangqing Zhigong Tu* 皇清職貢圖 (Qing Imperial Illustration of Tributaries), repr. in Zhang Yuxin 張羽新 *et al.* (eds.), "Tang Song Yuan Ming Qing Zangshi Shiliao Huibian Di Jiuji: She Zang Dianji Jiyao Di Liushiba Ce" 唐宋元明清藏事史料彙編 第九輯 涉藏典籍輯要 第六十八冊, Beijing.
- Grist, W. A.
1920 *Samuel Pollard: Pioneer Missionary in China*, London.
- Hudspeth, W. H.
1922 "Work Amongst the Miao in Southwest China", *The Chinese Recorder: Journal of the Christian Movement in China*, 53, 702-705.
- Latourette, K. S.
1929 *A History of Christian Missions in China*, London.

- Legendre, A. F.
1906 *Le Far-West Chinois: Deux Années au Setchouen (The Chinese Far-West: Two Years in Sichuan)*, Paris.
- Legge, J.
1865 *The Chinese Classics with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena and Copious Indexes, Vol. III, Part. II – The Fifth Part of the Shoo King or the Books of Chow, and the Indexes*, London.
- Li, J. 李京
1986 *Yunnan Zhilüe* 雲南志略 (Annals of Yunnan Province), repr. in Wang Shuwu 王叔武 (ed.), “Dali Xingji Jiaozhu Yunnan Zhilüe Jijiao” 大理行記校注雲南志略輯校, Kunming.
- Li, Z. 李宗昉
1985 *Qianji* 黔記 (Records of Guizhou), Beijing.
- Lin, Y.-H.
1961 *The Lolo of Liangshan*, New Haven (transl. English edition).
- Lin, Y. 林耀華
1989 *Liangshan Yijia* 涼山夷家 (The Lolo of Liangshan), repr. in Wang Minggen 王明根 *et al.* (eds.), “Minguo Congshu: Disan Bian Shiba Ce” 民國叢書 第三編 十八冊, Shanghai, 1–133 (orig. Chinese edition).
- Pollard, S.
1921 *In Unknown China: A Record of the Observations, Adventures and Experiences of a Pioneer Missionary during a Prolonged Sojourn amongst the Wild and Unknown Nosu Tribe of Western China*, London.
1928 *The Story of the Miao*, London.
- Robinson, C. H.
1915 *History of Christian Missions*, Edinburg.
- Streit, K.
1913 *Atlas Hierarchicus: Descriptio Geographica et Statistica S. Romanae Ecclesiae tum Occidentis tum Orientis Juxta Statum Praesentem, Accedunt Etiam Nonnullae Notae Historicae Necnon Ethnographicae*, Paderbornae.
- Tian, R. 田汝成
1985 *Yanjiao Jiwen* 炎徽紀聞 (Records of the Southern Frontier), Beijing.
- Torrance, T.
1937 *China's First Missionaries: Ancient 'Israelites'*, London.
- Vial, P.
1898 *Les Lolos: Histoire, Religion, Moeurs, Langue, Écriture*, Chang-hai.
- von Eickstedt, E. F.
1944 *Rassendynamik von Ostasien: China und Japan, Tai und Kmer von der Urzeit bis heute (Racial Dynamics in East Asia: China and Japan, Tai and Kmer from Prehistory to the Present Day)*, Berlin.

Fonti Secondarie

- Bradley, D.
2001 “Language Policy for the Yi” in S. Harrell (ed.), *Perspectives on the Yi of Southwest China*, Berkeley, 195–213.
- Cheung, S.-W.
1995 “Milleniarism, Christian Movements and Ethnic Change among the Miao in Southwest China” in S. Harrell (ed.), *Cultural Encounters on China’s Ethnic Frontiers*, Seattle, 217–247.
- Deal, D. M. e L. Hostetler
2006 *The Art of Ethnography: A Chinese Miao Album*, Seattle.
- Diamond, J.
1999 *Guns, Germs and Steel: The Fates of Human Societies*, New York.
2012 *The World Until Yesterday: What Can We Learn from Traditional Societies*, New York.
- Diamond, N.
1995 “Defining the Miao: Ming, Qing, and Contemporary Views” in S. Harrell, ed., *Cultural Encounters on China’s Ethnic Frontiers*, Seattle, 92–116.
- Fiskesjö, M.
1999 “On the ‘Raw’ and the ‘Cooked’ Barbarians of Imperial China”, *Inner Asia*, 1, 2, 139–168.
- Graham, D. C.
1961 *Folk Religion in Southwest China*, Washington.
- Harrell, S.
1995 “The History of the History of the Yi” in S. Harrell (ed.), *Cultural Encounters on China’s Ethnic Frontiers*, Seattle, 63–91.
- Heberer, T.
2001 “Nationalities Conflict and Ethnicity in the People’s Republic of China, with Special Reference to the Yi in the Liangshan Yi Autonomous Prefecture” in S. Harrell (ed.), *Perspectives on the Yi of Southwest China*, Berkeley, 214–237.
- Herman, J. E.
2003 “The Mu’ege Kingdom: A Brief History of a Frontier Empire in Southwest China” in N. Di Cosmo *et al.* (eds.), *Political Frontiers, Ethnic Boundaries, and Human Geographies in Chinese History*, London, 245–285.
2006 “The Cant of Conquest: Tusi Offices and China’s Political Incorporation of the Southwest Frontier” in P. Crossley *et al.* (eds.), *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity and the Frontier in Early Modern China*, Berkeley, 135–168.
2007 *Amid the Clouds and Mist: China’s Colonization of Guizhou, 1200–1700*, Cambridge.

- Hostetler, L.
2006 "Introduction: Early Modern Ethnography in Comparative Historical Perspective" in D. M. Deal *et al.* (eds.), *The Art of Ethnography: A Chinese Miao Album*, Seattle, xvii–lxvii.
- Jenks, R. D.
1994 *Insurgency and Social Disorder in Guizhou*, Honolulu.
- Leach, E. R.
1960 "The Frontiers of 'Burma'", *Comparative Studies in Society and History*, 3, 1, 49–68.
- Li, L. 李列
2006 *Minzu Xiangxiang yu Xueshu Xuanze: Yizu Yanjiu Xiandai Xueshu de Jianli* 民族想象与学术选择 —— 彝族研究现代学的建立 (Ethnicity Re-imagined and Academic Choices: The Formation of Modern Scholarly Research on the Yi Minority), Beijing.
- Maxwell Hill, A. e E. Dhiel
2001 "A Comparative Approach to Lineages among the Xiao Liangshan Nuosu and Han" in S. Harrell (ed.), *Perspectives on the Yi of Southwest China*, Berkeley, 51–67.
- Michaud, J.
2007 *Incidental Ethnographers: French Catholic Missions on the Tonkin-Yunnan Frontier, 1880–1930*, Leiden.
- Moseley, G. V. H.
1973 *The Consolidation of the South China Frontier*, Berkeley.
- Previato, T.
2016 "The Ethnic Corridor's Perspective: Mapping the Cultural Boundaries of Chinese Northwest Marginal Societies in Imperial Times" in T. Previato (ed.), *Moving Across Borders in China: Interdisciplinary Approaches to the Study of Cultural Diversity in Marginal Areas*, Rome, 57–76.
- Scott, J.
1998 *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven.
- Sun, H. e T. Previato
2016 "Il 'Corridoio Etnico': Vicissitudini di una Nozione Centrale negli Studi di Antropologia Linguistica della Cina", *Rivista dell'Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali*, 5, 1, 293–312.
- Swain, M. B.
1995 "Père Vial and the Gnip'a: Orientalist Scholarship and the Christian Project" in S. Harrell (ed.), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle, 140–185.

- 2011 “Franco-Catholic Modernizer Paul Vial: His Legacy amongst the Sani Yi” in D. M. Glover *et al.* (eds.), *Explorers and Scientists in China’s Borderlands, 1880–1950*, Seattle, 149–179.
- Tapp, N.
2006 “The Impact of Missionary Christianity upon Marginalized Ethnic Minorities: The Case of the Hmong” in T. Storch (ed.), *The Pacific World: Lands, Peoples and History of the Pacific, Vol. 17 — Religions and Missionaries around the Pacific, 1500–1900*, Hampshire, 289–314.
- Weinstein, J. L.
2014 *Empire and Identity: Local Resistance to Qing Expansion*, Seattle.
- Wu, G.
2001 “Reconstructing Yi History from Yi Records” in S. Harrell (ed.), *Perspectives on the Yi of Southwest China*, Berkeley, 21–34.
- Yang, M. M. H.
1989 “The Gift Economy and State Power in China”, *Comparative Studies in Society and History*, 31, 1, 25–54.

*Remembering jag pa in Amdo:
Social Bandits, Anti-revolutionaries or Folk Heroes?*

VALENTINA PUNZI

ABSTRACT

This contribution provides a preliminary critical analysis of the presence of *jag pa* (brigands, bandits) in Amdo (Qinghai Province) before and after the advent of the Red Army in the 1950s.

In situating *jag pa* within the narrative of the establishment of the PRC, the gap between official documents produced by the Chinese state and Tibetan local accounts reflects a polarized dichotomy: condemnation of opposition movements at the periphery of the nation vis-à-vis proto-nationalist resistance.

The historical assessment of the role of *jag pa* remains suspended between Tibetan sympathising memories for the failed struggle of resistance — stemming from contemporary interpretations produced at the knot of memory elaboration and identity construction in post-Maoist Tibetan societies — and the master narrative of the state.

In the socio-political *status quo* of Amdo before the 1950s, *jag pa* was the appellative for those outlaws organised into groups, or acting as individuals, who stole and killed to make a living. Embodying the stereotype of fearless and violent men, usually young, raiding fields and pastures for crops and livestock, robbing

travellers, attacking caravans and taking bloody revenge on behalf of their fellows and community, these pre-1950s characters left a lasting trace in Tibetan imaginary.

The actions of *jag pa* were inscribed in a society that lacked a central institution of power and revolved around clans and tribes, which were often hostile to each other and fought for the control of pastures and access to natural resources. In ordinary times, and even more so during periods of natural calamities or political unrest, *jag pa* have been often described as acting on behalf of and in the interest of their group: the social judgement over their morally dubious conduct was ultimately mitigated in the name of reciprocal solidarity bounds with the community they belonged to. The core ethical values sustaining bandits in Amdo could in fact be exemplified by two proverbs from a collection published in the Golok area:

(Be prepared to) let go of your dignity within your own family,
(But) maintain your dignity in the face of other tribes.

Conflict between brothers is not good,
Putting a knife into a mutton sausage is not good.¹

Being a *jag pa* was not a matter of professional choice but an obliged pragmatic path, undertaken to escape starvation and ensure survival after a hailstorm had destroyed the crops or an epidemic had spread among the livestock. In the precarious and vulnerable life conditions that most Tibetans had to face, banditry held a latent magnetic attraction able to turn impoverished nomads, peasants and caravan porters into seasonal *jag pa*.² In the 1920s and 1930s, Alexandra David-Neel recalled that banditry activities, though disguised under alternative evocative definitions, were very much part of the economic life of Amdo:

¹ The English translation of this proverb is given by Pirie 2009, 213 and 235. The original Tibetan is: *nang phu nu'i la rgya gtong dgos | phyi sde bar la rgya 'dzin dgos || nang phu nu'i bar la gyod mi mdza' | lug rgyu ma'i bar la gri mi mdza' ||*.

Lug rgyu ma is a sausage made with emptied sheep intestines, filled with coagulated mutton blood and small pieces of meat, and then boiled. See Chos bstan rgyal 2014, 77. The proverb compares the sausage to fraternal bond and thus relates the blood that spills out from the sausage and the blood that should not shed between brothers fighting with each other.

² Tsering Shakya (2015, 362) argues that *jag pa* raiding the livestock of other tribes was the expression of an economic mechanism of exchange. However,

l'expression euphémique 'faire du commerce' ou en d'autres régions, celle plus pittoresque 'aller cueillir des herbes médicinales sur les montagnes' signifie faire partie d'une expédition de brigands.³

In the 1950s, this awe-inspiring — and quite fantasised — image of the traditional Tibetan bandit fighting for his group against the neighbours turned into a politically engaged character representing the local struggle against the Chinese Army and, as such, was later stored in collective imaginary. This shift is significantly reflected in contemporary oral narrations that celebrate the post-1950s' *jag pa* as heroes of resistance through narrative strategies that adapt the well-established model of the bandit in traditional society to the social and political crisis of the 1950s.

In Amdo individual memories of the past are deeply intertwined with the social and political transformations that occurred in the region during the twentieth century. The contemporary master narrative of the state celebrates the early years of the PRC as the end of feudalism and the start of the communist era.

However, at the micro-level of expression, a plurality of local voices recalls it as a rather traumatic period — euphemistically labelled in official Chinese historiography as the transition from the 'old' to the 'new' society. In many of these Tibetan oral accounts, bandits are portrayed as the alleged heroes of the failed struggle against the People's Liberation Army (PLA).⁴ Written and oral, official and unofficial sources mention the presence of a relatively widespread banditry phenomenon in Amdo at the time of the foundation of the PRC. Nevertheless, assessing the

this seems a far-fetched romanticising interpretation. Oral accounts often heard in Amdo recall the violence and abuses of all sorts perpetrated by *jag pa*. In Golok the bandits' raids were set to take place on yearly, three-monthly, and monthly basis. See Cheng Qingying 2002, 281.

³ David-Neel (1933, 57). Vivid accounts of the *jag pa* and their harassment on roads are reported by Rock, Tucci and other western travellers of the first half of the XXth century.

⁴ The social and economic transformation from 'old' to 'new' society was marked by the launching of the Great Leap Forward (1958–1961) and the introduction of collectivization reforms that had devastating consequences on agricultural production, causing one of the world's worst famines in the XXth century. In Amdo the year 1958 was a chronological and political turning point that is still remembered as being even worse than, or at least as an anticipation of, the Cultural Revolution (1966–1976). See Robin 2012, 1–2.

role Tibetans claim for Tibetan banditry in taking part in 1950s ‘anti-revolutionary activities’ (*gsar brje ngo rgol bya ba*) against the communist newcomers is not an easy task.

In the last decade, official reports that were issued in the 1950s for ‘inner circulation’ (*neibu ziliao*) have occasionally slipped out from local archives and disclosed information about the actual vicissitudes of the PLA in Amdo, coping with both local uprisings and conflicts with remnants of Ma Bufang’s army.⁵

The bizarre tone of the following document, a letter attributed to the nomads of Gcan tsha and directly addressed to Mao Zedong, does not prevent us from perceiving the actual concern for the volatile social situation in the region:

*Letter to Mao by the nomads of Gcan tsha grassland to thank the Liberation Army for the complete defeat of bandits and spies.*⁶

Dearest and respected Chairman Mao,

The sunlight of your loving kindness and delightful warmth is again radiating for us. Under the rule of Ma Bufang, we the nomads of Gcan tsha grasslands sin Khri ka county in Qinghai province, generation after generation experienced a life full of hardships and suffering. After the liberation of Qinghai, the rays of the sun again are emanating on us. However, the leftovers of the bandits and spies of Ma Bufang have established bandits who rebelled against the people’s government so that we nomads of Gcan tsha were forced once more to fall into a fire pit.

The bandits didn’t engage in any relationship with us and the people’s government, so since we couldn’t sell fleece, not only we couldn’t buy grains but still from the eighth month of last year until now we couldn’t eat any salt and there are no clothes or shoes to wear. There is a series of difficulties in life. Although we don’t have shoes to wear, still the bandits make us stay in the snow to guard. In that way, nomads’ feet become cold like iron or stone until they freeze. Expressing such suffering is without limit.

This time the Liberation Army appeared and completely annihilated the bandits and spies of this area and not only we nomads of Gcan tsha were saved from the big suffering, which was like falling into a fire pit, but the

⁵ Based on local archival material, Weiner’s PhD dissertation, for example, provides an insightful account of the tortuous process of making the state on the grasslands of Amdo in the 1950s, from the micro-level perspective of Rtse khog County. See Weiner 2013.

⁶ *bcing grol dmag gis jag myul yongs rdzogs tshar gcod btang bar thugs rje che zhes gcan tsha thang ’brog dmangs kyis ma’o kru’u zhi mchog la zhu yig phul ba* (1952) in *Rma lho’i rig gnas dang lo rgyus dpyad yig*, 188–190.

people's government also made good arrangement for the basic necessities of the people of Gcan tsha from whatever point of view.

Since we developed a strongly hostile attitude against the crimes of bandits and spies, a security committee was established and also the general guidelines of security were set as following:

1. Never listen to rumours that are aimed at abruptly cutting off from the policies and laws of the people's government;
2. If you see that there are bandits or spies, immediately catch them and carry them to the people's government so that they can be punished according to the law;
3. Look with effort after the field production and the livestock and in whatever place you go, increase the business of selling and buying;
4. Reinforce unity and diligently study the governmental policies.

We thank your wise leadership from the bottom of our hearts. From now on we promise you that under your leadership we are determined to make unity further advance.

Long live Chairman Mao!

Respectfully presented by all the nomads of the grasslands of Gcan tsha in Khri ka County, Qinghai Province.

18 May 1952

Despite the increasing amount of information available, in the PRC the topic of banditry is still too sensitive to be dealt with from a historical perspective and it has only been mentioned in a few Tibetan literary works — whose authors seldom attempted their distribution in the official book market, and when they eventually did, had to endure censorship.⁷

This silence contrasts with the research on Han banditry of the Republican Period, which already emerged immediately after the Cultural Revolution (1966–1976). Following the pioneering work of Billingsley on the bandit chief Bai Lang in Henan Province, from 1980s onwards Chinese scholars have been publishing monographic and regional works about bandits that were active

⁷ For a comparative analysis of three of the most prominent Tibetan literary works and their contribution in shedding light on the 1950s-1970s history of Amdo — Nags tshang Nus ldan blo bzang's autobiographic *Nags tshang zhi lu'i skyid sdug* ('The Joys and Sorrows of a Nagtsang Boy'), *Tshe ring don grub's novel Rlung dmar 'ur 'ur* ('The Red Wind Scream'), and Bya mdo Rin chen bzang po's oral history *Rin bzang gi mu 'grel zin tho* ('Rinzang's Continuous Notes') — see Erhard 2014, 103–123.

throughout the first half of the twentieth century.⁸ These publications — which largely exclude non-Han banditry movements — cautiously limit the discussion to banditry's participation into the political uprisings of pre-communist times.

In Chinese urban pop culture, the imaginary about bandits shades into exhibited and stereotyped traits of virility portrayed since the 1980s by the film industry: long-haired men equipped with all sorts of knives and guns riding horses on the endless grasslands of the 'great northwest' (*da xibei*). This exoticising, usually ahistorical, representation denies any political agency of the bandits and, at best, endorses their bravery and their fascinating rebellious spirit. Even in unexpected and historically unrelated tourists' spots throughout China, *tufei yan* ('bandits' cigarettes'), rolled with fresh tobacco leaves, have become a common souvenir for sale.

In Tibetan Studies in western academia, the phenomenon of banditry remains a largely uncharted area, with the two significant exceptions of the study by Tsering Shakya on banditry in Central Tibet in the 1920s–1940s and Lama Jabb's work on Yidak Kela, a bandit active in Henan Mongolian Autonomous County in Qinghai before 1949.

Hopefully, more archive material will become accessible in the future, shedding light on banditry in traditional Tibetan societies, its transformative encounter with outside institutional agencies of power, and its relationship with political unrest during the twentieth century.

Although the emergence of archive official sources is surely a great contribution to the still fragmented mosaic of the region's recent history, it embodies only one side of the story. Besides official historical sources, the legacy of banditry in contemporary Amdo is still alive in a variety of forms that provide many insights on this topic from a bottom-up perspective.

As Lama Jabb argued, Amdo is still an oral society and orality has always been the preferred means of transmission to popularise stories and ballads about the *jag pa*, but also to convey the local Tibetan interpretation of historical facts and the role of these turned-into-legend figures. The ideals of social and individual justice

⁸ A comprehensive survey of the post-1980 Chinese scholarship on banditry is presented in Billingsley and Xu Youwei 2002; Billingsley and Xu Youwei 2006.

remain attached to the deeds of *jag pa*. The order of the ‘old society’ survives in the ‘new society’ through such stories and provides Amdowa with a renewed sense of cultural pride that compensates for the insecurity of the present times. This has further transformed into an ascription of political role to those old society characters at the nexus with the new society.

Against the single narrating voice of the state, other types of sources like memorates, legends, and proverbs open up the possibility of expressing an otherwise silenced history.

Locals incorporate their individual, familial, and collective memory of the *jag pa* and the history of resistance they embody into contemporary identity constructions, wherein different memory frameworks as well as political and religious narratives interact with one another and further negotiate official historiography produced by the central state. Remembering provides an answer to the need of transforming the past to make sense of it and eventually to move on from it. Since the process of remembering encompasses individuals and collectivities, the interconnection between these two levels is the narrating process itself.

Different genres, other than history, like ballads, memorates, legends, etc. provide fluid forms of oral communication and convey a flexible enough frame for stretching the conventional borders between individual and community, the heard and the told, history and histories. The interplay between the ostensibly essentialised categories of official history and unofficial memories is in fact more stratified and complex than any simplistic polarisation — and related good and bad moral judgement attached to it — between the agencies of the Chinese state and the Tibetan people in Amdo can account for. It is a dynamic relationship among different narratives that keeps shifting over time and is reluctant to be fixed into a once for all set history. Different political winds have been blowing since the death of these bandits and their representation is a matter of constant renegotiation.

Furthermore, sources that do not claim to be historical in nature can better express the contradictions within the continuity of *jag pa*, as ambiguous figures living in the collective imagination. Since they do not claim to be historical, such representations from below are actually granted a relative freedom of expression and are especially insightful. By not situating themselves within the

official domain of history, they actually find their own strength and vitality of expression. For example, the ballads introduced by Lama Jabb and Tsai Wei-chieh retelling the deeds of, respectively, a Tibetan and a Mongol bandit, show how imaginary, memory, and narration about the 1950s remain fundamental components of present self-identification in Amdo and Inner Mongolia. In the case of the Mongol bandit, described by Tsai Wei-chieh, the transformation of Gada Meiren from bandit to hero to a symbol of environmental protection reflects the intermingling of both the state propaganda and the local Mongolian imaginary reciprocally influencing and echoing each other over half a century.⁹

Tibetans themselves operate a fundamental distinction between pre and post 1950s *jag pa*, based on the assumed acquisition of a politically conscious role against the Chinese communists. Therefore, according to Tibetan counter-narratives, from the 1950s onwards, *jag pa* came to be connoted as rebels against the communist system and not — as it would historically be more appropriate — as generic rebels against any institutional power. Undoubtedly, the social and economic phenomenon of banditry spans through the history of Amdo, beyond the Marxist historical division between the feudal regime of the Ma family during the Republican period (1917–1949) and the first years of the communist rule of the region in the 1950s. In contemporary times, the term *jag pa* retains the same polysemic complexity that characterises worldwide the figure of the bandit and its liminal position between a vulgar cattle thief and a politically engaged hero fighting for freedom.

The politicization of banditry is in fact not unique to Tibetan society: across different geographical and cultural contexts, the figure of the bandit easily overlaps with that of the partisan. The line between the two is blurred and the distinction stems from a divergence in personal evaluative perspectives that substantially affects the interpretation of the phenomenon.

Hobsbawm offers a deep analysis of banditry in different contexts wherein he analyses its emergence as a social phenomenon, thus calling it «social banditry» and identifying similar patterns in its background and evolution across different historical moments.

⁹ See Tsai Wei-chieh 2013, 65–66.

According to him, bandits become heroes in the eyes of oppressed groups when from being common robbers, typically in a rural society, they start engaging in actions of political resistance and oppose imminent changes affecting the traditional social, economic, and political structures. Therefore, they receive the support and sympathy of the local rural population. Robin Hood is an emblematic example we are all familiar with. However, despite the aura of rebellion, bandits are actually concerned with maintaining the *status quo* of traditional society and fight against the establishment of any form of central power that with its strict regulations and active intervention would undermine its very possibility of subsistence.¹⁰

These pressing personal motivations urged *jag pa* to oppose any outside ruling agency. In this sense, in the case of Amdo, either the Ma warlords or the CCP embodied the same threat posed by a state entity. For these reasons, it seems far-fetched to claim that the *jag pa* embodied a conscious form of Tibetan resistance against the PLA and specifically targeting the communist authority. It is rather more likely that this message was only later purposefully elaborated and introduced as a narrative of local resistance in order to revisit historical events and reframe the scattered actions of individual *jag pa* as a conscious political movement. At the basis of such a perception of bandits as fighters for justice and freedom is their closeness to the rural society and their sharing of the hardships of life with common folks. At the time of the PLA's arrival, the 'masses' were likely fascinated with *jag pa* and inclined to protect them from the army's reprisals, whatever their actual political engagement was. In this respect, the following extract from another document dated 1952 is an interesting case. Despite the fact that it is unclear whether *jag pa* herein stands for remnants of Ma

¹⁰ Lama Jabb and Tsering Shakya both refer to Hobsbawm's definition of social banditry but hold different perspectives about its applicability into the Tibetan context. Lama Jabb recognises the validity of this theory and limits his critique to the solidarity bounds between bandits and local elite that Hobsbawm neglects. Tsering Shakya is more hesitant in reconciling the general cross-cultural patterns of social banditry identified by Hobsbawm with the Tibetan situation. Based on my fieldwork in Amdo in the past ten years, I think that Hobsbawm's analysis is generally applicable to this region, if some precautions against generalisations are taken.

Bufang's troops or for Tibetan bandits, this official call addresses all people in the county of Gcan tsha, regardless of their ethnic background, for the sake of a common effort against banditry — a fact that could hint the government's distress about local sympathy towards *jag pa*.

Communication to the people of all ethnic groups for the sake of jag pa destruction in the area of Gcan tsha (1952)

[...] From the time of liberation until now, under the leadership of Mao Zedong, people mobilised without distinction of ethnic group, making all efforts together, helping and respecting each other in order to enjoy a better life and a more intimate union. However, some counter-revolutionary elements, remnants of *jag pa*, conspire and instigate the masses; they carry massacres and attack closer and closer the People's Liberation Army, they gang up with the evil masses and instigate riots against the people's government. During the last year, violence has spread in the border areas between Xunhua and Rebgong and *jag pa* have become more active. Nowadays, there is a growing concern about the spreading of raiding and killing in Khri ka and Tongde. The people's government tolerated these rebellions for too long, it is time to move to action. [...] ¹¹

From the institutional point of view of the state narrative, Weiner notices that «following the Chinese state's own submersed narrative, a line can be drawn from the Guomindang influenced uprisings of 1950–1953 straight to the Amdo Rebellion of 1958–1962.» ¹²

The CCP's concerns about a widespread phenomenon of banditry in Amdo appear in the collection of written documents dated to the 1950s to which the two extracts translated above belong. Republished by the government of Huangnan Tibetan Autonomous Prefecture in 1992, it sharply contrasts with the sympathising, bottom-up counter-memories of the local Tibetans that celebrate bandits as heroes. In this collection, translated from Chinese into Tibetan, *jag pa* is a comprehensive label for both local counter-revolutionaries and the remnants of Ma Bufang's troops: they conflate into the general category of opposition against the institutional power. The Ma Bufang army, as the local representative of the Guomindang, was in fact considered an illegitimate army because

¹¹ *Gcan tsha sa khul gyi jag pa tshar gcod gtong ched rigs so so'i mi dmangs la bsgrags pa'i yi ge* (1952) (Tibetan title) in *Rma lho'i rig gnas dang lo rgyus dpyad yig*, 154–158.

¹² Weiner 2013, 432.

of its conflict with the Chinese Liberation Army. Therefore, in the official documents, remnants of the Ma army of the early 1950s are qualified as *jag dmag* ('bandit army').¹³

Overall, these documents suggest a continuity in the social role of *jag pa* from the first Republic to the communist times. Yet, bandits were already widely present in Tibetan society, they did not suddenly appear during the Ma Bufang regime. In rural society, the presence of banditry became more visibly active due to subsistence needs at times of political, economic, and environmental crisis: during the years when the Ma family was ruling Amdo, famine, epidemic diseases, heavy taxation, and *divide et impera* policies favouring the Muslim Hui determined a deep social crisis that turned into an increment of banditry.

Similarly, the 1950s marked a dramatic time in the region as well as in the rest of the country. Throughout China, collectivization reforms were sped up between 1953 and 1956 and the discontent that spread among people resulted in local, ethnically connoted riots in many areas of the country.¹⁴ In 1957 the reforms slowed down, and the line turned to a more moderate pace of implementation. For the grasslands of Amdo, a five-year plan was set for the realisation of pastoral collectivization. In a short time, the political wind changed direction once more and in 1958 the Great Leap Forward was to impose yet again a faster implementation. However, within a few months it had to be suspended to allow an urgent intervention to put down the Wanggya riot — which was mainly organized by the pre-communist ruling chiefs — and the following 'speaking bitterness' (*suku yundong*) that nullified the

¹³ The historical evaluation of Ma Bufang regime in Amdo has been reflecting the changes in the orientation of the CCP. In recent years, his rule has been condemned in Chinese historiography as that of a bloody and merciless warlord, animated by the particularistic interests of his family and ethnic group—the Muslim Hui—that severely damaged the local economy. Furthermore, Ma Bufang Mansion in Xining, which used to be the residence of Ma Bufang and his family between 1943 and 1949 and had later become a tourist attraction, was suddenly closed in summer 2016, among rumours of a province government's decision to debunk his glory and legacy. This negative portrait represents a major shift from the original positive judgment formulated in the 1980s on Ma Bufang as a promoter of harmonious ethnic relationships in Qinghai.

¹⁴ Detailed accounts of the ethnic component of rebellions in Guizhou and Xinjiang are reported in Wang Haiguang 2015, 281–305 and Zhe Wu 2015, 306–339.

previous path taken by the state in seeking cooperation with the local elites.¹⁵ As Erhard points out,

Tibetans who were earlier treated as friends and compatriots were now called ‘robbers’ (*jag pa*). These changes resulted quickly in what became remembered as the ‘pathetic day’ (*skyi g.ya’ ba’i nyin mo*) by the people and as the ‘uprising’ (*zing ’khrug*) by the Communist cadres and in official language.¹⁶

Weiner also notices that military operations against bandits and Ma Bufang remnants in Huangnan lasted at least until 1954.¹⁷ In the documents of the time the polysemy of *jag pa* is evident: *jag pa* becomes a conflating category encompassing not only remnants of Ma Bufang but also those who engaged in personal, non-political banditry because of the general situation of unrest and poverty.

The changing connotation of *jag pa* reflects transition from the traditional Tibetan society to the communist times, from the Maoist past to the post-Maoist present. The retrospectively ascribed political agenda of the *jag pa*, their role as organized resistance to the Red Army and, therefore, the rupture with the previous non-political *jag pa*, is a specific Tibetan political discourse that emerged in the later sharing of oral history in the region. Its elaboration into different genres of narration can be productively combined with a critical reading of Chinese official sources of the time. It can offer a more detailed understanding of the intermingling and mutually influencing of micro and macro levels of narration.

Bibliography

- Billingsley, E. and Xu Y.
2002 “Out of the closet: Chinese scholars on banditry in Republican China,” *Modern China*, 28, 4, 467–499.
2006 “Cleaning Away the Debris: Chinese Scholarship and the Bai Lang Rebellion,” *Chinese Historical Review*, 13, 2, 330–356.

¹⁵ Weiner (2013, 400–408) recalls the swinging of the political line in Rtsé khog in between 1953 and 1958 and the start of the *suku yundong* (‘speaking bitterness’) movement. Carried throughout China since the early 1950s, sessions of ‘speaking bitterness’ consisted of intense and often violent psychological and physical attacks of public humiliation against the feudal counter-revolutionary elements. See Makley 2005, 60–61.

¹⁶ Erhard 2014, 115.

¹⁷ Weiner 2013, 431–432.

Remembering jag pag in Amdo

- Chen Qingying
2002 (ed.), *Zangzu buluo zhidu yanjiu*, Zhongguo zangxue chubanshe.
- Chos bstan rgyal
2014 *Following the Herds. Rhythms of Tibetan Pastoral Life in Amdo*, *Asian Highlands Perspectives*, 32.
- David-Néel, A.
1933 *Au Pays des Brigands Gentilshommes*, Librairie Plon.
- Erhard, F.X.
2014 “Remembering History in Amdo: Three Literary Accounts for the Years from 1956 to 1976,” *Journal of Research Institute: Historical Development of the Tibetan Languages*, 51, 103–123.
- Hobsbawm, E. J.
2001 *Bandits*, London.
- Lama Jabb
2009 “Banditry in Traditional Amdo. The Story of Yidak Kela,” in W. van Spengen and Lama Jabb (eds.) *Studies in the History of Eastern Tibet. Proceedings of the Eleventh Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, Halle (Saale), 209–222.
2014 “The Hungry Bandit: The Ballad of Yidak Kela,” *The Tibet Journal*, vol. XXXIX, 1, 95–120.
- Makley, C.
2005 “‘Speaking Bitterness’: Autobiography, History, and Mnemonic Politics on the Sino-Tibetan Frontier,” *Comparative Studies in Society and History*, 47, 1, 40–78.
- [n.a.]
1992 *Rma lho'i rig gnas dang lo rgyus dpyad yig*, Rong po.
- Pirie, F.
2009 “The Horse with Two Saddles: Tamxhwe in Modern Golok”, *Asian Highlands Perspectives*, 1, 213–235.
- Robin, F.
2012 “La Révolte en Amdo en 1958. L’histoire du Tibet du XVIIème au XXIème siècle,” *Rapport de groupe interparlementaire d’amitié*, 104.
- Tsai Wei-chieh
2013 “From Bandit to Hero to Pioneer of Environmental Protection: The Representation and Politics of Gada Meiren in Modern Inner Mongolia,” *Mongolian and Tibetan Quarterly*, 22, 3, 64–85.
- Tsering Shakya
2015 “Ga rgya ’gram nag: A bandit or a proto-rebel? The question of banditry as social protest in Nag chu,” in R. Vitali (ed.), *Trails of the Tibetan Tradition. Papers for Elliot Sperling*, Dharamsala, 359–376.

- Wang Haiguang
2015 “Radical Agricultural Collectivization and Ethnic Rebellion: The Communist Encounter with a ‘New Emperor’ in Guizhou’s Mashan Region, 1956,” in J. Brown and M.D. Johnson (eds.), *Mao at the Grassroots. Everyday Life in China’s Era of High Socialism*, Cambridge, Mass., 281–305.
- Weiner, B.
2013 *The Chinese Revolution on the Tibetan Frontier: State Building, National Integration and Socialist Transformation, Zeku (Tsékhok) County, 1953–1958*, PhD dissertation, Columbia University.
- Zhe Wu
2015 “Caught between Opposing Han Chauvinism and Opposing Local Nationalism. The Drift toward Antagonism in Xinjiang Society, 1952–1963,” in J. Brown and M.D. Johnson (eds.), *Mao at the Grassroots. Everyday Life in China’s Era of High Socialism*, Cambridge, Mass., 306–339.

Da démoni rgyal po a Protettori del Dharma

FRANCO RICCA

ABSTRACT

The PhD dissertation of Christopher Bell and his translation of the Gnas chung inscription reopen the question of Pechar's appearance in the Tibetan Buddhist pantheon. The question involves several points, from the events of a mythical Za hor fluctuating between Bengal and Mongolia, to the crucial moments related to Bhata hor and Bsam yas, to the springing up of forgeries during the "dark period", and up to the syncretistic canonization at the time of the Great Fifth and to the ritual normalization of the later hierocracy.

This paper is based upon the inscription by Ngag dbang Blo bzang rgya mtsho and Sangs rgyas rgya mtsho and, making use of the iconographic wealth of the oracle temple, looks at the transformation of the multifarious chief of *rgyal po* demons, who bring disease and insanity, into the Protectors placed within a quinary *maṇḍala* which reflects Vajrakīla's great *sādhana* of the Rnying ma pa school. The *sku lnga* led by Pechar are: *Sku kyi rgyal po Mon bu pu tra*, king of the body, *Thugs kyi rgyal po Brgya byin*, king of the mind, *Gsung gi rgyal po Dgra lha skyes gcig bu*, king of the word, *Yon tan gyi rgyal po Shin bya can*, king of the higher qualities, *Phrin las kyi rgyal po Zhal gsum stod kyi mi bo*, king of the action. They emanate from

the Five Families and reflect the role of the Great Protectors which the Rnying ma pa tradition places as defenders of Padmasambhava's *bka' brgyad*.

As proven by the inscription discussed here, the Fifth Dalai Lama gave his personal contribution to the liturgical ritual connected to Pehar and introduced the *rgyal po sku nga* into the *Dge lugs pa* pantheon through the Rnying ma pa system of the *mahāyogatantra*. Converting Gnas chung's oracle temple into a state cult object, he established and consolidated his own ritual hegemony upon Lhasa and the whole of Tibet.

L'articolo "The Nechung Record" di Christopher Bell recentemente pubblicato dalla *Revue d'Études Tibétaines*,¹ contiene la trascrizione e la traduzione dell'importante *dkar chag* del monastero di Gnas chung che compare in un'iscrizione sul lato sud del grande portico quadrato che si apre davanti al tempio.² Lo stesso testo compare in un'edizione sostanzialmente identica con il titolo "Nechung Register" in appendice alla tesi di dottorato dell'autore.³ Questo lungo *dkar chag* fornisce elementi interessanti per l'interpretazione della comparsa di Pehar nel pantheon buddhista tibetano e per la valutazione del ruolo avuto dal monastero di Gnas chung nel momento della piena affermazione politico-religiosa del Quinto Dalai Lama.

Il nome di Pehar compare per la prima volta nella biografia di Rin chen bzan po a proposito dell'esorcismo da lui praticato a Pu rang su un falso monaco che venne in tale occasione identificato come manifestazione di un *démone* della categoria dei *rgyal po* (spiriti guerrieri), appartenenti alla sfera temporale dei *'jig rten dpa'i srung ma*.⁴

¹ Bell 2016, 143–249 (qui di seguito The Nechung Record).

² La prima metà del *dkar chag* (37 linee) è dovuta al Quinto Dalai Lama (che si firma in calce come il "Monaco di Zahor", Zil gnon bzhad pa rtsal) e la seconda metà (38 linee) al suo ultimo Reggente Sangs rgyas rgya mtsho; lo scriba fu il monaco Nga dbang kon mchog, maestro di danza. La prima trascrizione completa fu prodotta da Gling dbon Pa dma skal bzang alla metà del 1980 e pubblicata nel *Dpal ldan 'bras spungs dgon gyi dkar chag dri med dwangs gsal shel gyi me long*, 470–488. Il lavoro di Bell si basa su un'accurata revisione di questo testo fondata su una dettagliata ripresa fotografica dell'iscrizione in parete.

³ Bell 2013 (qui di seguito *Nechung Ritual*).

⁴ De Nebesky-Wojkowitz 1975. Nel volume di Nebesky-Wojkowitz, Pehar è il re dei *démoni conquistatori* (*rgyal po*) che diventerà in seguito il capo delle

Nel periodo seguente (dall' XI secolo alla metà del XIII) Pehar è stato descritto come un'entità capace di assumere aspetti diversi per ingannare i praticanti buddhisti ed è stato considerato il rappresentante di una tradizione non-ortodossa e impura.⁵

Il suo nome riaffiora nel *Chos'byung me tog snying po sbrang rtsi'i bcud* del grande *gter ston* Nyang ral Nyi ma 'od-zer (1136–1204) che, trattando dei *rnal 'byor nag po drug*, vi include le storie dei *pe har bu bzhi*.⁶ Sia i “Quattro Figli di Pehar”, sia i “Sei *Yogin* Neri” corrispondono a personaggi che vengono presentati dalla tradizione monastica come figure negative e pericolose.⁷

Pehar acquistò un'identità buddhista soltanto con il grande sviluppo dei *gter ma* (tesori nascosti ritrovati): fu la letteratura dei *gter ma* ad associare Pehar all'edificazione del tempio di Bsam yas⁸ ed è per questa via che si venne definendo la sua nuova figura di Protettore. Si deve però notare che il *Dbā' bzhed*,⁹ la prima e più autorevole fonte sulla fondazione di Bsam yas, non cita la designazione di Pehar a guardiano del tempio. Soltanto la successiva edizione del XIII-XIV secolo, nota come *Sba bzhed*, attribuisce a Pehar il ruolo di guardiano del *rin chen dbyig jin spe dkar gling* (santuario Spe dkar, deposito del prezioso tesoro in Bsam yas).

Il primo testo che associa Pehar al tempio di Bsam yas è lo *Zangs gling ma*, un *gter ma* di Nyang ral Nyi ma 'od zer secondo il quale Pehar fu legato col giuramento da Padmasambhava a pro-

divinità protettrici del Buddhismo appartenenti alla sfera mondana e sarà caratterizzato da epiteti come *chos skyong ba'i rgyal po* (Re dei Protettori della dottrina), *chos skyong chen mo* (Grande Protettore della dottrina), *dkor bdag rgyal po* (Re dei Padroni del tesoro).

⁵ Dopo il crollo dell'impero erano presenti in Tibet insegnamenti derivanti da diverse tradizioni buddhiste e anche credenze popolari mutate da tradizioni religiose di origine non buddhista. In tale periodo i *rdol chos* (credenze religiose popolari nate all'esterno dell'ambito monastico) avevano generato movimenti in contrasto con la pratica religiosa ufficiale.

⁶ Martin 1996, 177–187.

⁷ È tuttavia probabile che nessuno dei gruppi citati nel lavoro da Nyang ral Nyi ma 'od zer abbia in realtà avuto a che fare con l'immagine e il mito di Pehar e che il nome del démonsia sia stato artificiosamente introdotto in seguito per connotare negativamente quei movimenti.

⁸ Il termine *Bsam yas* è normalmente impiegato come toponimo, ma si tratta in realtà di parte del titolo completo di quel monastero: *dpal bsam yas mi 'gyur lhun gyis grub pa'i gtsug lag khang* (il glorioso, indescrivibile, immutabile e perfetto tempio autogenerato).

⁹ Wangdu–Diemberger, 2000.

teggere la Dottrina: questa è la versione che venne poi generalmente adottata dagli autori tibetani, in particolare dagli autori della scuola Dge lugs pa.¹⁰

Una descrizione analoga a quella fornita dallo *Zangs gling ma* è data dal *Padma bka' thang*, il *gter ma* scoperto da O rgyan gling pa nel 1352.¹¹ Nel *Padma bka' thang* Pehar compare ancora come un demone che, mentre ha acquisito la possibilità di diventare un protettore della Dottrina, conserva tuttavia una natura maligna che lo induce a procurare terribili disastri quando viene offeso. È sempre il capo dei demoni *rgyal po* che porta pazzia ed epidemie e che si deve pacificare con specifici rituali.¹²

Nel periodo 1230–1240 il *Lde'u chos chung* di Lde'u Jo sras e il *Rgya bod kyi chos 'chung rgyas pa* di Mkhas pa Lde'u citano entrambi Pehar come protettore della sezione di Bsam yas che racchiudeva i tesori del tempio. Secondo questi testi Pehar, pur costretto a comportarsi come guardiano degli insegnamenti buddhisti, aveva mantenuto l'originaria tendenza a danneggiare i viventi, in particolare avvalendosi della capacità di nascondere la sua vera natura assumendo aspetti diversi e ingannevoli.

Anche molte storie successive che descrivono Pehar come protettore del tesoro di Bsam yas lo ritraggono ancora come colui che spinge i giovani monaci (*btsun chung*) a infrangere la disciplina monastica e a creare discordia nel *samgha*.¹³ In queste storie Pehar appare al centro di un gruppo di cinque divinità sue ema-

¹⁰ Un testo importante per la storia di Pehar è *Lcog pa byang chub dpal ldan pa'i nam thar rags bsdu chos skyong chen po'i 'byung khungs dang bcas*, composto da Cog pa Byang chub dpal ldan, primo abate del *Bde yangs grwa tshangs* nel monastero di 'Bras spungs e fondatore della piccola cappella dedicata a Pehar chiamata Gnas chung ("piccolo sito"), contrapposta alla grande sede della divinità a Bsam yas.

¹¹ Martin 1997, 56.

¹² Il nome di Pehar non compare in altri importanti testi dell'epoca, quali il *Sngon gyi gtam me tog phreng ba* (1283), il *Bus ston chos 'byung* (1322), il *Deb ther dmar po* (1346). È invece presente in opere successive quali il *Rgya bod yig tshang chen mo* (1434), il *Deb ther sngon po* (1478) e il *Deb ther dmar po gсар ma* (1538). Il *Rgya bod yig tshang chen mo* riporta in particolare il nome Dpe dkar dkor mdzod gling (santuario di Dpe dkar per le proprietà del tempio) per una delle quattro sezioni settentrionali del complesso monastico di Bsam yas, ma non cita Pehar come guardiano.

¹³ Sarebbe stata questa sua natura corrosiva e ribelle a indurre gli autori tibetani del XIII secolo a fare di lui il promotore dei preoccupanti movimenti popolari che avevano turbato la vita religiosa nel "periodo oscuro".

nazioni collettivamente chiamate *rgyal po sku lnga* (i Cinque Regyal po),¹⁴ nome che le colloca in una delle categorie dei *'jig rten dpa'i srung ma*.

Le modalità dell'arrivo di Pehar a Bsam yas fanno parte di un bagaglio mitologico che non è oggetto di questo studio. Il *dkar chag* di Gnas chung nella parte redatta dal Reggente riduce il racconto alla frase: “in seguito tutti i *rgyal po sku lnga* vennero a risiedere in monasteri della regione e Pehar si stabilì nel Yang dgon gyi dtugsug lag khang di Tshal gung thang”.¹⁵

La venerazione attualmente rivolta a Pehar dai Tibetani appare legata non soltanto al nuovo ruolo attribuitogli con l'affiliazione al tempio reale di Bsam yas, ma soprattutto al sostegno che gli fu successivamente garantito dalla scuola Dge lugs pa a partire dal momento della fondazione della piccola cappella a lui dedicata in prossimità del monastero di 'Bras spungs. Un quadro esauriente della nuova situazione è fornito dalla struttura stessa dell'attuale monastero di Gnas chung, dal suo ricchissimo apparato iconografico, dal rituale che vi è praticato e, più in particolare, dal testo del *dkar chag* qui esaminato.

Il monastero di Gnas chung è il dominio di Pehar e del gruppo delle sue emanazioni. Circa la natura di queste entità e la loro collocazione rispetto alle altre divinità buddhiste è necessario considerare il quadro tracciato dallo stesso Dalai Lama nella parte del *dkar chag* di cui è personalmente autore:

“I cinque *dharmapāla* (*chos rgyal sku lnga*), che si manifestano come corpo, parola, mente, qualità superiori e azione, compaiono come un luminoso arcobaleno di cinque colori nella volta del cielo per svolgere tutte le attività di pacificazione, incremento, soggiogamento e distruzione. Da essi

¹⁴ Nebesky-Wojkowitz rende questa espressione con “i démoni *rgyal po*, i cinque corpi” (De Nebesky-Wojkowitz 1975, 107). Bell ha adottato per questo gruppo la denominazione “i Cinque spiriti sovrani” (the Five Sovereign Spirits) considerando che “démoni” fosse una scelta inopportuna per la connotazione fortemente negativa (diabolica) che in America viene probabilmente associata a questo termine. Qui si è preferito mantenere la definizione tibetana, talvolta abbreviata in *rgyal po lnga*, o anche *sku lnga*.

¹⁵ The *Nechung Record*, 187; 229 (riferite rispettivamente alla traduzione e alla traslitterazione di Bell). Dietro questa informazione si nasconde la storia dell'arrivo di Pehar da Bsam yas a Tshal. Il monastero di Tshal gung thang, fondato nel 1187 e distrutto dal fuoco nel 1546, fu tra l'altro il luogo dell'incontro di Pehar con il Secondo Dalai Lama (Sørensen–Hazod–Tsering Gyalpo 2007, 216) ed era regolarmente visitato dall'Oracolo, *Gnas chung chos rje*.

emanano una potente armata di guerrieri e servitori e un oceano di Protettori vincolati dal giuramento”.¹⁶

Questa formulazione, mentre definisce come compito dei *chos rgyal sku lnga* le quattro classiche funzioni del Tantrismo, tipiche delle divinità operanti nel mondo fenomenico, colloca la loro origine nel luminoso arcobaleno che caratterizza il complesso delle divinità trascendenti pacifiche e furiose.

Più avanti nel *dkar chag* si ha:

“Molti esseri trascendenti si manifestano come emanazioni che spontaneamente si originano dalla *prajñā* del Vittorioso e che, secondo la verità assoluta, sono da intendersi come entità non dualistiche, parte del *maṇḍala* autogenerato di Kun tu bzang po (Samantabhadra). In modo analogo il grande *rgyal po* Pehar e il suo seguito appaiono in un *maṇḍala* simile ai *maṇḍala* delle Divinità degli Otto Sādhana, manifestazioni del Supremo Heruka [...]

“[...] Nello stadio di generazione (*utpattikrama*) dei *mahāyogatantra* i *rgyal po sku lnga*, insieme con le loro partners, le loro emanazioni, i loro ministri e i loro generali, emergono dalla radianza delle cento supreme divinità pacifiche e furiose [...]”

“[...] I *rgyal po sku lnga*, insieme con le loro emanazioni, emergono come manifestazioni autogenerate delle Cinque Famiglie del Buddha.”¹⁷

Per il Quinto Dalai Lama i *rgyal po sku lnga* sono dunque luminose emanazioni delle Cinque Famiglie che assumono forme feroci per domare esseri particolarmente nocivi e pericolosi. Emerge qui una certa ambiguità che viene ulteriormente confermata in altri passi dello stesso *dkar chag* e in passi tratti dai testi rituali che sono alla base del culto praticato nel monastero di Gnas chung: in senso convenzionale Pehar e il suo gruppo appartengono alla categoria delle divinità mondane, ma in senso ultimo sono allineati con le divinità trascendenti.

E nello stesso *dkar chag* si ha ancora:

“Anche se si originano dalle Cinque Famiglie che nel *sambhogakāya* emanano da Samantabhadra, dalle quali si genera e nelle quali è riassorbito il *maṇḍala* delle divinità pacifiche e furiose, i Protettori degli insegnamenti del Dharma assumono forme irate, feroci e repulsive per correggere le comunità dei fedeli dalle loro visioni errate [...]”.¹⁸

“[...] Ma tutte quelle divinità sono concettualizzazioni della nostra mente: liberate dall’elaborazione concettuale, esse praticamente non sono che una goccia della *prajñā* di Heruka, autogeneratasi dalla realtà ultima”.¹⁹

¹⁶ The Nechung Record, 156; 211.

¹⁷ The Nechung Record, 161–62 e 21–14.

¹⁸ The Nechung Record, 178 e 224.

¹⁹ The Nechung Record, 162 e 214.

La seconda parte del *dkar chag*, dovuta al Reggente Sangs rgyas rgya mtsho e datata *nga chen gyi lo* (l'anno del grande tamburo, ovvero l'anno acqua-cane 1682), è introdotta dalla rispettosa premessa: “essendo stato apposto qui sopra il prezioso resoconto composto dall'ineguagliabile salvatore di tutti gli esseri senzienti (il Dalai Lama), io offro questa piccola opera come una dettagliata aggiunta”.²⁰ Anche questa parte fornisce un'illuminante definizione dei *rgyal po sku lnga* e della loro collocazione fra divinità trascendenti e divinità mondane:

“I Protettori adamantini (*rdo rje'i srung ma*), temporali e trascendenti (*jig rten dang jig rten las 'das pa'i*), che sono incaricati di svolgere senza esitazione le attività che accrescono e accumulano le condizioni favorevoli alla pratica dei *tantra*, che hanno il capo incoronato dal *vajra* e non trasgrediscono mai il giuramento a cui sono vincolati da quel terrificante sigillo, sono innumerevoli. Tuttavia coloro che più prontamente e decisamente assolvono alla maggior parte delle attività sono i grandi *chos skyong ba'i rgyal po* che riflettono l'essenza di tutte le qualità di conoscenza e di compassione proprie dell'Ādibuddha Samantabhadra. Il suo corpo di perfetta fruizione si è manifestato nelle Cinque Famiglie e da queste, per far fronte alle entità malevole che possono essere domate con la violenza, apparvero questi cinque: al centro il Re della Mente (*thugs kyi rgyal po*) Brgya byin, emanazione di Vairocana che è l'essenza della divina sapienza del *dharma dhātu*; a est il Re del Corpo (*sku'i rgyal po*) Mon bu pu tra, emanazione di Vajrasattva che è l'essenza della conoscenza come specchio esente da impurezze a sud il Re delle Qualità Superiori (*yon tan gyi rgyal po*) Shing bya can, emanazione di Ratnasambhava che è l'essenza della conoscenza imparziale purificata da ogni orgoglio; ad ovest il Re della Parola (*Gsung gi rgyal po*) Skyes gcig dmar po, emanazione di Amitābha che è l'essenza della conoscenza discriminante libera da ogni passione; a nord il Re dell'Azione (*'phrin las kyi rgyal po*) Pe har, emanazione di Amoghasiddhi che è l'essenza della conoscenza perfetta esente da ogni invidia”.²¹

Nello stadio di generazione dei *mahāyogatantra* i *rgyal po sku lnga*, le loro partners, le loro emanazioni e i loro ministri, emergono dalle cento supreme divinità pacifiche e furiose, come manifestazioni naturali delle Cinque Famiglie e come autocate manifestazioni degli Heruka. Il grande Pehar e il suo seguito, che si trovano fra gli alteri spiriti delle offerte e delle glorificazioni mondane e che si manifestano nelle forme più adatte per guidare gli adepti, sono inclusi in *maṇḍala* come quello delle grandi Otto Divinità preposte ai *sādhana* di Vajrakīla e non sono anch'essi altro che manifestazioni del supremo Heruka (*che mchog he ru ka*).

²⁰ The Nechung Record, 184 e 227.

²¹ The Nechung Record, 185–86 e 228–29.

Risulta chiaro che il Quinto Dalai Lama e il gruppo dei grandi lama che lo sostengono nel governo del Tibet hanno a questo punto introdotto i *rgyal po sku lnga* nel pantheon Dge lugs pa attraverso il sistema Rnying ma pa dei *mahāyogatantra*. La cosa non sorprende poiché il monastero stesso di Gnas chung è un monastero Rnying ma pa, anche se ostensibilmente posto sotto la tutela e il controllo del centro Dge lugs pa di 'Bras spungs. Anche qui si manifesta la natura profonda del Dalai Lama, da sempre affascinato dalla magia e dal misticismo e d'altra parte capace di quella visione strategica della situazione politico-religiosa del Tibet che gli consentì di realizzare passi decisivi per l'edificazione di uno stato centralizzato.

Sono ben note le sue inclinazioni alle tecniche meditative e alle pratiche magico-rituali dei Rnying ma pa, il suo interesse e la sua sostanziale adesione allo Rdzogs chen, i suoi stretti rapporti con gli abati dei due più grandi monasteri Rnying ma pa del Tibet centrale, Smin grol gling e Rdo rje brag. Ma occorre qui sottolineare l'importanza del ruolo da lui assegnato al monastero di Gnas chung e al suo Oracolo, e la decisione di creare il Klu lha khang come tempio dedicato da un lato alle antiche divinità del suolo²² e dall'altro alle tecniche yoga dello Rdzogs chen.²³ E non va infine sottovalutato il quadro che emerge dalla descrizione delle sue pratiche esorcistiche e propiziatorie contenuta nella "Biografia Segreta e Sigillata" (*gsang ba'i rnam thar rgya can*) e dalla puntigliosa elencazione delle sue esperienze visionarie (dall'età di nove anni fino all'anno precedente la morte) fornita dal testo "Visioni e loro significato" (*mthong ba don ldan*).²⁴

²² Si può citare a questo proposito il processo di incorporamento di elementi dell'antica religione tibetana, dal calcolo divinatorio (*nag rtsis*), alla geomanzia (*sa dpyad*), ai rituali *gto*, al culto degli spiriti della terra (*sa bdag*). Si tratta di elementi che, pur avendo continuato ad accompagnare la vita dei Tibetani dalla nascita alla morte, erano rimasti del tutto assenti nella letteratura delle scuole buddhiste dall'XI al XVI secolo, ma che nel XVII secolo furono ufficialmente riconosciuti e sistematizzati dal Quinto Dalai Lama e dal suo Reggente (Schuh 2013, 361–95).

²³ L'edificazione del Klu lha khang fu realizzata dal Reggente Sans rgyas rgya mtsho, egli stesso uno *rdzogs chen pa*.

²⁴ Questi testi non erano destinati a lettori generici e non furono mai inclusi nelle "Opere Complete" di Blo bzang rgya mtsho: rimasero sempre in forma di manoscritto e furono lette solo da una cerchia ristretta di persone che vivevano nel suo appartamento privato nel Potala. Il Quinto Dalai Lama fu spinto a scrivere queste opere, così importanti per la comprensione dei suoi atteggiamenti

L'interpretazione che emerge dal *dkar chag* circa la natura, il ruolo e la funzione dei *rgyal po sku lnga* viene confermata e ulteriormente precisata dal testo del rituale seguito nella pratica del culto, il *gnas chung chos spyod* ("Liturgia di Gnas chung"), anch'esso oggetto di uno studio accurato da parte di Bell nel suo *Nechung Ritual*. I testi da cui la "Liturgia" è costituita furono per la maggior parte composti dal Quinto Dalai Lama anche se il più antico di essi è quello dovuto al *gter ston* Nyang ral Nyi ma 'Od zer.²⁵

I tre testi principali della "Liturgia" sono:

- 1) il "Sādhana in dieci capitoli" (*Gsol mchod 'phrin las don bcu ma*), composto da Padmasambhava e riscoperto dal *gter ston* Nyang ral Nyi ma 'Od zer;²⁶
- 2) le "Offerte e invocazioni" (*Gsol kha bstod pa dang bcas pa rnams*), serie di propiziazioni alle divinità protettrici composta dal Secondo Dalai Lama (1476–1542);²⁷
- 3) la "Melodia adamantina" (*Rdo rje'i sgra dbyangs*), composta dal Quinto Dalai Lama intorno al 1650.²⁸

e delle sue scelte, da Guru rta mgrin, il *tantrika* A gyur di Gzhis ka shar pa. La redazione fu affidata al segretario 'Jam dbyangs grags pa, pure lui adepto dello Rdzogs chen, autore del terzo volume dell'autobiografia. Il *Mthong ba don ldan* è il primo dei sedici testi che costituiscono il famoso "Manoscritto d'Oro" (*Gser bris*) pubblicato da Samten Karmay (Karmay 1988).

²⁵ Nel 1845, su richiesta dell'Oracolo di Gnas chung, fu composto un ultimo testo come colophon per l'intera collezione.

²⁶ Il "Sādhana in dieci capitoli" è noto in quattro edizioni; le due edizioni più antiche risalgono al XVII secolo e presentano chiari legami con la tradizione dei Tesori del Nord (*Byang gter*) della setta Rnying ma pa. Il Quinto Dalai Lama ricevette il "Sādhana in dieci capitoli" da Zur Chos dbying rang grol (1604–1669) insieme con altri testi della tradizione *Byangs gter*.

²⁷ *The Collected Works of the Second Dalai Lama Dge 'dun rgya mtsho*. Vol. 6, (LTWA 2006, 16–79). Pehar fu una divinità importante per tutte le maggiori sette tibetane: il suo culto, nato presso i Rnying ma pa, si trasferì poi ai Sa skya pa e alle varie sotto-sette Bka' brgyud pa, per venire infine adottato dai Dge lugs pa. Fu quindi anch'esso coinvolto nelle lotte nate dalle rivalità politico-religiose incentrate sul tempio reale di Bsam yas. Nelle "Offerte e invocazioni" i *rgyal po sku lnga* sono soltanto uno dei numerosi gruppi di divinità invocati, anche se a essi viene prestata la massima attenzione. Il testo rivela che già nel XVI secolo il loro culto si era introdotto non soltanto nel pantheon Dge lugs pa in generale, ma anche specificamente nel lignaggio dei Dalai Lama.

²⁸ La "Melodia adamantina", che comprende anche la visualizzazione di un *chams* (danza rituale), è considerata il più importante testo rituale al monastero di Gnas chung (non a caso con il rinnovamento del 1682 il monastero ricevette il titolo Gnas chung rdo rje sgra dbyangs gling).

Il “*Sādhana* in dieci capitoli” e la “Melodia adamantina” sono gli unici testi che erano alla base del rituale al momento del rinnovamento del monastero alla fine del XVII secolo. Il *Rdo rje'i sgra dbyangs* descrive in particolare il *maṇḍala* di Hayagrīva e Vajravārāhī, in cui sono inclusi i *rgyal po sku lnga* e intorno ai quali sono disposte le otto emanazioni di Padmasambhava. Con il Quinto Dalai Lama i *rgyal po sku lnga* sono per questa via introdotti in un universo buddhista dominato dalla figura del Guru rin po che. Le denominazioni per essi fornite in questo testo sono *thugs kyi rgyal po brgya byin*, *sku'i rgyal po mon bu pu tra*, *yon tan gyi rgyal po shing bya can*, *gsung gi rgyal po dra lha skyes gcig dmar po*, *las 'phrin kyi rgyal po dbu gsum phyag drug pa dkar*.

In queste definizioni il termine *rgyal po* cessa di caratterizzare semplicemente la loro appartenenza ad una specifica categoria dei *'jig rten pa'i srung ma* per assumere specifici ruoli funzionali (Re della mente, del corpo, delle qualità, della parola e delle attività, rispettivamente). La quarta di tali denominazioni comporta in particolare il riconoscimento dell'appartenenza di Shing bya can alla diversa categoria dei démoni *dgra lha*. D'altra parte nella prefazione al “*Sādhana* in dieci capitoli” si incontra una definizione collettiva del gruppo dei *rgyal po sku lnga* con la denominazione doppia *gnod sbyin rgyal po*, un'associazione che fa il paio con quella sopra rilevata di *rgyal po* e *dgra lha*.²⁹

Particolarmente interessante nella “Melodia adamantina” è la descrizione che ci è fornita per gli aspetti iconografici dei *rgyal po sku lnga*,³⁰ perfettamente aderente ai dipinti presenti sulle pareti del *'du khang* che avevo avuto la fortuna di fotografare in uno dei miei tre viaggi a Gnas chung verso la fine del secolo scorso, tra il 1987 e il 1996,³¹ come risulta dal confronto delle singole immagini con i corrispondenti testi del rituale citati qui di seguito:³²

“Brgya byin, il Re della mente (Fig. 1) ha il corpo di colore blu scuro, una testa e due braccia; la sua bocca digrignata mostra i canini sporgenti, le sopracciglia e la barba sono di colore arancio, fiammeggianti. Con la

²⁹ Qui la versione di Bell ci propone anche l'originale traduzione del termine *gnod sbyin*, normalmente ricondotto al corrispondente termine sanscrito *yakṣa*, con “spirito capriccioso”.

³⁰ *Nechung Ritual*, 497–99.

³¹ Ricca 1999, Tavv. 1–5.

³² La stessa aderenza tra dipinto e testo del rituale è verificata anche per le consorti, le emanazioni e gli altri componenti del seguito di ciascun personaggio.

destra lancia sui nemici un laccio di serpenti neri e con la sinistra impugna un rasoio dalla lama curva (*chu gri*) che recide alla base le vite dei démoni *bdud* creatori di ostacoli. Indossa un mantello di pelle d'orso e una veste di seta nera e porta sul capo un largo cappello rilevato al centro, con una frangia di seta nera. È ornato di gioielli ed è dotato di nove possibili espressioni.³³ Monta un elefante dalla lunga proboscide, grande come il picco di una montagna innevata, guidato da Mon bu pu tra. È circondato da una spaventosa massa di fuoco e la sua comparsa è accompagnata da fiamme e lampi.

Mon bu pu tra, il Re del corpo (Fig. 2) ha il corpo di colore nero, una faccia e due braccia. Leva al cielo un *rdo rje* dorato con la destra e regge il *mkhar gsil*³⁴ nella sinistra. Indossa un mantello nero e un cappello con un rilievo al centro e una frangia di seta nera sul bordo (*theb zhu*). Monta una leonessa bianca e la sua comparsa è accompagnata da orsi neri furiosi.

Manda avanti a sé tigri e leopardi e orsi come araldi.

Shing bya can, il Re delle qualità superiori (Fig. 3) ha il corpo di colore nero, una faccia e due braccia. Impugna un'ascia da battaglia nella destra e un laccio nella sinistra. Ha il corpo fasciato da serpenti e pelli di tigre e un cappello di bambù sul capo. Nello spazio sopra la sua testa c'è il busto di un *khyung* (*garuḍa*). Lo accompagnano draghi di colore turchese e manda avanti a sé come araldi scimmie e gatti.

Skyes gcig dmar po, il Re della parola (Fig. 4), di colore rosso, ha una faccia e due braccia. Brandisce una lunga canna nella destra e una mazza di legno di sandalo nella sinistra, veste un mantello di seta nera e porta un cappello rotondo di bambù sul capo. Cavalca una mula dagli zoccoli bianchi, guidata da Mon bu pu tra. Manda avanti a sé uccelli rapaci come araldi e branchi di lupi accompagnano la sua apparizione.

Pehar, Re dell'azione (Fig. 5), di colore bianco, ha tre facce e sei mani. Le tre facce sono bianca, blu scuro e rossa. Le tre mani di destra brandiscono un uncino di ferro (*aṅkuṣa*), una freccia e una spada. Le tre mani di sinistra impugnano il *chu gri*, un arco e una mazza. Indossa indumenti di seta bianca e ha la parte inferiore del corpo avvolta in pelli di uomo e di tigre. Porta sul capo un cappello di bambù a forma di parasole. Cavalca una leonessa bianca guidata da Mon bu pu tra e manda avanti a sé corvi come araldi. La sua comparsa è accompagnata da tempeste”.

Caratteri comuni ai cinque *rgyal po* sono il corpo massiccio, la bocca digrignante, i tre occhi sbarrati, la barba e i capelli fiammeggianti. Sono gli stessi che caratterizzano le divinità terrifiche e che ricordano quindi come i *rgyal po sku lnga* emanino dal gruppo delle cento divinità pacifiche e furiose. Ne differiscono però per l'assenza delle partners in *yab yum*, che qui compaiono insieme

³³ Si tratta di un attributo specifico delle divinità terrifiche. Le nove espressioni sono: *sgeg pa* (arrogante), *dpa' ba* (coraggiosa), *mi sdug pa* (ostile), *rgod* (selvaggia), *drag shul* (furiosa), *'jigs rung* (terrificante), *snying rje* (pietosa), *rngam* (maestosa), *zhi ba* (calma).

³⁴ Bastone dei monaci itineranti con un sistro in cima (sanscr. *khakkhara*).

con altre figure del loro seguito. Il colore dei *sku lnga* è più spesso nero o blu scuro, con le due eccezioni dei re della parola e dell'azione. Per il primo il colore rosso, che compare fin nel nome (Skyes gcig dmar po), rivela la sua discendenza dalla Famiglia del Loto e da Hayagrīva. Per il secondo il colore bianco e luminoso caratterizza il ruolo centrale di Pehar che l'assegnazione al settore settentrionale del *maṇḍala* poteva parzialmente offuscare. Ma in questo caso si ha un altro carattere distintivo che è particolarmente significativo: il re dell'azione è infatti descritto come avente tre teste e sei braccia ciò che specificamente evoca la figura del grande *heruka* Vajrakīla.³⁵

Il richiamo ai grandi Heruka è del resto imposto nel monastero di Gnas chung dalla serie dei dipinti che affiancano quelli dedicati ai *rgyal po sku lnga*. Sulle due pareti laterali nel *'du khang* troviamo infatti le immagini degli otto *heruka* che la tradizione Rnying ma pa riconosce come i Grandi Protettori delle otto classi di *sādhana* in cui è suddivisa la sezione dei *mahāyogatantra*. Questi Grandi Protettori corrispondono agli otto cicli dedicati ai diversi piani di corpo, mente, parola, qualità, azione, stregonerie, offerte e *mantra*, e sono preposti in particolare alla protezione degli *Otto insegnamenti* (*bka' brgyad*) di Padmasambhava. I nomi indicati nelle iscrizioni sottostanti ai dipinti dei primi cinque di essi ('Jam dpal sku, Padma gsung, Yang dag thugs, Phur pa 'phrin las, Bdud rtsi yon tan) rimandano più o meno direttamente a Vairocana, Amitābha, Amoghasiddhi e Ratnasambhava rivelando la loro discendenza dalle Cinque Famiglie, mentre quelli degli altri tre (Ma mo rbod gtong, 'Jig rten mched stod, Dmod pa drag sngags) manifestano il loro legame con la magia nera delle *ma mo*, con il culto delle divinità terrene e con la pratica tantrica dei *mantra* violenti.

Ragioni di spazio costringono qui a limitare la documentazione iconografica alla rossa figura di Padma gsung (Fig.6) che richiama quella di Hayagrīva e regge *vajra* e *ghaṇṭā* nelle due mani centrali,

³⁵ Si è già notato che in più punti del lavoro di Bell si giustifica l'introduzione dei *rgyal po sku lnga* come componenti di un *maṇḍala* assimilabile a quelli delle divinità degli Otto grandi *sādhana*, manifestazioni del supremo Heruka preposti alla protezione degli Otto insegnamenti (*bka' brgyad*) di Padmasambhava e diventati i Grandi Protettori dei Rnying ma pa. L'evocazione è tanto più diretta in quanto questi Otto Grandi Protettori appaiono dipinti sulle pareti del *'du khang* di Gnas chung accanto alle immagini dei *rgyal po sku lnga*.

e a quella di Phur pa 'phrin las (Fig.7) che “fa rotolare” fra le due mani centrali un *phur pa* dalle lame incandescenti. Ma tutti presentano le massicce figure delle divinità terrifiche protese a destra nella minacciosa *ālīdha* e tutti sono dotati di tre teste, ciascuna con la bocca spalancata a scoprire la chiostra dei denti e la lingua arrovesciata nell'emissione dell'urlo, ciascuna con tre occhi esorbitanti e iniettati di sangue, ciascuna con la chioma fiammeggiante circondata da una corona di teschi.³⁶ Tutti sono abbracciati dalle rispettive *khrodesvarī* (*khro bo'i dbang phyung ma*), Signore delle Divinità Feroci, e tutti sono dotati delle grandi ali del *khyung* dalle penne di ferro. È questa l'iconografia tipica del grande *heruka* Vajrakīla che, come forma terrificata del *sambhogakāya* di Samantabhadra, condensa in sé l'energia furiosa degli *heruka* emananti dalle Cinque Famiglie. Vajrakīla, che possiede le ali del *khyung*, indossa le spoglie di Rudra e rappresenta la forma violenta del concetto di “furia compassionevole” che caratterizza il Buddhismo Vajrayāna:³⁷ la terribile furia che lo contraddistingue nasce dalla compassione per le creature travolte nel *samsāra*.³⁸

³⁶ Ricca 1999, Tavv. 28–35, 178–85.

³⁷ Il *mantra* di Vajrakīla si trova nel *Sarvatathāgatattvaśaṅgraha*, ma la trasformazione del *phur pa* in una divinità terrificata va ricondotto al periodo dell'introduzione degli *anuttarayogatantra*. Le dottrine di Vajrakīla furono diffuse in Tibet da Padmasambhava, Vairocana (il traduttore) e Vimalamitra. Il culto di Vajrakīla è largamente testimoniato dalla tradizione della scuola *Byang gter* (i Tesori del Nord) ed è caratterizzato da un insieme di sottili metodi yogameditativi e di rituali magici che si richiamano alla tradizione dei *siddha* indiani. Gli insegnamenti di quella scuola risalgono al guru Rig 'dzin rgod ldem, che li avrebbe riscoperti nel 1366 e diffusi attraverso un sistema monastico centrato sul monastero di Rdo rje 'brag. La loro trasmissione fu affidata più all'esperienza meditativa e alla pratica mistica che alla via della tradizione testuale.

³⁸ Le dottrine di Vajrakīla fondamentalmente appartengono al Mahāyoga e si trovano sotto questo titolo nel *Rnying ma'i rgyud 'bum* (Boord 1993). La forma *kīlaya* per *kīla*, diffusa in Tibet, probabilmente deriva dal dativo ricorrente nel saluto rituale *namo vajrakīlaya*. Il mito del soggiogamento di Rudra (o Mara) da parte di Vajrakīla è il tema centrale dell'intero gruppo di *tantra* terrificati del Mahāyoga. Secondo Eva Dargyay (Dargyay 1977, 173) il Quinto Dalai Lama riteneva il sistema *Byang gter* la più affidabile tra le scuole *Rnying ma pa*. Secondo Samten Karmay le visioni e le esperienze mistiche da lui affidate al suo *Secret Visions* (Karmay 1988) rivelano nel Quinto Dalai Lama un fermo credente nel potere del *kīla*. Si può ricordare che, quando nel 1695 la sua morte fu resa pubblica e la sua salma fu ricomposta nell'attuale *mechod rten* dorato, il *phur pa* rituale di cui si era servito in vita fu infilato nella sua cintura.

La posizione gerarchica di questi Grandi Protettori (*chos skyong*) rispetto al gruppo dei Cinque Rgyal po si manifesta qui a Gnas chung nella maggiore centralità dei loro dipinti e in particolare nella loro prossimità ai dipinti di Padmasambhava e Hayagrīva che a essi immediatamente succedono. L'ordine con cui i due gruppi si susseguono sulle pareti del *'du khang* costituisce una rappresentazione visiva dell'ordinamento delle emanazioni da cui si generano.

È molto interessante che il Quinto Dalai Lama, massimo gerarca della setta Dge lugs pa, si sia qui affidato così esplicitamente a componenti essenziali della tradizione Rnying ma pa (prima con il ricorso ai *rgyal po sku lnga* e qui con la sostanziale adesione al culto di Vajrakīla) e che abbia tratto così esplicitamente il rituale di Gnas chung dalla tradizione *Byang gter*.³⁹

Indicativo del mutamento sopravvenuto è l'accoglimento da parte dei Dge lugs pa di danze rituali che fino ad allora erano state viste con grande diffidenza. Il Quinto Dalai Lama non soltanto accolse dalla scuola Rnying ma pa il *'chams* di Vajrakīla, ma nel 1647 personalmente intraprese la redazione del relativo *'chams yig* (manuale di danza).⁴⁰ Pur composto dal Dalai Lama e da alcuni fra gli alti prelati del Potala, questo *'chams yig* non contiene praticamente nulla che possa essere visto come tipico della scuola Dge lugs pa.

La decisione mostrata nell'effettuare questo e altri passi non meno audaci riflette il fatto che il Quinto Dalai Lama era motivato da un progetto strategico generale e animato da una forte e spregiudicata volontà di dominio.⁴¹ Con il potenziamento del mona-

³⁹ Per questa via il Dalai Lama e i più alti tra i capi Dge lugs pa mostravano in realtà di accogliere il sistema Rnying ma pa nella tipica forma dei *mahāyogatantra*. Si trattava di una svolta che non mancò di incontrare resistenze e che non avrebbe impedito il riemergere di seri contrasti fra le due scuole nei secoli seguenti.

⁴⁰ De Nebesky-Wojkowitz 1976. Il testo era originariamente destinato all'uso dei monaci che facevano parte del piccolo monastero chiamato Rnam rgyal dgon pa, interno al Potala, ma ebbe presto larga diffusione, influenzò la pratica delle danze religiose presso le altre sette e fu in seguito incluso nelle Opere Complete del Quinto Dalai Lama.

⁴¹ Quando il Quinto Dalai Lama compose la sua parte del *dkar chag* di Gnas chung, di fronte alla complessità e alle contraddizioni esistenti nei tentativi di ricostruzione storico-mitologica della venuta di Pehar in Tibet, scelse semmente una delle narrative possibili, appellandosi alla dottrina Mādhyamika circa la distinzione tra verità assoluta (*paramarthaśatyā*; *don dam bden pa*) e verità convenzionale (*saṃvṛtiśatyā*; *kun rdzob bden pa*), tenendo conto che ogni cosa è priva di realtà intrinseca.

stero e tempio oracolare di Gnas chung il Dalai Lama aveva trasferito il culto di stato dal vecchio tempio reale di Bsam yas al centro governativo di Lhasa, legittimando il proprio ruolo e rafforzandolo attraverso le connessioni tra il suo nascente governo e il passato imperiale del Tibet. Convertendo le divinità di Gnas chung nell'oggetto di un culto di stato il Dalai Lama stabiliva e consolidava la propria egemonia rituale sulla capitale Lhasa e sull'intero Tibet, assumendo il controllo delle precedenti formazioni politiche e portando avanti la propria agenda governativa. Pehar era stato promosso a culto di stato e, servendosi dell'Oracolo di stato, il Dalai Lama poteva prendere tutte le decisioni politiche che si rendessero necessarie.

Anche le molte leggende sul passaggio di Pehar da Bsam yas a Tshal e poi sul suo trasferimento da Tshal a Gnas chung non rappresentano altro che la costruzione di un ponte per il passaggio alla nuova organizzazione politico-culturale creata nel periodo del Dalai Lama. Il fondo storico di quest'ultimo trasferimento è l'espulsione dei Karma pa da Tshal e da Lhasa e la caduta di Tshal pa come istituzione politico-religiosa indipendente, in parallelo con l'edificazione del *dga' ldan po brang* a 'Bras spungs.⁴²

La fondazione di Gnas chung venne seguita dalla creazione di altri templi oracolari affiliati a Pehar sui quali tutti, attraverso l'Oracolo di Gnas chung, il Quinto Dalai Lama poteva esercitare il suo controllo. Nella sua famosa storia dei monasteri Dge lugs pa, il Reggente Sangs rgyas rgya mtsho cita una serie di tali monasteri: Dgon pa gsar, Skyor mo lung, Ka drug, Ram pa.⁴³ A partire dal XVII secolo numerosi templi e cappelle intorno a Lhasa furono legati al culto dei *rgyal po sku lnga* e assoggettati al governo del Dalai Lama. I programmi rituali di questi centri favorirono l'espansione del controllo politico del governo. Rituali e iconografia legarono quelle istituzioni a un comune culto di stato per la protezione del Dalai Lama e del governo tibetano e per la distruzione dei loro nemici.

⁴² Nel 1503 il vecchio centro monastico di Tshal gung thang era stato ceduto ai Karma pa, alleati dei principi dello Gtsang contro i Dge lugs pa, ma dopo di allora era cominciata la graduale affiliazione di singoli collegi Tshal pa a varie istituzioni Dge lugs pa, l'incorporazione della scuola Tshal pa Bka' brgyud pa nell'ordine Dge lugs pa e infine il completo inglobamento di Tshal nel governo centrale del Quinto Dalai Lama.

⁴³ Sangs rgyas rgya mtsho, *Dga' ldan chos 'byung baidūrya ser po* (A Religious History of the Geluk Tradition).



Fig. 1. Thugs kyi rgyal po Brgya byin, il Re della mente.



Fig. 2. Sku kyi rgyal po Mon bu pu tra, il Re del corpo.



Fig. 3. Yon tan gyi rgyal po Shing bya can, il Re delle qualità superiori.



Fig. 4. Gsung gi rgyal po Skyes gcig dmar po, il Re della parola.



Fig. 5. 'Phrin las kyi rgyal po, il Re dell'azione.

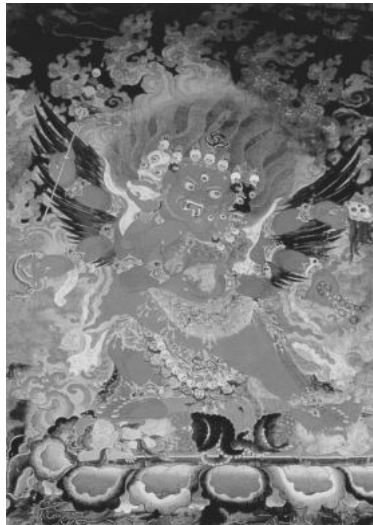


Fig. 6. Padma gsung, il Grande Protettore del ciclo della parola.



Fig. 7. Phur pa 'phrin las, il Grande Protettore del ciclo dell'azione.

Bibliografia

Fonti Primarie

Gling dbon Pad ma skal bzang
2006/2009 *Dpal ldan 'bras spungs dgon gyi dkar chag dri med dwangs gsal shel gyi me long*, Lhasa. *The Collected Works of the Second Dalai Lama Dge 'dun rgya mtsho* vol.6, Dharamsala.

Lde'u Jo sras
1987 *Chos 'byung chen mo bstan pa'i rgyal mtshan*, Lhasa.

Mkhas pa Lde'u
1987 *Rgya bod kyi chos 'byung*, Lhasa.

Sangs rgyas rgya mtsho
1989 *Dga' ldan chos 'byung baidūrya ser po* (A Religious History of the Geluk Tradition), ed. Rdo rje rgyal po, Beijing.

Fonti Secondarie

Bell, C.
2013 *Nechung: The Ritual History and Institutionalization of a Tibetan Buddhist Protector Deity* (doctoral thesis), University of Virginia, <http://libra-virginia.edu/catalog/libra-0a:3281>.

2016 "The Nechung Record," *Revue d'Etudes Tibétaines*, 36, 143–249.

Boord, M. J.
1993 *The Cult of the Deity Vajrakīla According to the Northern Treasures Tradition of Tibet (Byang-gter-phur-pa)*, Tring U.K.

Dargyay, E.
1977 *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet*, New Delhi.

De Nebesky, Wojkowitz, R.
1975 *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, Graz.

1976 *Tibetan Religious Dances: Text and Annotated Translation of the 'Cham yig*, Mouton.

Karmay, S. G.
1988 *Secret Visions of the Fifth Dalai Lama. The Gold Manuscript in the Fournier Collection*, Musée Guimet, Paris-London.

Martin, D.
1996 "The Star King and the Four children of Pehar. Popular Religious Movements of the 11th to 12th Century Tibet," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* XLIX 1-2, 177–87.

1997 *Tibetan Histories: A Bibliography of Tibetan-Language Historical Works*, London.

- Ricca, F.
1999 *Il tempio oracolare di gNas-chung*, Torino.
- Schuh, D.
2013 “Zwischen Grossreich und Phyi-dar. Eine dunkle, kulturlose Zeit? Das Beispiel des Lehrsystems von sinotibetischen Divinationskalkulationen (nag-rtsis), Geomantie (sa-dpyad), gTo-Ritualen und Erdherrengeistern (sa-bdag)” in Cüppers, C., Mayer, R. and Walter M. (eds) *Tibet After Empire. Culture, Society and Religion between 850–1000*, Proceedings of the Seminar Held in Lumbini, Nepal March 2011 (LIRI Seminar Proceedings Series vol.4), International Research Institute, Lumbini, 361–95.
- Sørensen, P., Hazod e Tsering Gyalpo
2007 (eds.), *Rulers on the Celestial Plain* vol. I, ÖAdW, Wien.
- Wangdu P. e H. Diemberger
2000 *dBa'bzhed. The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha's Doctrine to Tibet*, ÖAdW, Wien.

*Mi'am-ci:**
Exploring the Strange and the Wondrous
in the Land of Snows

DONATELLA ROSSI

ABSTRACT

The aim of this contribution is that of stimulating intercultural and interdisciplinary reflections about the notion of strange with a focus on the distinct features pertaining to Tibetan civilization. The notion is strictly connected to perceptions which emerge during the course of time on the basis of explicit worldviews. Taking that into account, the subject-matter will be semantically contextualized; furthermore, it will be addressed and analyzed by way of instances drawn from the mythological, the mundane, and the religious spheres, so as to establish groundwork for the configuration of a phenomenologically comparative discourse in which the Tibetan aestheticism may be purposely contemplated.

I. INTRODUCTION

The topic chosen here to welcome and commemorate the historical founding of the Italian Association for Tibetan, Himalayan, and

* Literally, is that a human being or what? Skt. *kimnara*. In Hindu mythology, it refers to a class of beings included in the realm of the gods (*deva*); see Monier-Williams 1986, 283; Tshe tan zhabs drung, 1993, 2099; cf. De Nebesky-Wojkowitz 1996, 31. In Tibet the expression is also used to convey the meaning of 'ugly'.

Mongolian Studies represents an elaboration of the contribution presented during the international workshop titled *Divination and the Strange in Pre- and Early Modern East Asia and Europe*. The workshop was convened by Dr. Sophia Katz in 2015 at the International Consortium for Research in the Humanities (IKGF), University of Erlangen-Nuremberg, with the intent of exploring “the strange” in relation to divinatory praxes and corresponding worldviews, thereby providing “new perspectives on the customs and beliefs common in pre- and early modern East Asia and Europe.”¹ Within that framework, the contribution endeavored to stimulate intercultural and interdisciplinary reflections about the notion of strange while focusing on the specific features pertaining to the Tibetan culture.

This paper aims at establishing relevant groundwork for the configuration of a phenomenologically comparative discourse in which the Tibetan aestheticism may be purposely contemplated.

According to an old Indian legend, once upon a time there was a king living happily with his subjects. One day it was predicted that an ominous rain was about to fall and that the rain would have brought all people to madness. The king and his ministers, very worried, decided to accumulate great quantities of water in the royal citadel in order to get ready for the event. Then the calamitous rain fell and all the subjects went crazy and started to behave in the most bizarre ways. The king and his court were greatly shocked by the effect of that phenomenon but in some way felt protected by their reserves of uncontaminated water and carried on as usual. However, very soon all the subjects started to treat the king and his retinue as if *they* were the crazy ones and never stopped making fun of them at all levels. Eventually, since the situation had become unsustainable, the king and his retinue came to the conclusion that the only choice was to drink the rainwater and turn crazy as everyone else.²

The above-mentioned story emblematically suggests that the notion of the strange is strictly connected to perceptions; as a con-

¹ <http://www.ikgf.uni-erlangen.de/events/event-history/workshops/2015/> (accessed April 29th 2018). I express my gratefulness to the convener and to the IKGf Director, Prof. Dr. Michael Lackner, for having being invited to represent Sapienza University at that unique event.

² Cf. Gimian (ed.) 2003, 267.

sequence of that, it is suffused by an aura of ambiguity. The expression *mi'am ci* at the beginning of the paper's title has been designedly chosen to convey such ambiguity in a figurative way.

Perceptions emerge on the basis of specific worldviews, which become prevalent or fall into oblivion during the course of time following geo-political and economic-environmental changes. As far as the Tibetan civilization is concerned, this writer deemed it appropriate to address the subject-matter by analyzing issues in a broadly contextualized manner and by providing appreciable examples deriving from textual and empirical knowledge, so as to construct a phenomenological discourse that may also take into account the semantics of the grotesque and of the wondrous; the latter could perhaps be posited as a consequence or a by-product, so to speak, of the notion of the strange.

As we all know, the religious aspect has always been preponderant in the Tibetan civilization. However, an analytical separation between the secular and the spiritual rubrics is to be retained because, even if the two aspects interface profoundly, differences can clearly be identified and attributed to one or the other according to the relevant social and intellectual humus. In this regard, the examples offered in this paper are definitely and by no means exhaustive; nevertheless, they could be appreciated as indicatively representative and work as a platform for further investigation.

II. GENERAL REMARKS ABOUT NOTIONS OF STRANGE

The notion of the strange is inextricably linked to the perception of human beings; that in turn is determined by family and educational background and by social, religious, and gender conditioning. In general Buddhist terms, it is also regarded as a result of one's past *karma*. Furthermore, something could be considered strange in conventionally accepted terms or individually. Every culture has its own ideas of strange — which may correspond or not to those of other cultures — and it semantically expresses them in specific ways.

For example, the Greek word *paráxenos* (παράξενος) means strange in the sense of peculiar, curious, etc., while the ancient Greek word *deinós* (Δεινός) means strange in the sense of terrible, extraordinary, wonderful. The nineteenth century's English pale-

ontologist Richard Owen (1804–1892) used precisely the above-mentioned term to classify different groups of fossil animals under the clade of *Dinosauria*. In Latin, we can find correspondences to the term ‘strange’ in *insolitus* (unusual, uncommon, odd), *novus* (unprecedented), *mirus* (wonderful), *mirabilis* (marvelous), or *prodigiosus* (amazing).

As we can see, the extent of the dimension of the strange is vast and multilayered. We also may assume that it is defined or actualized by the intellectual and emotional participation from the part of the observer. In this regard, if we espouse the principle according to which the observer and the act of observing can influence and transform a given event (observer bias/observer effect) and that an observer cannot remain unaffected by observing the event itself (principles that have gained ground in all social sciences as well as in physics and in quantum mechanics),³ we may hypothesize that the key for interpreting the concept of strange in a given context is that of understanding the dialectical correspondence between the perceiving subject and the object of perception.

The synergy deriving from such correspondence represents a broader phenomenon *per se* which generates repercussions of various kinds. An understanding of that synergy is significant in the prospect of trying to strike a balance between the emic and etic interpretations surrounding the topic. A case in question is represented by divination.⁴

III. TIBET AND THE CONCEPT OF STRANGE

Whenever we approach the study of a ‘foreign’ civilization, we must always eschew from cultural superimpositions and assumptions derived from an ethnocentric worldview — whereby the view of reference is generally considered as the best, the most correct and truest, the most sophisticated, the only possible one, and so on. One should try to foster an outlook that recognizes, to use the words of Pierre Bourdieu, the “co-possibles”.⁵ In fact, Harold D. Roth aptly wrote against cognitive imperialism, proposing a non-

³ Cf. Esposito 2011, 15 ff.

⁴ Cf. Lackner (ed.) 2017, passim.

⁵ See Bourdieu 1990.

ethnocentric approach to cognitive sciences and religious studies, advocating the reintegration of contemplative studies at the academic level.⁶

In the case of Tibet, only very recently has Western scholarship started to identify and critically evaluate the mystified, idealized, and stereotyped representations of the Land of Snows upheld in the West and in mainland China — such as Tibet being an inaccessible place where everyone lives in an exotic state of sainthood or where everyone happily dances and sings but is still backward and underdeveloped, to quote just two of the most common ones.

For example, Donald S. Lopez cogently maps the myths with which popular/New Age culture as well as academic research managed to surround Tibet and Tibetans for centuries, overturning romantic perspectives and demystifying idealized images.⁷ On the other hand, it is simply natural and human to look at a foreign culture in terms of differences and similarities with one's own world, so as to possibly find comforting correspondences and/or learn to appreciate novelties which may enrich one's life experience.

Hence, when we look at “the strange” in another culture, we could ask ourselves several questions; but the most important of all is, “Strange for whom and within which context?”

The next three sections deal with: a) the terminology connected with the concept of the strange in Tibet; b) selective examples of the strange in the secular world; c) selective examples of the strange in the spiritual world.

a) Terminology

In this section we will look at different Tibetan terms connected to the concept of the strange which will be useful to establish a basic framework for the discourse at large. They will not be presented according to the frequency with which they are utilized in the literary and spoken language (which is not the scope of the present analysis) but in view of the degree in which this writer sees them as more closely connected to the topic of discussion. Although all of them may plainly be translated as *strange* in the English language, they are nonetheless characterized by distinct nuances:

⁶ Roth 2008, 1–26.

⁷ Lopez 1998.

1. *goms 'dris med pa'i*: unusual. It refers to something to which one is not accustomed.
2. *cha rgyus med pa'i* or *cha med*: unfamiliar, unpredictable, alone, undetermined, unknown, uncertain. With this term, emphasis is placed on the lack of correspondence or similarity. Interestingly enough, it is also used to indicate unmarried people.
3. *ya ma zung*: unpaired, incompatible, clashing, incongruous, deformed. It is mostly used in a critical sense, to point out anything that is not conform and consistent with logic, philosophical tenets, or with generally accepted standards of conduct.
4. *khyad mtshar po*: rare, curious, odd, fanciful, fantastic, grotesque, quaint. Here the stress is placed on the particular or the peculiar.
5. *ya mtshan (can)*: wonderful, wondrous, amazing, surprising. This term is mostly, but not only, favored and used in religious or mystic literature as an expression indicating recognition of the splendor of esoteric teachings and of the state of Enlightenment.

b) Selective examples of the strange in the secular world

Socially speaking, anything that does not correspond to a customary behavior or does not reflect ordinary conditions or circumstances may well be considered as strange. In that case, the reaction could either be of refusal or of acceptance. When the uncus-tomary and not ordinary behavior or phenomenon threatens the *status quo*, in the sense that it represents a solution of continuity in the stability of life experience, then it is resisted and alienated.

However, it is not unusual for Tibetans to make use of liminal elements, precisely for counteracting the threat posed by certain phenomena. We may quote by way of example apotropaic practices pertaining to the folklore, where individuals of unstable conditions, maybe intellectually challenged or without any specific social or family responsibility, are invested by the whole community of the burden of collecting and symbolically taking with them to a faraway location, in exchange for a handsome reward, all negativities that may have been accumulated in a village during the course of the year. In that case, the 'strangeness' of the invested figure is valued as an asset and as a resource because it allows a purification and a regeneration of the community.

Needless to say, such events mostly take place before the arrival of the new year. They are attested in textual sources since ancient

times and are still practiced nowadays, not only at the institutionalized religious level but also at a grass root level involving shamanic figures in Tibet proper and throughout the Himalayan regions influenced by the Tibetan culture.⁸

When, on the contrary, an uncommon or odd behavior or event represents a challenge to an imposed *status quo*, then, although it is not endorsed, it may be appreciated because it offers a chance of requital from the injustices of life. A paradigmatic example in this respect is given by the figure of A khu ston pa, the beloved protagonist of Tibetan folk literature, a trickster whose stories have been orally transmitted since time immemorial and who humorously engages everyone, both adults and children, with his anti-conformist stories and irreverent, often sexually charged, pranks.⁹

A particular genre of the strange is found in connection with women and the special way in which they gave birth to pivotal figures of the early (mythological) dynasties. One of them concerns Gnya' khri btsan po,¹⁰ the traditionally acknowledged first king of Tibet, who according to a fourteenth century Bon source was born from

a single tuft of curled hair at a crease in his mother's neck (*gnya*), because had he emerged from above, the mother would have died, and had he emerged from below, he would have been soiled (...).¹¹

Another one applies to the birth of Spu lde gung rgyal, who was the son of the eighth Tibetan monarch Gri gum btsan po. According to Bon sources, Gri gum btsan po severely persecuted Bon because he was envious of the power and influence held by the Bon hierophants. For that reason, he was assassinated by a minor Tibetan king known as Tri rgyal lo ngam who consequently sent Gri gum btsan po's sons into exile, married his daughter, relegated the queen to the role of shepherdess, and reigned for twelve years until Spu lde gung rgyal avenged his father and was raised to the throne. A twelfth century Buddhist text describes his birth as follows:

⁸ Cf. Ramble 2008.

⁹ See e.g. Rinjing Dorje 1997.

¹⁰ He is traditionally acknowledged to have reigned since 127 BCE. According to some sources, the year of his enthronement marks the beginning of the Tibetan calendar. See e.g. Tulku 1986, 140–150.

¹¹ See Namkhai 2013, 121.

The [queen] shepherdess fell asleep and had a dream in which she had intercourse with one who resembled the offspring of a Klu. It is said that when she awoke from her dream, she saw a yak near her pillow. Then eight months later as she went to fetch water, a bloody mass with only a head and arms came out of her womb. [She did not] kill it, since [after all] it was [her] infant, nor could she raise it, since it had no limbs. So she placed it in a yak horn and that in turn in the leg of a boot, covered it with a heavy cloth, and kept it hidden. Protected by the heat, a child [eventually] developed inside the horn. She named him “Grown in a horn-kept in-the leg [of a boot]-wrapped in a cloth [*rwa las skyes ngar las 'greng yu la brten*].” When the child grew up, he asked his mother, “Who is my father?”

The mother replied, “Your father was killed by Longngam” [*sic*].¹²

The appearance of strange and alarming portents linked to animals or to meteorology was and still is dealt with through divination, as was the practice of referring political matters to diviners and state oracles which continued throughout the twentieth century.¹³

For example, as Hugh Edward Richardson (1905–2000) relates,

[...] Monastic pressure led to the banning of the foreign innovation of football, which tended to excite excessive passions. One particular match coincided with a sudden and ill-omened hail-storm, and this was enough to put an end to such a game, which was said to be as bad as kicking the head of the Lord Buddha. Omens were watched with anxiety, especially as relations with China went from bad to worse. The appearance of an unknown bird – in fact a painted stork driven far off course from the Indian plains – caused serious headshakings. The bird’s body was kept and eventually burned ritually at a great ceremony for the averting of evil, when Communist attacks seemed imminent. I (H.E.R.) was present at the ceremony which ended most impressively with a tremendous dust-storm out of a clear blue sky. About the same time another great ceremony was held at *Saskya*, and there the onlookers clearly saw a white dog rush from the burning pyre; this was a sure sign of the success of the exorcism.

Anxiety was roused by the persistent dripping of water in dry weather from a dragon gargoyles on one of the gold roofs of the Cathedral (*Jokhang*), also by a bright and beautiful comet, and, perhaps more reasonably, by a fierce earthquake accompanied by reports like gunfire. Nor was there wanting a clairvoyant, a sergeant of the Dalai Lama’s guard, to claim that he had seen a battle of gods and demons in the sky.¹⁴

c) Selective examples of the strange in the spiritual world

According to the doctrinal tenets of the Mahāyāna, any kind of view and behavior adopted by human beings is ‘strange’ in a soteriological sense when compared to the perspective of Buddhas and Bodhisattvas, since it is governed by dualism and is determined by the belief in the concrete existence of the self (displayed

¹² *Ivi* 161 ff.

¹³ See Maurer–Rossi–Scheuermann (in press).

¹⁴ Snellgrove–Richardson 1995, 265.

and supported by desire and anger), which makes one ignore the true state of reality and of phenomena. Hence, for example, while from a secular viewpoint the desire for having and raising children is a naturally acknowledged fact of life, from the perspective of the teachings it is considered as a karmic debt, a payment for past actions, especially for the parents.

In post imperial times — and most probably since the establishment of the Tibetan theocracy, of which the Fifth Dalai Lama¹⁵ was the paramount protagonist — in order to distinguish devotees following the orthodox school from other tantric practitioners who were thought to dedicate themselves to sorcery and black magic, a peculiar form of salutation was practiced, namely, that of greeting high ranking people by opening one's mouth and showing one's tongue. It was believed that upon doing so, 'unorthodox' practitioners (such was the biased view imposed by the religious establishment against followers of others Buddhist and Bonpo schools) would unmistakably reveal their mischievous appurtenance from the color of their tongue, which would appear black due the continuous reciting of magic formulae. This writer personally witnessed such an occurrence when visiting Dharamsala in the last century.

An extremely famous perpetrator of spiritually 'strange' behavior is 'Brug pa kun legs (1455–1529), also known as the Madman of the Dragon Lineage, who is traditionally credited with the introduction of Buddhism in Bhutan.¹⁶ He was a very renown master and poet whose completely unconventional actions and activities, in particular those linked to conversion of women through sexual intercourse, have him reckoned in the category of the "crazy yogins".¹⁷

Speaking of *Tantra*, it is hard not to give attention to the 'grotesque' aspect of its iconic representations. Here, masques can be quoted as an illustrative example. A well-known and frequently seen in ritual dances is the one of Yamāntaka (Gshin rje) or Vajrabhairava (Rdo rje 'jigs byed), a tutelary deity of the

¹⁵ Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, also known as the Great Fifth (1617–1682). See e.g. Karmay 1988.

¹⁶ Cf. Karma Phuntsho 2015; Kumagai 2014 and 2018.

¹⁷ See e.g. Dowman (trans.) 2000.

Anuttarayoga Father Tantra class considered the wrathful manifestation of Mañjuśrī and a protector of the *Dharma*. His epithet is such because by practicing Buddhist tenets one severs the chains of transmigration and liberates oneself from death (both spiritually and in a concrete sense) and becomes a Buddha, a Victorious One, Conqueror *par excellence* of all forms of death.¹⁸

In terms of ‘the wondrous’, we can be inspired by the marvelous dimension of the Enlightened State. This is believed to correspond to that of Absolute Reality. It can be discovered and actualized through the practice of contemplation, especially as this is taught in the esoteric teachings of the Great Perfection (*rdzogs pa chen po*) by Bon and Buddhist lineage-holders. The most outstanding outcome in this regard is the so-called ‘rainbow body’ (*’ja’ lus*),¹⁹ also known as ‘body of light’, whereby the five elements constituting the physical dimension of the individual return to their immaterial state of light and the consciousness is liberated after death, or even without experiencing death, as in the case of the celebrated eighth century tantric master Padmasaṃbhava, whom adepts earnestly invoke to that purpose.

Srong btsan sgam po, the seventh century emperor and *dharma-rajā*, is reported to have possessed a deep knowledge of the teachings of the Great Perfection, as his oral instructions contained in the sixteenth century religious history (*Chos ’byung mkhas pa’i dga’ ston*) by Dpa’ bo gtsug lag phreng ba (1504–1566) would testify:

“All kinds [of phenomena appear as] diverse; nevertheless, [they] are one’s own mind.

The [state] without object is beyond the intellect.

[That which is] beyond the intellect is free from [discursive] activity; it abides in the condition of [that which is] as it is.

[This] non-abiding [state] is the supreme relaxation.

The person who realizes [that this is] so, calls View [that which] transcends [all] extremes [and is] separated from mental fabrications;

calls Meditation [that which is] not separated from the self-luminous presence; calls Conduct [all that which is] not separated from the [real] sense; calls Fruit [all that which is] beyond acceptance and rejection.”²⁰

¹⁸ Cf. Rossi 2018, 27–46.

¹⁹ Cf. Tiso 2016.

²⁰ See Namkhai 2015, 242 ff.

IV. CONCLUSION

As it is possible to infer from this brief excursus, there are several implications surrounding the notion of the strange in Tibet. The topic itself represents, in this writer's opinion, a thought-provoking research medium through which diachronic transitions and transformations in cultural trends could be singled out and analyzed in order to construct a comparative historical-religious discourse where the universality of the diverse may be better acknowledged, especially in the field of Asian Studies.

In the end, however, it may appear difficult to debate about 'strangeness' in the culture upon which one focuses one's research, particularly if one has been exposed to it for decades and for that reason could no longer consider its expressions as 'strange' but possibly even more congruent and familiar than those belonging to one's culture of reference.

Bibliography

- Bourdieu, P.
1990 *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*, Cambridge.
- De Nebesky and Wojkowitz, R.
1996 *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, Kathmandu.
- Dowman, K.
2000 (trans.) *The Divine Madman. The Sublime Life and Songs of Drukpa Kunley*, Kathmandu.
- Esposito, E.
2011 *A time of Divination and a Time of Risk: Social Preconditions for Prophecy and Prediction*, IKGf Selected Lectures, Erlangen.
- Gimian, C. R.
2003 (ed.), *The Collected Works of Chögyam Trungpa, Volume Three, Cutting Through Spiritual Materialism*, Colorado.
- Karma, P.
2015 *The History of Bhutan*, London.
- Karmay, S. G.
1988 *Secret Visions of the Fifth Dalai Lama. The Gold Manuscript in the Fournier Collection*, Musée Guimet, Paris-London.
- Kumagai, S.
2014 *Bhutanese Buddhism and its Culture*, Kathmandu.
2018 *Buddhism, Culture and Society in Bhutan*, Kathmandu.

- Lackner, M.
2017 (ed.), *Coping with the Future: Theories and Practices of Divination in East Asia*, Leiden.
- Lopez, D. S.
1998 *Prisoners of Shangri-la. Tibetan Buddhism and the West*, Chicago.
- Maurer, P., D. Rossi and R. Scheuermann
in press (eds.), *Glimpses of Tibetan Divination*, IKGf Brill Series *Prognostication in History*.
- Monier-Williams, M.
1986 *A Sanskrit-English Dictionary*, Tokyo.
- Namkhai, N.
2013 (Rossi D. trans. and ed.), *The Light of Kailash. A History of Zhang Zhung and Tibet. Volume Two, The Intermediate Period*, Arcidosso.
2015 *The Light of Kailash. A History of Zhang Zhung and Tibet. Volume Three, The Later Period*, Arcidosso.
- Ramble, C.
2008 *The Navel of the Demons. Tibetan Buddhism and Civil Religion in Highland Nepal*, Oxford.
- Rinjing D.
1997 *Tales of Uncle Tompa. The Legendary Rascal of Tibet*, New York.
- Rossi, D.
2018 "Faith or Fate? The Path towards Immortality according to the Tantric Traditions of Tibet" in A. Paravicini Bagliani (ed.) *Micrologus*, XXVI, 27–46.
- Roth, H. D.
2008 "Against Cognitive Imperialism: A Call for a Non-Ethnocentric Approach to Cognitive Science and Religious Studies," *Religion East & West*, 8, 1–26.
- Snellgrove, D. and H. Richardson,
1995 *A Cultural History of Tibet*, London.
- Tiso, F. V.
2016 *Rainbow Body and Resurrection. Spiritual Attainment, the Dissolution of the Material Body, and the Case of Khenpo A Chö*, Berkeley.
- Tarhang, T.
1986 *Ancient Tibet. Research Material from the Yeshe De Project*, Cazadero (California).
- Tshetan, Z.
1993 *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, vol. II, Beijing.

*Of Authoritativeness and Perception:
the Establishment of an Omniscient Person
(against the Mīmāṃsakas)¹*

MARGHERITA SERENA SACCONI

ABSTRACT

Śubhagupta (8th cent.) is a Buddhist philosopher. Unlike his well-known **Bāhyārthasiddhikārikā*, which is highly polemical towards some of the key doctrines of the Dignāga-Dharmakīrtian mainstream logico-epistemological tradition, in the **Sarvajñasiddhikārikā* he advances views that can be regarded as in line with that tradition. There, Śubhagupta clearly addresses the Mīmāṃsakas as his opponents. The context is then one of an interreligious debate rather than an intrareligious controversy. Moreover, the **Sarvajñasiddhikārikā* represents a pivotal work for the history of the development of the demonstration of omniscience within Buddhism. In this paper, I shall present a critical edition and the first English translation of the first part of this work (kk. 1–12), which addresses the relationship between the authoritativeness (*prāmāṇya*) of scriptures and the perception of extrasensory

¹ I would like to thank Vincent Eltschinger and Cristina Pecchia for their invaluable help, comments and feedback on a previous version of this paper; my gratitude goes also to Nicoletta Fossa for her help with the Japanese translation contained in Watanabe 1987.

objects (*atīndriyārtha*). These ideas are advanced by their author against the Mīmāṃsakas and their theory of the absence of a human author (*apauruṣeyatā*) of the Veda.

I. INTRODUCTION

Within the Buddhist tradition of logic and epistemology (*pramāṇa*), the first known systematic defense of the omniscience of the Buddha appears to have been put forward in the eighth century by four Buddhist thinkers: Śubhagupta (*ca.* 720–780), Śāntarakṣita (*ca.* 725–788), Kamalaśīla (*ca.* 740–795) and Prajñākaragupta (*ca.* 750–810). While the treatment of this topic by the last three authors has been the object of detailed and extensive studies,² Śubhagupta's work thereon, the **Sarvajñāsiddhikārikā* (SSK) (Verses on the Establishment of the Omniscient One) (Tib.: *Thams cad mkhyen pa grub pa'i tshig le'ur byas pa*), has garnered very little attention.³

Unlike his well-known **Bāhyārthasiddhikārikā* (Verses on the Establishment of External Objects) (Tib.: *Phyi rol gyi don grub pa zhes bya ba'i tshig le'ur byas pa*), which is highly polemical towards some of the key doctrines of the Dignāga-Dharmakīrtian mainstream logico-epistemological tradition, in the SSK Śubhagupta advances views that can be regarded as in line with that tradition (utilizing, for example, Dharmakīrti's theories of language). There, he clearly addresses the Mīmāṃsakas as his opponents.

² Śāntarakṣita and Kamalaśīla deal with the demonstration of the omniscience of the Buddha in the *Tattvasaṅgraha* and the *Tattvasaṅgrahapañjikā*, respectively, in particular, in the last chapter (Atīndriyadarśīpuruṣaparīkṣā). On this, see Kawasaki 1992, Kawasaki 1995 (8–11), and McClintock 2010 with the bibliography therein (2010, 3–4 n. 5). McClintock (2010, 165) argues that the demonstration of omniscience, which is found in the last chapter of the *Tattvasaṅgraha* and the *Tattvasaṅgrahapañjikā*, is general, insofar as it aims to prove the theoretical possibility of omniscience in general and not as related to a particular person. When dealing with the subject of the omniscience of the Buddha as treated in the Bahirarthaparīkṣā chapter, McClintock (2010, 350) notes that both segments bearing on that problem are responses to Śubhagupta's arguments. Prajñākaragupta discusses the topic in the *Pramāṇavārttikālaṅkāra ad Pramāṇavārttika* Pramāṇasiddhi 8–10, 29–33. On this, see Moriyama 2014.

³ To the best of my knowledge, the only significant contribution on this is Watanabe 1987, consisting in an edition and Japanese translation of the verses.

The context is then one of an interreligious debate rather than an intrareligious controversy.

The chronological order of Śubhagupta's works has yet to be determined.⁴ The SSK was certainly preceded by another text because the *incipit* of the first stanza refers to an argument that had been discussed in an earlier writing. As we shall see, the appearance of similar arguments in certain chapters of the *Tattvasaṅgraha* (TS) by Śāntarākṣita and the *Tattvasaṅgrahapañjikā* (TSP) by Kamalaśīla⁵ makes it feasible that this earlier text was the **Śrutiparīkṣākārikā* (Tib.: *Thos pa brtag pa'i tshig le'ur byas pa*)⁶ and that this and the SSK were conceived of as parts of a set of works.

The **Śrutiparīkṣākārikā* was, in turn, preceded by yet another text, most likely the **Anyāpohavicāra-kārikā*⁷ — amounting to the first chapter of a “trilogy.” We have proof that Śubhagupta's **Bāhyārthasiddhikārikā* was composed prior to the TS and the TSP, due to its being quoted in them. However, at the moment, it is impossible for me to establish whether or not Śubhagupta composed this “trilogy” before the **Bāhyārthasiddhikārikā*; and whether or not he composed the three chapters one immediately after the other. Therefore, we cannot be certain that the SSK precedes the TS and the TSP.

Śubhagupta should be considered, along with Śāntarākṣita and Kamalaśīla, as one of the pioneers of a systematic demonstration of omniscience,⁸ running contrary to the Mīmāṃsakas. However, since one could reasonably argue that the SSK was, indeed, com-

⁴ With reference to a list of Śubhagupta's works, see § II.

⁵ In fact, analogously, in the TS, the last chapter (which bears similar arguments to those expounded in the SSK) is introduced with a reference to a reasoning found in the immediately preceding chapter, i.e., the Svataḥprāmāṇyaparīkṣā. However, Kamalaśīla — in discussing the argument that the Veda must be admitted as having an author (which is also Śubhagupta's point in the *incipit* of the SSK) — refers back to the chapter entitled *Śrutiparīkṣā*, cf. § III.

⁶ On the **Śrutiparīkṣākārikā*, see Eltschinger 1999.

⁷ Eltschinger 2016, personal communication.

⁸ As we shall see, what “omniscience” actually means here is the knowledge of all the soterially relevant truths that are not accessible to ordinary perception and are the content of scriptures. Particularly, in the first part of the SSK (which is the object of this paper), Śubhagupta is interested in proving that the authoritativeness of scriptures derives from their having a human author (i.e., from their having been produced) and from this author being endowed with this kind of omniscience.

posed prior to the TS and the TSP,⁹ Śubhagupta may indeed be the originator of the formulations of these arguments, with Śāntarakṣita and Kamalaśīla (in part) following in his footsteps. However, regardless of the precise chronology, the SSK represents a pivotal work in the history of the development of such ideas within Buddhism.

In this paper, I shall present a critical edition and the first English translation of the first part of this work (kk. 1–12), which addresses the relationship between the authoritativeness (*prāmāṇya*)¹⁰ of scriptures¹¹ and the perception of extrasensory objects (*atīndriyārtha*) by their author. These ideas are advanced against the Mīmāṃsakas and their theory of the absence of a human author (*apauruṣyatā*) of the Veda. A proper demonstration of the Buddha’s omniscience is entrusted to the second part (kk. 13–25) and is the object of another study.¹²

II. ŚUBHAGUPTA AND THE *SARVAJÑASIDDHIKĀRIKĀ

Śubhagupta can be dated between Dharmakīrti and Śāntarakṣita.¹³ In his *The Arising of the Dharma in India*, Tāranātha mentions the great logician Śubhagupta (Dge bsrung in Tibetan) living during the reign of Dharmapāla, who was a contemporary

⁹ I would be led (admittedly, with no scientific basis) to consider a “heterodox” work that deviates from the mainstream of a tradition, such as the **Bāhyārthasiddhikārikā*, as belonging to a later stage in the life of a philosopher. Accordingly, an orthodox work like the SSK should be assigned to an earlier stage and, by implication, should precede the TS and the TSP. Regardless of this, if one accepts the conjectured dates for these three philosophers, it is granted that Kamalaśīla wrote his TSP after the composition of all of Śubhagupta’s works. This is not as sure with reference to the TS, which was likely composed before 763 (Frauwallner 1961, 143; Krasser 1992, 157).

¹⁰ When referring to scriptures, I translate the terms *prāmāṇya*, *pramāṇatva*, etc., as “authoritativeness,” while other English translations are preferable in other contexts.

¹¹ For a discussion of the translation of *āgama* as scripture(s), see Eltschinger 2007, 17–20.

¹² This is the subject of “Apology for Omniscience: an 8th-century Demonstration of the Buddha’s Sarvajñatva” (Saccone, forthcoming).

¹³ For an extensive account of Śubhagupta’s life and thought, see Saccone 2018 and Saccone (2019).

of the king Khri srong lde btsan.¹⁴ Frauwallner dates him around 720–780, dates that do seem likely.¹⁵

Śubhagupta's works, as recorded in the *Bstan 'gyur*, are as follows:

1. **Sarvajñāsiddhikārikā* (Tōhoku no. 4243);
2. **Bāhyārthasiddhikārikā* (Tōhoku no. 4244);
3. **Śrutipariṣākārikā* (Tōhoku no. 4245);
4. **Anyāpohavicārakārikā*¹⁶ (Tib.: *Gzhan sel brtag pa'i tshig le'ur byas pa*) (Tōhoku no. 4246);
5. **Īśvarabhāṅgakārikā* (Tib.: *Dbang phyug 'jig pa'i tshig le'ur byas pa*) (Tōhoku no. 4247).

All of them are recorded in the *Lhan kar ma* (711, 713, 722, 710 and 714, respectively).¹⁷ As it is evident from the titles, Śubhagupta devotes single treatises to single themes as discussed within the tradition of the logico-epistemological school. In the **Bāhyārthasiddhikārikā*, he certainly demonstrates a deep knowledge of the main works and ideas developed within that tradition, mostly through his criticizing certain theories, but also by his adopting other ones as axioms and logical tools in his own argumentations. In the SSK, Śubhagupta devotes his attention to the omniscience of the Buddha, a theme that, accordingly, must have become relevant by that time. In the first 12 *kārikās*, he does so by drawing on

¹⁴ Cf. *rags rtsis su byas pa la bod kyi btsan po khri srong lde btsan dang dus mnyam par shes so* || *rgyal po 'di'i dus su rtog ge pa chen po dge bsrung* [...] (*Rgya gar chos 'byung*, ed. p. 166, 15–17). “Based on a rough calculation, [Dharmapāla] is known [to have lived] at the same time as the Tibetan king Khri srong lde btsan. At the time of this king [, i.e., Dharmapāla,] the great logician Śubhagupta [lived.]” Dharmapāla's reign has been dated to 775–812 (Sanderson 2009, 87). In the English translation of the *Rgya gar chos 'byung*, the name dGe bsrung is rendered as Kalyāṇagupta (Chimpa, Lama–Chattopadhyaya 1970, 276 and n. 9).

¹⁵ Bhattacharya (1926, LXXXIV–LXXXV) and Shastri (1967, 2) regard 650 as his date of birth. However, Frauwallner's dating also takes into account the possibility of Śubhagupta having been Dharmottara's teacher. Frauwallner (1961, 147) dates the latter philosopher to 750–810.

¹⁶ The colophon does not record any translators. In D and P, the reconstructed Sanskrit title is wrongly rendered with °*vicāra*° instead of °*vicāra*°.

¹⁷ Three other works of his, **Nairātmyasiddhi* (*Lhan kar ma* 712) as well as **Paralokasiddhi* and its commentary (*Lhan kar ma* 715, 716), now lost, have been identified by Frauwallner (1957, 100) and Steinkellner (1985, 216–218), respectively.

some of the linguistic views expounded by Dharmakīrti in the *Pramāṇavārttika* (PV) Svārthānumāna¹⁸ and rearranging them to give a concise and organized overview of the argumentations to be utilized against the Mīmāṃsakas. This includes original contributions of his own. Regardless, the main intent is not far from that of the many *pariṅśās* of the TS and the TSP — that is, instructions on how to defeat the opponents as well as (perhaps) the development of a personal and rational conviction of those Buddhist truths.

Śubhagupta's doctrinal affiliation has been a matter of debate,¹⁹ even in ancient sources.²⁰ In the **Bāhyārthasiddhikārikā*, his views appear to range between those traditionally considered as belonging to the Vaibhāṣikas and the Sautrāntikas. In the SSK his affiliation is less clear. However, one can undoubtedly describe him as a follower of Dharmakīrti.²¹ The same definition (*vārttikānusārin*) is, in fact, provided by Haribhadra Sūri (ca. 8th cent.) in his *Anekāntajayapatākāsvopajñāvyākhyā*,²² where he quotes five verses that he attributes to Śubhagupta, four of them being from the **Anyāpohavicāra-kārikā*.²³

¹⁸ Reference to specific *kārikās* (or prose passages for the *svavṛtti*) will be cited in the following pages of this article.

¹⁹ On this, cf. Saccone 2018, 54–56.

²⁰ With regard to his being identified as a Vaibhāṣika, Mimaki (1987–1988, 276 n. 10) quotes the *Blo gsal grub mtha'* (14th cent.), where Śubhagupta is addressed as a logician of the Vaibhāṣika: *bye brag tu smra ba'i rtog ge pa slob dpon Dge bsrungs* (*Blo gsal grub mtha'*, ed., édition facsimilé 124b₃). In that work, Śubhagupta's **Bāhyārthasiddhikārikā* is quoted extensively to exemplify certain Vaibhāṣika theories. With regard to his being identified as a Sautrāntika, Matsumoto (1980, 289) brings forward Ratnākaraśānti's **Vijñaptimātratāsiddhi* (P 327b₈–328a₃, 328a₆) and Atiśa's **Ratnakaraṇḍodghāṭanāmamadhyamakopadeśa* (P 126a_{3–4}) as evidence that these two authors considered Śubhagupta, Dharmottara and the former Vasubandhu as Sautrāntikas.

²¹ Regarding the **Śrutipariṅśākārikā*, a similar point is made by Eltschinger (1999, 47).

²² Cf. *yathoktaṃ vārttikānusāriṇā śubhaguptena* (*Anekāntajayapatākāsvopajñāvyākhyā*, vol. I, ed. p. 337, 23–24).

²³ Cf. *rūpāntaram vikalpe yad ubhayoḥ pratibhāsate | saty arthe tatra saṅketa ekatvādhyavasāyataḥ || 1 || yādṛśād yaḥ samutpannaḥ sa bhavaty eva kāraṇam | tādr̥gvidhāvikalpasya dhvaniḥ saṅketasamsthitiḥ || 2 || kim etad iti saṅketya itaro 'py evam ity adah | na kalpayati yāvad dhi tāvan na samayodbhavaḥ || 3 || vaktuḥ śrotuś ca tulyābhe buddhī tenaikagocare | tattvena bahirartho 'sti na kaścic chabdagocaraḥ || 4 || svabuddhipratibhāsasya saṃvittāv api jāyate | bahirarthagrahe mānas tulyatāmirabuddhivat || 5 ||* (*Anekāntajayapatākā*, vol. I, ed. p. 337, 10–338, 8). Mikogami (1978,

III. GENERAL ANALYSIS OF THE CONTENTS

Śubhagupta's main interest in the first part of the SSK (kk. 1–12) is to prove that there cannot be authoritativeness of the scriptures without a person directly perceiving those taught truths that are beyond the reach of ordinary cognitions. He does not put into discussion the authoritativeness of the Veda *per se*. He provisionally assumes its truth, aiming to demonstrate that only if a person endowed with the knowledge of all things and devoid of moral faults is admitted as its author can its meaning be established.

Accordingly, if the Mīmāṃsakas want to warrant the authority of the Veda, they must necessarily admit an author of that sort for it; namely, they must grant the existence of a person who can directly perceive those soterially relevant truths that are, according to them, precisely the object of the Veda, i.e., supersensible things. This, however, would be a contradiction of their very view that men are not able to perceive those truths since they are prone to moral faults²⁴ and since those truths are ultimately not the object of direct perception.

2) has identified kk. 1, 3, 4 and 5 as **Anyāpohavicāraḥkārikā* 18, 19, 20 and 21. Cf. *nyis ka'i mam par rtog pa la || don yod na ni gzugs gzhan zhig || snang ba gang yin don gcig la || zhen pas de la brdar 'dogs so ||* (**Anyāpohavicāraḥkārikā* 18) *brdas bsgos 'di ni ci zhig yin || cig shos kyas kyang 'di yin zhes || ji srid nam rtog mi dmigs pa || de srid pa rda ni mi 'byung ngo (unmetrical?) ||* (**Anyāpohavicāraḥkārikā* 19) *de phyir smra po nyan pa po'i || blo gn̄is mshungs snang spyod yul gcig || kho na nyid du phyi rol don || sgra'i spyod yul 'ga' yang med ||* (**Anyāpohavicāraḥkārikā* 20) *rang gi blo la snang ba ni || rig pa yin yang (P] yad D) phyi rol dang || gcig par 'dzin pa'i nga rgyal skye || rab rib can (P] can du D) mshungs blo bzhin no (P] bzhin D) ||* (**Anyāpohavicāraḥkārikā* 21) (**Anyāpohavicāraḥkārikā*, P 209b₁₋₄; D 197b₇–198a₂).

²⁴ In the *Pramāṇavārttika*, Dharmakīrti specifically refers to the Mīmāṃsā thesis that people cannot author true scriptures since their moral faults are the cause of the falseness in their words. Cf. *girāṃ mithyātvahetūnām doṣāṇām puruṣāśrayāt | apauruṣeyaṃ satyārtham iti kecīṭ pracakṣate ||* (PV Svārthānumāna 224). “Some say, a non-human [statement] [can] be true, because moral faults, which are the cause of the falsity of words, are based on persons.” As a response to this, he highlights that, precisely because qualities, such as compassion, which are the cause of true statements, are based on persons, only people can be the authors of such statements. By the same token, authorless statements are not true. Therefore, authorless statements cannot be but false. Cf. *girāṃ satyārthahetūnām guṇānām puruṣāśrayāt | apauruṣeyaṃ mithyārthaṃ kiṃ nety anye pracakṣate ||* (PV Svārthānumāna 225).

In these verses, the possibility, for a person, of immediately accessing those extrasensory things emerges as a crucial theme. In brief, regarding scriptures, their reliability is grounded on their being produced (*kr̥takatva*) by an author and on that author being a person (*puruṣatva*) as well as being omniscient (*sarvajñatva*).

The former is a requisite for the latter.²⁵ Omniscience here is construed as the knowledge of those truths that are the object of scriptures and are extrasensory. Therefore, it is equivalent to *atīndriyārthadarśana*. As thoroughly discussed by McClintock,²⁶ there are at least three ways of construing omniscience in Buddhist sources:²⁷ (i) knowing what is soterially relevant (*upayuktasarvajñatva* / “dharmic omniscience”); (ii) thoroughly knowing all that is knowable (*sarvasarvajñatva* / “total omniscience”); (iii) having the capacity of knowing absolutely everything to which the attention is directed, like fire is all-burning (“capacity omniscience”).²⁸

²⁵ In an earlier witness, the Mīmāṃsātattvanirṇayāvātāra chapter of the *Madhyamakahr̥daya*, while stating the *pūrvapakṣa*, Bhavya (ca. 6th cent.) clearly introduces the Mīmāṃsakas as upholding the view that being a person, *puruṣatva*, is the defect that makes the omniscience of the Buddha illogical. Moreover, the *prāmāṇya* of the scriptures is untenable because they are produced (*kr̥takatvāt*). Cf. *apramāṇaṃ vaco buddhaṃ kr̥takatvāt tadanyavat | asarvajñāś ca sambuddhaḥ puruṣatvāt tadanyavat ||* (*Madhyamakahr̥daya* 9.16). “The Buddhist scriptures are not a means of reliable cognition, because they are produced, like [any other ordinary statement which is regarded as] different from them. And the Awakened is not omniscient, because He is a person, like [any other ordinary person who is regarded as] different from him.”

²⁶ McClintock 2010, particularly pp. 23–38.

²⁷ Kawasaki (1995, 5) notes that “the early Buddhist scriptures are filled with hesitant or rather dubious expressions about the precise nature of the Buddha’s omniscience [...] while the Jain claim for their Master Mahāvira’s omniscience could be traced in the precise and somewhat uniform meaning of their technical term ‘*kevala-jñā*,’ the definition of the Buddhist conception of their Master Buddha’s omniscience remains enigmatic or ambivalent.” Kawasaki (1995, 5, n. 16) also refers to Jaini (1974, 76), who argues that the early Buddhists used the term *sarvajñā* in the sense of the “knower of Truth,” equivalent to the term *tathāgata*.

²⁸ Cf. *naiva ca vyaṃ sarvatra jñānasamukhībhāvād buddhaṃ sarvajñam ācakṣmahe | kiṃ tarhi sāmāthyāt | yā hy asau buddhākhyā samtatis tasyā idam asti sāmāthyam yad ābhogamātreṇāvīparitāṃ jñānam utpadyate yatreṣṭam | āha cātra — samānena samarthatvād yathāgñiḥ sarvabhūṃ mataḥ | tathā sarvavid eṣṭavyo ’sakṛt sarvasya vedanāt |* (*Abhidharmakośabhāṣya* 9, ed. p. 467, 16–21). “And indeed, we do not proclaim the Buddha as omniscient because of [His] knowledge being turned to everything, rather because of the capacity. For that certain continuum

Śubhagupta's concept of omniscience in the **Bāhyārthasiddhikārikā* appears closer to (ii),²⁹ which, it goes without saying, also includes (i). However, given the general argument, in SSK 1, by using the term *don kun rig/*sarvārthavid*, accompanied by *nyes pa spangs pa/*prahīnadoṣa*, he is certainly interested in arguing for the type of omniscience which is the knowledge of all relevant soteriological truths, namely those which are the object of scriptures.³⁰ This is also because, in this particular context, such a type of omniscience reveals itself as more useful for refuting the Mīmāṃsakas' denial of a person being endowed with that kind of direct perception, i.e., the *atīndriyārthadarśīpuruṣa*. Establishing the logical possibility of such a person existing is Śubhagupta's main goal.

which is called "awakened" (*buddha*) has the following capacity, that [for Him] a non-erroneous cognition arises, by virtue of the mere effort, in relation to what is desired. And on this point, he says, 'As the fire, because of [its] continuous (continuously [*saṃtānena*]) capacity, is considered all-burning, likewise, [the Buddha] must be admitted as omniscient because He knows everything [but] not synchronically.'" This concept is also attested in the *Milindapañha*, cf. McClintock 2010, 32 n. 86, and Kawasaki 1995, 6 and n. 18.

²⁹ Cf. *shes pa 'dzin pa kho na yis || de gzung ma lus 'dzin pa'i phyir || thams cad mkhyen par bshad pa yin || gnyis min nam par (pa M) rig phyir min || (*Bāhyārthasiddhikārikā 145)*. "Because he apprehends that apprehensible in its totality, indeed through [His] apprehending cognition, [the Buddha] is called omniscient, not because [His] cognition is devoid of the two [aspects of apprehended and apprehender]"; *thams cad mkhyen pa'i ye shes kyi || myong bar bya ba rgyud (brgyud M) gzhan la || bsgos (dgos D) pa'i chos nams gang dag yin || de dag gis kyang ma nges te || rtogs (rtog D) med ji ltar thams cad mkhyen || (*Bāhyārthasiddhikārikā 86)*. "Also because of [the instance of] the *dharmas* that are placed in another mental *continuum* [and] are perceived by the cognition of the Omniscient [Buddha], [the logical reason] is inconclusive. And if He does not know [them], how can He be omniscient?" This appears to be also Kamalaśīla's understanding, since, in the TSP, referring to an anonymous objector, who most likely is Śubhagupta himself, he says: *yadi na kiñcij jānāti kathaṃ tarhi sarvajñāḥ syād iti* (TSP ad TS 2048–2049, Bahirarthaparīkṣā, ed. p. 203, 5). [Śubhagupta may object,] "If [there is] something [that] He does not know, then how can He be omniscient?"

³⁰ In the *Pramāṇavārttika*, Dharmakīrti argues that this is the only valid way of construing omniscience. Cf. *kīṭasaṃkhyāparijñānaṃ tasya naḥ kvopayujyate ||* (PV *Pramāṇasiddhi* 31cd) *heyopādeyatattvasya sābhyupāyasya (em.) hānyupāyasya vedakaḥ | yah pramāṇam asāv iṣṭo na tu sarvasya vedakaḥ ||* (PV *Pramāṇasiddhi* 32) *dūraṃ paśyatu vā mā vā tattvam iṣṭam tu paśyatu | pramāṇam dūradarśī ced eta grdhrān upāsmāhe ||* (PV *Pramāṇasiddhi* 33). "Regarding what is his thorough knowledge of the number of bugs [in the world] useful for us? That [being] who knows the true reality of what must be abandoned and what must be acquired along with

A similar emphasis on *kṛtakatva* (along with the author's *puruṣatva* and *atīndriyārthadarśanatva*) as the foundation for scriptural reliability is, in fact, found in the beginning of the Atīndriyadarśi-puruṣaparīkṣā of the TS and the TSP. As we shall see, this closely recalls the first verse of the SSK. In the TS, Śāntarakṣita says:³¹

vedasyāpi pramāṇatvaṃ yasmāt puruṣataḥ sthitam |
tasya cātīndriyajñatve tatas tasmīn pramāṇatā ||TS 3124 ||

anyathājñānasandehaviṣyāsānuṣāṅgiṇi |
pūṃsi kartari naivāsya prāmāṇyaṃ syāt tadanyavat ||TS 3125 ||

svargayāgādisambandho jñātvā tad yena bhāṣitaḥ |
vispaśtātīndriyajñānaḥ so 'bhyuṣeyaḥ parair api ||TS 3126 ||

The authoritativeness in that[, i.e., in the Veda,] is from him[, who is the author,] since the authoritativeness of the Veda, too, is established as [being derived] from a person and if³² [it is admitted that] this [person] cognizes supersensible [objects].

Otherwise, if the author [of the Veda] is a person endowed with ignorance, doubt and error, there cannot be its authoritativeness, like [the statements, such as those of unreasonable people, which are] different from it.

[their] means is admitted as a means of reliable knowledge. However, one who knows everything is not [admitted as such]. Let him see either far or not, but let him see the desired true reality. If [it is argued that] the one who sees far is a means of reliable knowledge, [then,] come, we [should] honor cultures." On these verses, cf. McClintock 2010, 134–135; Moriyama 2014, 16–17. In the TS (and the TSP), in fact, the Mīmāṃsakas are reported as objecting that omniscience, in the sense of knowledge of every single thing, has nothing to do with their view that persons are unable to perceive extrasensory things such as *dharma* and *adharmā*. Cf. *samastāvayavavyaktiivistarajñānasādhanam | kākadantaparīkṣāvāt kriyamāṇam anarthakam ||* (TS 3137). "The proof of an extensive knowledge of all the parts and the individuals is being made uselessly like the investigation of a crow's teeth." Śāntarakṣita responds by pointing out that the latter kind of omniscience is not at stake here and is indeed useless for the scope. However, the knowledge of soterially relevant truths (such as *dharma* and *adharmā*) is useful for proving the reliability of the scriptures composed by that person. Cf. *svadharmaḥmāmātrajñānasādhanapratīśedhayoh | tatpranītāgamagrāhyaheyatve hi prasiddhyataḥ ||* (TS 3139) *tatra sarvājagatsūkṣmabhedajñatvaḥprasādhanā | asthāne klīṣyate lokāḥ samrambhād granthavādayoh ||* (TS 3140). With reference to TS 3139d1 ° *heyatve K* ° *hetutve Ś*.

³¹ The Sanskrit text of the TS and the TSP that is given in the body of this article is that found in Jk and Jp, respectively. I provide here only the most relevant philological notes regarding different variants in the editions (K and Ś).

³² Following Kamalaśīla's commentary, I render *atīndriyajñatve* as the protasis of a conditional sentence.

Therefore, that [person] who expounded the relation between heaven and oblation, etc., having cognized it, must be admitted also by the opponents as endowed with a vivid knowledge[, i.e., direct perception,] of extrasensory [objects].

Kamalaśīla, in commenting on this, highlights that authoritativeness coincides with the fact of teaching about true supersensible objects (after having directly perceived them.)

syād etat —katham yatnam antareṇa siddhyatīty āha — vedasyāpītyādi | tasya ceti puruṣasya | tata iti puruṣāt kartuḥ | tasmīn iti vede | pramāṇatety etadapekṣādhikarāṇasaptamī veda iti³³ | pramāṇatety aviparītātīndriyārthapratipādakatvam | etac ca paramatāpekṣayābhihitam | etad uktam bhavati — yadi bhavadbhīr avasāyam vedasya prāmānyam abhyupeyate tadasya puruṣād eva³⁴ kartuḥ prāmānyam yuktam, na svata iti, etac ca pūrvaṃ pratipādītam | sa ca vedasya kartā yady atīndriyadyḥ bhavati tadāsyā tataḥ kartur api pramāṇatā yuktā, nānyathā³⁵ | anyathā hi viparītasamśayajñānādiyukte kartari saty unmattādivākyaavad³⁶ vedo 'pramāṇatām evāśnuvīta | tasmād yo 'sau vedakartā pūrvaṃ śrutipariḥṣāyāṃ prasādhitaḥ parair api mīmāṃsakair atīndriyārthadarśī sāmarthyād aṅgīkartavya iti tatpratīkṣeḥ na kāryaḥ | tathā hi — sarveṣāṃ eva puṃsām rāgādidoṣatimiropahatabuddhilocanātayā nātīndriyārthadarśītvam astīty avagamya tatpraṇīteṣu³⁷ āgameṣu apratiṣṭhitapramānyapratyāśo dharmādharmaavagamārthī naras tirādarsīva śakunir vedam eva kila pramāṇayīyatīti manyamānair yad vā guṇadraviṇadārīdryopahatādhimokṣatayā jaiminīyair atīndriyārthadrīk pratīkṣīpyate — sarva eva hi puruṣā rāgādībhīr avidyayā ca tadupaśāmapāyavaikalyād vīplutās tasmān nāsty atīndriyārthadarśī kaścīd iti codanālakṣaṇa evārtho dharmo nendriyādīlakṣaṇaḥ | codanā hi bhūtaṃ bhavantaṃ bhaviṣyantaṃ sūkṣmaṃ vyavahītaṃ viprakṣṣṭam ity evamjātīyakam arthaṃ śaknoty avagamayitum nānyat kiñca nendriyam iti || TSP ad TS 3124–3126 (Jp271v8–Jp272r3)||

Let the following be the case: “How is it established without effort?” To this [Śāntarākṣita] answers [with the words] beginning, “The authoritativeness in that [, i.e., in the Veda].” “And this,” i.e., a person. “From him,” i.e., from a person [who is] the author. “In that,” i.e., in the Veda. The locative in the sense of location, [in the case of the word] “vede”, is dependent on the [word] “authoritativeness.” “Authoritativeness,” i.e., the fact of teaching about true supersensible objects. And this is said with reference to the view of the opponents. The point is as follows: if you admit necessarily the authoritativeness of the Veda, then its authoritativeness is tenable as [deriving] only from a person, [who is] the author, not from itself.

³³ veda iti Jp Ś] deest K

³⁴ eva Jp] iva K Ś

³⁵ nānyathā Jp Ś] deest K

³⁶ unmattādi° K Ś] unmattādivad Jp

³⁷ tatpraṇīteṣu em. based on Jp (tatpra < nī / tī > teṣu) | tatpratīteṣu K Ś

And this was proved before. And if the author of the Veda has perception of extrasensory [objects], then the authority of this [(i.e., the Veda) would be] tenable also from that author, not otherwise. This is because, “otherwise,” if “the author” has cognitions and doubts, etc., which are false, ([here] *sati* [is to be provided — *anyathājñānasamdehaviparyāsānuṣaṅgiṇi pūṃsi kartari* in the stanza is a locative absolute]) the Veda would attain merely non-authoritativeness, just like the sentences of fools, etc. Therefore, that author of the Veda who was demonstrated before, i.e., in the Śrutiparikṣā, must be admitted also by the opponents, i.e., the Mīmāṃsakas, as endowed with the vision of extrasensory objects, by implication. Therefore, the repudiation of that cannot be done. To explain, indeed all people do not have vision of objects that are supersensible, as they have the eye of the intellect obstructed by [that] cataract which are moral faults, such as passions. Having understood this, the person who desires to know *dharmā* and *adharma*, placing no hope in the established authority regarding the scriptures composed by those[, i.e., people], like a bird that does not see the shore, will regard indeed only the Veda as a *pramāṇa*. By the Mīmāṃsakas who think this or else due to the fact that [a person’s] consideration (*adhimokṣa*)³⁸ is obstructed by the poverty of the wealth of qualities, a [person who] sees extrasensory objects is denied [as follows.] For indeed all people are confused by passions, etc., and ignorance, because of the lack of the means to stop those, therefore there is no one who [is able to] see extrasensory objects. Hence, *dharmā* is an object indeed known through the Vedic injunction,³⁹ and not through the senses, etc. For the Vedic injunction can make an object of the following kind known: past, present, future, subtle, separated [and] remote, not something different [from that]. Moreover, the sense organs cannot [make such objects known].”⁴⁰

A central aspect that emerges in kk. 1–12 of the SSK is Śubhagupta’s insistence on the linguistic claim that words, by themselves, do not denote things, but indicate concepts in people’s minds. Their *vācya* is the intended meaning in the speaker’s mind (k. 11). By their very nature, they are fit for referring to everything; it is the intention of the speaker that gives them a specific meaning

³⁸ I translate this term as “consideration” in the sense of conceptually determining something as such. In the context of *Pramāṇavārttika* Pratyakṣa 1, Franco-Notake (2014, 32 n. 8) note that Manorathanandin takes the term as an equivalent of determination (*adhyavasāya*), in the sense of cognizing something as something, this interpretation being confirmed by Devendrabuddhi’s and Jinendrabuddhi’s commentaries. For a discussion of the term, see Franco-Notake 2014, 32 n. 8.

³⁹ Cf. *codanālakṣaṇo ’rtho dharmah* || (*Jaiminīsūtra* 1.1.2).

⁴⁰ Cf. *codanā hi bhūtaṃ bhavantaṃ bhaviṣyantaṃ sūksmaṃ vyavahitaṃ viprakṛṣṭam ity evaṃjātyakam arthaṃ śaknoty avagamayituṃ nānyat kiñca nendriyam* | (*Sābarabhāṣya* ad 1.1.2, ed. p. 16, 2–3).

(k. 10), this being understood through convention (k. 12a).⁴¹ All this is obviously rooted in Dharmakīrtian argumentations (particularly those put forward in the PV *Svārthānumāna*)⁴² and was discussed by Śubhagupta also in the *Śrutiparīkṣā*.⁴³ Since scriptures are based on language, there must necessarily be a person behind them. Even if the Veda is admitted as stating soterially relevant truths, their lack of a human author (*apauruṣeyatva*), which is admitted by the Mīmāṃsakas, cannot account for (i) the truthfulness of those statements, or (ii) their meaning (cf. k. 3). This is precisely because meaning is nothing but a concept in the speaker's mind and is understood through human convention.

(i) Since the understanding of a meaning is due to convention, which is human in nature, the lack of a human author cannot guarantee against the falsehood of a statement, since that falseness is rooted in the convention itself. In this sense, a Vedic statement can also teach different things, if based on a different convention. Here, Śubhagupta clearly utilizes an argument already found in Dharmakīrti's PV *Svārthānumāna* 226 and *svavṛtti* (PVSV).⁴⁴

⁴¹ For Dharmakīrti, the aim of conventions is to reveal the speaker's intended meaning. Cf. *vivakṣā niyame hetuḥ saṅketas tatprakāśanaḥ* | (PV *Svārthānumāna* 327ab). And: *tasmād vivakṣāprakāśanāyābhiprāyanivedanalakṣaṇaḥ saṅketas kriyate* (PVSV ad *Svārthānumāna* 327a, ed. p. 172, 22–23). “Therefore, convention, [which is] characterized by making the meaning known, is used to reveal the speaker's intended meaning.” Or else: *saṅketasaṃśrayāḥ śabdāḥ sa cecchāmātra-saṃśrayaḥ* | (PV *Parārthānumāna* 116ab). “Words are connected with convention and that is connected with the mere intention [of the speaker].”

⁴² Cf., e.g., *nāntariyakatābhāvāc chabdānām vastubhiḥ saha* | *nārthasiddhis tatas te hi vaktrabhiprāyasūcakāḥ* || (PV *Svārthānumāna* 213). “Because of the absence of an invariable connection of words with objects, there is no establishment of an [external] object from them, for they indicate [only] the intended meaning of the speaker.” *vivakṣā niyame hetuḥ*. (PV *Svārthānumāna* 327a). “The intended meaning is the cause regarding the restriction [of one word to one meaning].” See also *vivakṣayā hi śabdo rthe niyamyate, na svabhāvataḥ, tasya kvacid apratibandhena sarvatra tulyatvāt*. (PVSV ad *Svārthānumāna* 327a, ed. p. 172, 19–20). “For a word is restricted regarding [its] object through the intended meaning, not by [its] nature, since that [word] can be common with reference to every [object], due to the absence of a relation of this with regard to a certain [object].”

⁴³ With reference to specific parallel passages, see the notes in the translation in § V.

⁴⁴ Cf. *arthajñāpanahetur hi saṅketas puruṣāśrayaḥ* | *girām apauruṣeyatve 'py ato mithyātvasambhavaḥ* || *kiṃ hy asyāpauruṣeyatayā yato hi samayād arthapratipattiḥ* | *sa*

(ii) Moreover, if words denote an intended meaning and not things, one must necessarily admit a conceptual mind behind the statements, in which case the meaning of an authorless Veda cannot be explained. That is to say, since the Vedic statements are by definition without an author, they do not have a human “speaker,” i.e., a conceptual mind, behind them whose concepts are expressed with words. A similar point is also made in the PVSV *ad PV Svārthānumāna* 226.⁴⁵

Of these two objections to the Mīmāṃsā tenet of the *apauruṣeyatva* of the Veda, the opponent appears to respond only to the first one. However, the argument serves the purpose of countering both. Even though the truthfulness of verbal expressions and the understanding of their meaning are based on human convention and conceptuality, one does not need to admit a human mind on the speaker’s end, since it can be admitted on the listener’s end. The listener understands the right meaning of a Vedic statement through the use of reason (hence, conceptuality). Here, Śubhagupta’s response aims to highlight the undesired consequence of that position — if this were so, śruti by itself can no longer be regarded as an independent *pramāṇa* and thus the Mīmāṃsakas’ theory of *svataḥprāmāṇya* of the Veda is contradicted.

In conclusion, in these *kārikās*, Śubhagupta aims to establish, from a very distinctively Buddhist perspective, that *prāmāṇya*,

pauruṣeyo vitatho ’pi syāt | śīlasādhanasvargavacanam tad anyathā samayena viparyāsayet | tenāyathārtham api prakāśanasambhavāt sa eva doṣaḥ. (PV Svārthānumāna 226 and PVSV, ed. p. 113, 4–7). “For convention, [which is] the cause of making an object known, is based on people. Therefore, even though words are authorless, their falsity is [still] possible.” “What’s the use of the [Veda’s] authorlessness since a convention, based on which the comprehension of a meaning [happens], being human, can also be false? Accordingly, the statement regarding heaven having morality as [its] means can delude by means of a convention [agreed upon] differently. Hence, since it is possible [that the Vedic statements] teach also falsely, [there] is precisely this defect.”

⁴⁵ Dharmakīrti continues by saying that the truth of a statement is based on the fact of it being uttered by a person, since words have a certain meaning based only on the convention established by the speakers involved, who are indeed persons. Cf. *na hi śabdāḥ prakṛtyārthavantaḥ | samayāt tato ’rthakhyāteḥ kāyasamjñādivat [...]* *te ’narthakāḥ puruṣasamskārad arthavantaḥ syuḥ* | (PVSV *ad Svārthānumāna* 225, ed. p. 112, 19–20, 22–23)

namely, the condition of being a means of cognition which conveys truth, must be primarily grounded on the immediate access to the content of a certain cognition (k. 6). If this is granted, then the mediacy of other right means of cognition are established as reliable based on that. According to a common metaphor (cf. n. 67), no man who has been blind since birth can teach verily about colors. To convey truth, mediacy must be grounded on immediacy. Concepts (and words) must be based on direct perception. If, by definition, some contents or objects of cognition are not accessible to immediate awareness, namely, are beyond (ordinary) direct perception, but are truly taught, then there must be at least one sentient being who can provide that ground of immediacy, through his own direct access to those truths.⁴⁶ This being the case, the authority of scriptures is always derived from a person. Moreover, to warrant their reliability, one must necessarily admit that a person can have access to those extrasensory truths, i.e., that a person is omniscient (k. 7).

IV. CRITICAL EDITION: SOURCES AND METHOD

Like all of Śubhagupta's works, the SSK is lost in its original Sanskrit⁴⁷ and preserved in full only in the *Bstan 'gyur*. The colo-

⁴⁶ The idea is that all things that are taught and are true, since they are not under the eyes of ordinary beings, namely, they are beyond ordinary perceptibility, must have been directly known by that person who taught them. If this being has not seen them, how could he talk about them? Cf. *mudrāmaṇḍalamantrāder yat sāmāthyam atīndriyam | piśācadākinīmokṣaviśāpanayanādiṣu || TS 3451 || śrūtanumānabhinnena sāksājjñānena nirmalam | munītārksyādivijñānam na cet tad gaditaṁ katham || TS 3452 || kiñca — yad etan mantrādīnām viśāpanayanādisāmāthyam atyantaparoḥṣam tad yadi buddhādibhiḥ sāksān na viditaṁ tat katham tair bhāṣitam itī vaktavyam |* (TSP ad TS 3451–3452, ed. p. 1083, 17–18) “How is that capacity of *mudrā*, *maṇḍala* and *mantra*, etc., regarding the liberation from *piśācas* and *dākinīs* as well as the eradicating of a poison, etc., which is beyond [the reach of the] senses, spoken of, if there is no pure cognition of the *munis* and *Garuḍa (tārksya)*, etc., [regarding those mantras, etc.,] by virtue of a direct cognition, which is different from learned [scriptures] (*śrūta*) and inference?” “Moreover, if the Buddhas, etc., do not know directly this capacity of the mantras, etc., with reference to the eradicating of a poison, etc., that is beyond [the range of] the senses, how [can] they talk about it? This must be said.” Cf. n. 67 on the concept that true teachings must have been experienced by someone, as otherwise it would be like a lineage of men born blind learning from each other about colors.

⁴⁷ The **Bāhyārthasiddhikārikā* represents a unique case due to the presence of many Sanskrit fragments from it in several works by Buddhist as well as non-

phon does not record the names of the translators. As already seen, it is mentioned in the *Lhan kar ma* (dated *ca.* 812; see Hermann-Pfandt, 2008, xxii). Accordingly, one can set the beginning of the ninth century as a *terminus ante quem* for this translation, which, given Śubhagupta's dates, must have been carried out not significantly long after the text's composition.

This critical edition relies on two sources:

P: 5741, tshad ma, *ze* 198b6–199a6;

D: 4243, tshad ma, *zhe* 188b3–189a2;

As well as on:

W: Watanabe 1987. A critical edition based on P and D.

I have edited the text mostly based on the variants present in the sources and in W. However, I have emended the text whenever I have considered these to be the result of transmission errors. My interpretation of the Tibetan translation was guided by an attempt to determine what Sanskrit text was most likely behind it. Generally, with reference to the correspondent Sanskrit terms of Tibetan words, I refer to Negi, 1993–2005, more rarely to the *Mahāvvyutpatti*.

IV (1). CRITICAL EDITION KK. 1–12: TIBETAN TEXT

thams cad mkhyen pa la phyag 'tshal lo |

de phyir gal te don kun rig || nyes spangs 'ga' zhig yod na ni ||
de⁴⁸ las rig byed don 'grub kyi || gzhan du long ba brgyud pa yin || 1 ||
thos las shes pa phul phyin dang || ldan pa'i skyes bu yod ces 'byung ||
de phyir shes ldan skyes bu kun || mi shes pa dang 'bral ba⁴⁹ yin || 2 ||

Buddhist authors. The most conspicuous source for these are the Bahira-rthaparīkṣā chapters of the TS and the TSP. For a detailed discussion of the nature and classification of quotations from the **Bāhyārthasiddhikārikā* in the TS and the TSP, see Saccone 2018.

⁴⁸ *de D W] des P*

⁴⁹ *'bral ba em. W] 'brel pa D P*

'on te de ni dgongs pa ste || gzhan du dgongs nas bstan yin la⁵⁰ ||
de ltar sems pa spangs pa yi⁵¹// rtag la ji ltar dgongs pa yin // 3 //

gal te rigs pas bsal phyir na || thos pa tshad ma ma yin 'gyur ||
de phyir mchod sbyin sogs tshig la⁵² || tshad ma'i rgyun ni ci zhig yod || 4 ||

gal te gang la rigs pa yis⁵³ || gnod med⁵⁴ rig byed de blangs⁵⁵ na ||
ci phyir rigs pas mi gnod pa'i || nal bu'i tshig kyang blang mi bya || 5 ||

mngon sum min pa'i dgongs mams la || rigs dang dngos la brten ma yin ||
lung la brten pa yin zhe na || de nyid dngos su rtogs⁵⁶ pa yin || 6 ||

de phyir thos pa tshad ma na || don kun rig pa'i skyes bu grub ||
de spong ba yi glen mams la || mchod sbyin mtho ris sogs tshig⁵⁷ rnam || 7 ||

tshad ma yod pa ma yin te || rig byed phyogs gcig gyur pa'i phyir ||
kun mkhyen yod pa'i tshig bzhin no || 8 ||

gal te me sogs yod tshig gang⁵⁸ || rig byed tshad ma 'ang de yod de ||
rig byed yan lag gyur ba'i⁵⁹ phyir || me bzhin sreg sogs tshig bzhin na || 9 ||

de yang kun la rung ba'i phyir || don gcig⁶⁰ nges la dbang phyug min ||
de phyir brjod 'dod sgra rnam ni || don gcig gnas pa'i rgyu yin no || 10 ||

don gang brjod par 'dod pa la || mi yis⁶¹ sgra de brjod pa ni ||
de nyid sgra de'i brjod bya zhes || mngon par brjod par bya ba yin || 11 ||

de yang brda las shes bya ste || de phyir gang gis⁶² sngags⁶³ brjod dang ||
mchod sbyin snyan ngag rig byed byas || shes mthu ldan pa 'ga' yod do || 12 ||

⁵⁰ la P] na D W

⁵¹ yi D P] yis em. W

⁵² la P] la 'ang D W

⁵³ rigs pa yis em.] rigs pa yi D P W

⁵⁴ gnod med D W] gnod byed P

⁵⁵ blangs D W] blang P

⁵⁶ rtogs em.] rtog P D W

⁵⁷ tshig D W] tshigs P

⁵⁸ gang em.] dang P D W

⁵⁹ ba'i D] pa'i P W

⁶⁰ gcig P W] bcig D

⁶¹ yis D W] yi P

⁶² gis D W] gi P

⁶³ sngags P W] bsngags D

V. ENGLISH TRANSLATION KK. 1–12

I salute the Omniscient!

1. Therefore,⁶⁴ if someone [who is] aware of all things (*don kun rig/*sarvārthavid*) [and] devoid of faults (*nyes pa spangs pa/*prahñadoṣa*)⁶⁵ exists, [then,] the meaning of the Veda (*rig byed*) is established from him (*de las/*tataḥ*),⁶⁶ but otherwise [this] is a lineage of blind men.⁶⁷

⁶⁴ Here, Śubhagupta is most likely referring to the fact that the *svataḥprāmānya* of the Veda was already refuted in the *Śrutiparīkṣā*. In the TS, the Atīndriyadarśipuruṣaparīkṣā also starts with a reference to the immediately previous chapter (that being the Svataḥprāmānyaparīkṣā) by using the word *evam*. Cf. *evam sarvāpramāñānām pramāñatve svato 'sthite | atīndriyārthavitsattvasiddhaye na prayatyate ||* (TS 3123) “When the authoritative nature of all *pramāṇas* is not established by itself in the [preceding] way, one does not make an effort to establish a being who is aware of extrasensory objects.” Kamalaśīla comments on this as follows: *evam anantaroktena nyāyena yadā sarveṣām eva pramāñānām na svata eva prāmānyam itī sthitaṃ | ato āyatnenaivātīndriyārthadarśi puruṣaḥ siddha itī na tatsiddhaye pṛthak prayatnāntaram āsthīyate ||* (TSP ad TS 3123, ed. p. 987, 20–23) “When ‘in the [preceding] way,’ i.e., by virtue of the reasoning that was exposed immediately [before], it is established that not, with regard to just all the *pramāṇas*, the authoritative nature is only by themselves, then, with no effort at all, a person endowed with the perception of extrasensory objects is established. Therefore, another separate special effort to establish this is not undertaken [by us].” In the commentary, this is followed by the statement of an opponent asking how that person can be established with no effort. In this way, Kamalaśīla introduces the following *kārikās* (TS 3124–3126), which bear an analogy to the contents of this first verse.

⁶⁵ This is intended also to counter the Mīmāṃsā view that men are not reliable because they are prone to moral faults.

⁶⁶ Cf. TS 3124d1.

⁶⁷ The metaphor of a row of blind men (*andhaparamparā*) is also used by Kamalaśīla, who quotes Śābara in this respect. The idea is that, regarding things which are supersensible, such as *dharma*, if a person is not admitted to have a perception of them, it is like a lineage of men (born) blind trying to teach each others about colors. However, Kamalaśīla and Śābara want to prove different points. Śābara states that, since such a person does not exist, then, regarding *dharma* and *adharma*, one cannot rely on other human beings teaching them. Cf. *aśakyam hi tat puruṣeṇa jñātum ṛte vacanāt. aparasmāt pauruṣeṣvād vacanāt tad avagatam iti cet, tad apī tenaiva tulyam | naivamañjātyakeṣv artheṣu puruṣavacanam prāmānyam upaiti, jātyandhānām iva vacanam rūpaviśeṣeṣu |* (Śābarabhāṣya ad 1.1.2, ed. p. 15, 7–16, 3) “For it is impossible for a person to know that without scriptures. If [it is argued that] it is learnt from another human statement, [it will be answered that] also this is just the same as the [former case]. The word of a person regarding things of this sort[, i.e., extrasensory objects, such as *dharma*] does not get authoritative nature, like the word of men born blind regarding different visual forms.” That being the case, Kamalaśīla argues that one must admit a person who has directly perceived those

2. [Mīmāṃsaka:] It is stated (*ces 'byung*) [that] there is a person endowed with supreme knowledge [arisen] from the *śruti* (*Śābarabhāṣya ad 1.1.2?*).⁶⁸ Therefore, all men endowed with [that kind of] knowledge are devoid of ignorance (*mi shes pa/*avidyā*).⁶⁹

3. [Śubhagupta:] However [it is argued:] (*'on te/*atha*) this is the intended meaning (*dgongs pa/*abhiprāya*)⁷⁰ [i.e., supersensible truths,] but, [(argument 1)] having a certain (**anyathā*)⁷¹ intended meaning, it [could] be taught differently (**anyathā*),⁷² similarly (**tathā*), [(argument 2)] regarding the eternal [Veda] which is devoid of deliberation (**cintana*) [i.e., lacking a conceptual mind], how can there be an intended meaning?

truths and teaches them. Cf. *parataḥ śrutvā proktam iti cen na tasyāpi tulyaparyam-yogāt | tathā hi – tathāpy ayam vicāro 'vatarati tenāpi pareṇa katham jñātam, na hy ajñātavā tathopadesaḥ sambhavet | tenāpy anyato jñātam iti cet evam tarhy anavasthā syāt | tatas cāndhaparamparāyām satyaṃ sarveṣāṃ anabhijñātavān na samyagupadesaḥ syāt | yathoktam – naivañjātīyakeṣu artheṣu puruṣavacanam prāmānyam upaiti, andhānām iva vacanam rūpaviśeṣeṣu iti* (TSP *ad* TS 3454, ed. p. 1086, 22–1087, 11) “If [it is argued that] it is said having heard [it] from another [person]. No, [it is not like this] because, also with reference to this, there is the same objection. To explain, also like this, this consideration fits, how also by this other [person] is that known? For not knowing [something], teaching like this[, i.e., that thing,] is not possible. If [it is argued that] also by that [other being] [it is] known from another, like this, then, there would be a *regressus ad infinitum*. Moreover, accordingly, there being a succession of blind men, since they all are non-knowing there would not be a correct teaching. As it is said: the word of a person regarding things of this sort[, i.e., extrasensory objects, such as *dharma*] does not gain authoritativeness, like the word of blind men regarding different visual forms.” The same quotation with explicit reference to the *Śābarabhāṣya* is found in TSP *ad* TS 2379 and TSP *ad* TS 2664.

⁶⁸ Cf. *Śābarabhāṣya ad 1.1.2*, n. 40. The same Mīmāṃsā view is referred to in the TS as follows: *tasmād atīndriyārthānām sāksād draṣṭā na vidyate | vacanena tu nityena yaḥ paśyati sa paśyati ||* (TS 3174) “Therefore, one who sees extrasensory objects directly does not exist. However, that [person] who sees through the eternal scripture sees [those objects].”

⁶⁹ The opponent is saying here that the only way human beings can get rid of *avidyā* and know relevant soterial truths is through the *śruti*. Cf. TSP *ad* TS 3124–3126 in § III.

⁷⁰ The objection starts by provisionally admitting that supersensible truths can indeed be the intended meaning of the Veda. Here, Śubhagupta purposefully uses the expression “intended meaning” (**abhiprāya*) to mean a concept in the speaker’s mind. As already seen, in these verses, he largely adopts Dharmakīrtan theories of language. Cf. PV Svārthānumāna 213 as quoted in n. 42.

⁷¹ I take *gzhan du / *anyathā* to go with both *dgongs nas* and *bstan yin*. Perhaps it was a case of *kākāksigolākanyāya* in the original Sanskrit verse.

⁷² On this, cf. PV Svārthānumāna 226 and PVSV as quoted in n. 44.

4. If [it is argued by the opponent that] it is because of discarding (*bsal*) [other meanings] through reasoning⁷³ (*nigs/ *yukti*), [it will be answered that then] *śruti* [itself] would not be a *pramāṇa* [independently, without reasoning].⁷⁴

⁷³ Here, the opponent appears immediately to answer the first objection, trying to establish that the true meaning of words is understood also based on reasoning and through reference to other aspects, such as the context in which the word is used, etc. In the TS and the TSP, a similar objection is brought forward regarding the use of words in an erroneous manner by a deluded person —he says one thing, but he really means another. Here the opponent aims to prove that, regarding the speaker’s intended meaning, words are not reliable either. This is because one observes instances in which someone, who is confused or ignorant, uses a word while having in mind another meaning, a meaning different from the one established by convention. The answer is that wise people understand the meaning a speaker really intends not only based on the expected meaning of their words, but also by relying on reason. Cf. *nanu ca vivakṣāyām api śabdasya naiva prāmāṇyaṃ yuktaṃ | tathā hi — na tāvad vivakṣāvīṣeṣe prāmāṇyaṃ vyabhicārāt | bhrāntasyānyavivakṣāyām anyavākyaadarśanāt | nāpi vivakṣāsāmānye, vaiṣṭhalyāt | na hi vivakṣāmātravijñānaṃ kvacid vyavahārāṅgatām pratīpadyate | tato ’rthaviṣeṣānīcayāt | [...] bhrāntasyānyavivakṣāyām vākyaṃ ced anyad iṅsyate | yathāvivakṣam apy etat tasmān naiva pravartate ||* (TS 1515) *bhrāntābhrāntaprayuktānām vailakṣanyaṃ paṛisphuṭam | vidagdhaḥ prakṛtādibhyo nīcinvanti girām alam ||* (TS 1516) *avaśyaṃ hi bhrāntābhrāntaprayuktānām vailakṣanyam aṅgikartavyam, anyathā na kāraṇabhedo bhedakah syāt | tac ca vailakṣanyaṃ kuśalāḥ puruṣā nīcinvanty eva prakṛtādibhyah |* (TSP ad TS 1515–1516, ed. p. 540, 17–19) “[Objection:] Moreover, also with regard to the intended meaning, the reliability of a word is not tenable at all. To explain: there is no reliability regarding a specific intended meaning, since there is deviation, because it is observed that a deluded [person] [can say] one sentence, though having another intended meaning [in mind.] Not even regarding a general intended meaning, because it is fruitless. For a cognition related to the mere intended meaning [can] not be a means of the common [linguistic] use in any case, since there is no ascertainment of a specific object from that. [...] ‘If [it is argued that] with reference to a deluded person, when [he] intends one thing, a different statement is commonly observed. Therefore, that [sentence], even though [occurring] according to the intended meaning [of the speaker], is not useful at all [for common linguistic use]. Clever people are able to ascertain very clearly the difference between words employed by deluded and non-deluded persons through the context and so on.’ For necessarily the difference between [words] used by deluded and non-deluded persons must be admitted, otherwise a different cause would not make a difference. And clever people indeed ascertain that difference through the context and so on.”

⁷⁴ Here, Śubhagupta points out the *prasaṅga* of this view, i.e., that the right meaning of the Veda is understood by using reasoning in order to discard other possible wrong meanings. If the *śruti* needs reasoning to establish which meaning is intended for one word, then, it cannot be a valid *pramāṇa* in itself, since it will always require another *pramāṇa* to be valid. If this is the case, the Mīmāṃsakas cannot admit the *śruti* as an independent *pramāṇa* and, for them, once again, the denial of its *svataḥprāmāṇya* follows.

Therefore, with reference to the statements regarding sacrifices, etc., which sort of chain of right means of cognitions (**pramāṇamālā*) can there be [for you]?⁷⁵

5. If one[, i.e., the opponent,] admits as the Veda that [*vacanam*] with regard to which there is not harm by reasoning, [then] why should not [one] admit [as authoritative] even the words of a child [that] are not harmed by reasoning?⁷⁶

6. If [it is said by the Mīmāṃsaka that] one cannot rely on reasoning and real things regarding the intended meanings related to [objects which are] not directly perceived (*mngon sum min pa/*apratyakṣa*).⁷⁷ [However,] [they] depend on

⁷⁵ The statements on sacrifices, etc., have meanings that refer to supersensible objects. Therefore, there are no *pramāṇas* to assist in cognizing these objects, since they are, by definition, beyond perception and inference.

⁷⁶ Moreover, if one admits as “Veda” a scripture that cannot be contradicted by logic, since logic does not apply to it, then, also the words of a child, which are illogical, can be admitted as reliable. This is of course an undesirable consequence for both the opponent and the proponent.

⁷⁷ Although Śābara and Kumāṛila admit *codanā* (vedic injunction) as a means of cognitive access to *adṛṣṭa*, and hence deny *prāmāṇya* to any human statement regarding the *dharma*, they admit *laukikavacanaprāmāṇya* when it comes to objects that can be directly perceived. However, only if the *laukikavacana* comes from a *pratyayita* person, or pertains to sense objects, can it be non-erroneous (*avitatha*). Otherwise, since it would be rooted in human fancy alone (*puruṣabuddhiprabhava*), it would be *apramāṇa*. Cf. *yat tu laukikaṃ vacanaṃ tac cet pratyayitāt puruṣād indriya-viśayaṃ vā avitatham eva tat | athāpratyayitād anindriyaviśayaṃ vā tāvat puruṣabuddhiprabhavam apramāṇam | asakyaṃ hi tat puruṣeṇa jñātum ṛte vacanāt | (Śābarabhāṣya ad 1.1.2, ed. p. 15, 5–7)* “However, if the mundane statement is from a trustworthy person or has an object of sense [perception as its referent], [then,] it is not false at all. If [it] is indeed from a non-trustworthy [person] or does [it] not have an object of sense [perception as its referent], [then being] indeed rooted in human cognition, [it] is not a *pramāṇa*. For it is impossible for a person to know that without scriptures.” Śābara says that the epistemic validity of a human being’s statement has two possible criteria: either (i) its referent must be an object of the senses and direct perception (*indriyaviśaya, pratyakṣa*), or (ii) it must come from a reliable person. However, the object of Vedic injunctions relate to *adṛṣṭa*, and the Mīmāṃsakas do not admit a person who sees supersensible objects (*atīndriyadyṅkpuruṣa*). In the TS, Kumāṛila is reported as saying: *ato yad anapekṣatvād vede prāmāṇyam ucyate | tad āptena praṇīte ’pi sutarāṃ sidhyati svataḥ || (TS 2895)* “Therefore, that authoritativeness, which is stated regarding the Veda because it is independent, though stated by a reliable [person], is established even more by itself.”

scriptures (*lung/*āgama*).⁷⁸ [Then it will be answered:] precisely these [objects] [must] have been cognized directly (*dn̄gos su/*sākṣāt*) [by some person].⁷⁹

7. Therefore, if the *śruti* is [admitted as] a *pramāṇa*, a person aware of all things is established.⁸⁰ For those foolish men who have rejected that, the statements related to sacrifices (*m̄chod sbyin/*yajña, *kratu*) and heaven (*m̄tho ris/*svarga*), etc.,

8. are not a *pramāṇa* because they are one part of the Veda, like the statements related to the Omniscient One [are not a *pramāṇa* according to you].⁸¹

9. If [an old Mīmāṃsaka⁸² argues that] the statements related to the [sacrificial] fire, etc., exist as having also the authority of the Veda, because they are a part of that [same]

⁷⁸ The Mīmāṃsaka objects that things which are beyond the reach of cognition cannot be the object of other *pramāṇas*, like direct perception and inference. Accordingly, those intended meanings which relate to supersensible objects can only be apprehended through the scriptures. The response will be that, if this is the case, since the words are in fact the expression of an intended meaning of a speaker, and that speaker cannot have possibly known them through ordinary direct perception and inference, he must have apprehended them directly through an extraordinary direct perception (*atīndriyārthadarśana*).

⁷⁹ Cf. n. 46.

⁸⁰ This is the final statement of the proof. If one wants to ascribe authoritativeness to the Veda, a human author who is omniscient must be admitted. Here, omniscience is clearly equated with the perception of the extrasensory truths that are the object of scriptures, namely, soterially relevant truths.

⁸¹ The statements related to sacrifices and heaven, that is to say, related to things which are beyond ordinary perception, cannot be reliable, because they are part of the Veda and the Veda is not authoritative, exactly like the statements related to the Omniscient One, i.e., the Buddha, are not authoritative according to the Mīmāṃsakas. This is because the Veda is not authoritative by itself (*svataḥ*), as has been proved before (in the *Śrutiparīkṣā*), nor is it reliable because of the knowledge of its author, who is the source. This is because the opponents do not admit the omniscience of any person in any case; they would not accept it for the author of the Veda in the same way as they do not for the omniscience of the Buddha, and thus they do not regard the statements related to it as authoritative.

⁸² Eltschinger (2007, 113) notes that Dharmakīrti introduces a similar view as the one expounded in this verse; all of his commentators (except for

Veda, like the statements related to the burning of similar fires, etc.,⁸³

10. [the reply will be:] Also these [words of the statements regarding the burning of similar fires, etc.,]⁸⁴ are not able (*dbang phyug min/*na ṛsāḥ*) to be restricted to a single meaning (**ekārthanīyama*),⁸⁵ since they [also] are fit (**yogyā*) [for referring] to all (**sarvatra*) [objects whatsoever].⁸⁶

Śākyabuddhi) attribute it to an old Mīmāṃsaka (*vyddhamīmāṃsaka*). Moriyama (2014, 80, n.10) mentions *Pramāṇavārttikasvavṛttiṭīkā* 608, 15f for such an explicit reference. Cf. also Steinkellner 1979, n. 252.

⁸³ That is, they have epistemic validity because they are part of the Veda and, in the latter, true statements regarding ordinary things, like fires, can be found. Dharmakīrti refers to the old Mīmāṃsaka as attributing authority to the statements of the Veda, because they are part of the Veda and it also contains true statements, like fire dispels cold. Cf. *yasmāt kiledṛśaṃ satyaṃ yathāgniḥ śītanodanaḥ | vākyam vedāikadeśatvād anyad apy āparaḥ bravūt ||* (PṠ Svārthānumāna 330). On this, cf. Eltschinger 2007, 113–114 and Moriyama 2014, 80–83. On the other hand, the theory of the *ekadeśasamvāda* is a Buddhist one in that the reliability of a scripture regarding supersensible objects derives from the Buddha’s knowledge, which is their cause. Accordingly, statements regarding supersensible objects derive their authoritativeness from an authoritative person whose statements are reliable regarding things that can be verified through ordinary perception and inference. In the *Ślokavārttika*, that theory is criticized by Kumāriḥ; cf. *buddhādīnām asarvajñam iti satyaṃ vaco mama | maduktatvād yathāivāgnir uṣṇo bhāsvara ity āpi ||* (ŚṠ Codanā 130). He wants to reverse this argument, saying that not all my statements must be true only because I can also say true things. And if this is the case, then, also the Mīmāṃsakas’ statement that the Buddha is not omniscient would be true, this being an undesired consequence for the Buddhists.

⁸⁴ For the Mīmāṃsaka there is a strict commensurability between *vaidikavacana* and *laukikavacana*. Cf. *loke yeṣu artheṣu prasiddhāni padāni, tāni sati sambhave tadarthāny eva sūtreṣu ity avagantavyaṃ nādhyāhārādibhir eṣaṃ parikalpanīyo ṛthaḥ paribhāṣitavyo vā |* (Śābarabhāṣya ad 1.1.1, ed. p. 1, 3–2, 2).

⁸⁵ Cf. *Śrūtiparīkṣā* 10cd–11ab: *di’o zhes brtags la brten nas // de ni gsal bar byed ’dod na // sgra dag (C D) bdag P) don ni du ma’i phyir // don gang gsal bar byed pa (D P) ba C) yin //* “If one accepts that the [word] makes [its object] known on the basis of [such a] consideration [as:] ‘[this word] is this [object]’, [we answer:] Since the objects of [each] word are many [in number], which [one object] does [a word] make known?” [Tibetan text and translation from Eltschinger 1999, 49 and n. 11.]

⁸⁶ Cf. *Śrūtiparīkṣā* 11cd–12: *gal te bstan bcos las rnam phyē || de ni ma nges nyid min nam || de ni kun la rung ba’i phyir || nges pa pa dang bral phyir ro || sgra ni mi ’dod pa la yang || jug par rtag tu dogs pa (D P) ba C) yin ||* “[Objection:] [The objects of words] are discriminated (*rnam phyē/*vivēcita*) through authoritative treatises

Therefore, the intention of the speaker is the cause for the words abiding in a single meaning⁸⁷(**ekārthasthānāhetu*).⁸⁸

11. Being there [his] intention of a meaning X (**yad*), a person using that word could very well state: “Precisely this is what is expressed (*vācya*) by this word.”⁸⁹

12. And this [intended meaning] must be known based on convention.⁹⁰ Therefore, there are certain [people], endowed with power and knowledge (**jñānaprabhāvavat*),⁹¹ by whom the mantras are revealed and the *Yajurveda* and the *Sāmaveda* are produced.⁹²

(**śāstra*). [Answer:] Because the [words], since they are fit (**yogya*) [for referring] to all (**sarvatra*) [objects whatsoever], are devoid of anything that could [semantically] restrict (**niyāmakā*?) [them], aren’t the [words of an authoritative treatise] [semantically] unrestricted [as to their objects]? One may [then] always suspect (**śāṅkā*) words to be used [with reference] to unintended (**aniṣṭa*) [objects] as well.” [Tibetan text and translation from Eltschinger 1999, 49–50 and n. 16.] Cf. *sarvatra yogyasyaikārthadyotane niyamaḥ kutaḥ* | (PV Svārthānumāna 326ab) *na hi śabdasya kaścīd arthaḥ svabhāvanīyataḥ sarvatra yogyatvāt* | (PVSV ed. p. 172, 6). “Wherefore is the necessity for meaning one object for [a word that] is fit for [referring to] everything?” “For a certain meaning of a word is not essentially restricted, because [a word is] fit [for referring] to everything.”

⁸⁷ Even the sentences related to objects of ordinary perception that are observed as true and verified through ordinary *pramāṇas* must have a human author. Words by themselves do not denote things, they correspond to the speaker’s intention, so, in any case, we must admit a person who has seen the state of matters and expresses it through words. Accordingly, the reliability of such sentences also ultimately derives from the person who utters them.

⁸⁸ Cf. PV Svārthānumāna 327a and PVSV ed. p. 172, 19–20, n. 42.

⁸⁹ The same view of words being able to express concepts (and not external objects) is found in the **Anyāpohavicāraṅkārikā*. Cf. *vaktuḥ śrotuś ca tulyābhe buddhī tenaikagocare | tattvena bahīrārtho ’sti na kaścīd chabdagocaraḥ* || (**Anyāpohavicāraṅkārikā* 20) “There are two cognitions with the same image [in the minds] of the speaker and the listener; therefore [these two cognitions] have one object. Ultimately, no object of a word is an external object.”

⁹⁰ Cf. PV Svārthānumāna 327ab and PVSV. Convention also appears to be part of the language theory of the Mimāṃsakas, insofar as the natural and permanent relation between word and meaning is learnt in childhood through *vr̥ddhavyavahāra*.

⁹¹ On this, see Eltschinger 2001, 18–21. Cf. also: *asādhāraṇatā siddhā mantrākhyakramakāriṇām | puṃsām jñānaprabhāvābhyām anyeṣām tadabhāvataḥ* || (PV Svārthānumāna 308).

⁹² The conclusion of this first part is the establishment of the existence of a person endowed with the perception of supersensible objects, regardless of whe-

VI. CONCLUSION — *ATĪNDRIYĀRTHADARŚANA* AS A PIVOTAL BUDDHIST TENET

As already seen, like in the case of the *pariṅśās* of the TS and the TSP, this work does not merely serve an “external” polemic purpose. On the contrary, I believe it responds — albeit indirectly — to the “internal” need of affirming and demonstrating some pivotal theories within Buddhism. In addition to the mere debate with the Mīmāṃsakas, in these verses, Śubhagupta aims to establish also a doctrinal point, a point that has a less obvious soteriological counterpart. He intends to demonstrate the necessity of direct human access to those spiritual truths that set the Buddhist path in motion and are its final aim. Access to them is not, of course, a precondition for the practitioner. To proceed in her/his practice, however, she/he needs a rational conviction of the possibility of that access. The proof of this possibility is grounded in the fact that scriptures, which expound these truths, are based on language and concepts. However, these operate only within human interaction. One needs a person who speaks and a person who listens (and understands according to a shared convention) for language to be suitable for performing its proper function. Moreover, truths that are true and correctly taught must have been seen by someone. Since they cannot be learnt from someone else, due to the logical defect of a *regressus ad infinitum*, one must admit the existence of an initial person who had direct perception of these truths. Accordingly, scriptures must be authored by a person who knows these truths and properly conveys them through human means, i.e., concepts and words. And since one person can have that access, so can other people, because all are human beings. Based on this, the practitioner embarking on a soterial path no longer has any doubt about the final goal, which is the direct perception of truth.

ther these are the objects admitted as supersensible by the opponents or by Buddhists. For Dharmakīrti and his commentators, the authors of mantras can be from any religious tradition, buddhist or non-buddhist; see Eltschinger 2001, 45–46. Eltschinger argues that such a proof is designed at least in part to undermine the Mīmāṃsakas’ claim that the Veda cannot have a human author. In order to do this, Dharmakīrti puts into discussion their claim that mantras have inherent power, a power that cannot be known by human beings.

Bibliography

Primary Sources

- Abhidharmakośabhāṣya* by Vasubandhu
Pradhan P. (ed.), (1975) *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Patna. (First ed., 1967)
- Anekāntajayapatākā* of Haribhadra Sūri
Kapadia H. R. (ed.), (vol. I 1940; vol. II 1947) *Anekāntajayapatākā by Haribhadra Sūri with his Own Commentary and Muncandra Sūri's Supercommentary*, Gaekwad's Oriental Series 88, 105, Baroda.
- Anekāntajayapatākāsvopajñavyākhyā* of Haribhadra Sūri
See: *Anekāntajayapatākā*
- **Anyāpohavicāraṅkārikā* of Śubhagupta
D 4246, tshad ma, *zhe* 197a₅–200a₂; P 5744, tshad ma, *ze* 208b₅–212a₁.
- **Bāhyārthasiddhikārikā* of Śubhagupta
D 4244, tshad ma, *zhe* 189b₃–196b₁; P 5742, tshad ma, *ze* 199b₈–207b₇;
M: Mikogami E. (ed.), “Śubhagupta no *Bāhyārthasiddhikārikā*,” *Ryūkoku Daigaku Ronshū*, 429, 1986, 2–44.
- Blo gsal grub mtha'* of Dbus pa blo gsal
See Mimaki 1982.
- [D] Sde dge Edition: Takasaki J., Z. Yamaguchi and Y. Ejima
1977–1979 (eds.), *sDe dge Tibetan Tripiṭaka, bsTan 'gyur — Preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo, Tokyo.*
- Jaiminisūtra* of Jaimini
See *Śābarabhāṣya*
- [Jk] *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita (*Tattvasaṅgrahasūtra*)
Śrī Jinabhadrasūri Tāḍapatrīya Granthabhaṅḍāra, Jaisalmer, no. 377 (paratantrāṅdriyadarśipuruṣaparīkṣā fols. 159v₆–187r₅).
- [Jp] *Tattvasaṅgrahapañjikā* of Kamalaśīla (*Tattvasaṅgrahapañjikāvṛtti*)
Śrī Jinabhadrasūri Tāḍapatrīya Granthabhaṅḍāra, Jaisalmer, no. 378 ([paratantrāṅdriyadarśipuruṣaparīkṣā] fols. 271v₇–313r₁).
- [K] Krishnamacharya's Editio Princeps of the *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita and *Tattvasaṅgrahapañjikā* of Kamalaśīla
Krishnamacharya E. (ed.), (1926) *Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla*, 2 vols., Gaekwad's Oriental Series 30–31, Baroda.
- Lhan kar ma*
2008 Herman-Pfandt A. *Die lHan kar ma – Ein früher Katalog der ins Tibetische übersetzten buddhistischen Texte. Kritische Neuausgabe mit Einleitung und Materialien*, Wien.

- Madhyamakahr̥daya* of Bhavya
2001 Lindtner Ch. (ed.), *Madhyamakahr̥dayam of Bhavya*, Chennai.
- [P] Peking Edition
1955–1961 Suzuki D. T. (ed.), *The Tibetan Tripiṭaka. Peking Edition – Kept in the Library of the Otani University, Kyoto – Reprinted Under the Supervision of the Otani University, Kyoto*, 168 vols. Tokyo/Kyoto.
- [PV Pramāṇasiddhi/Parārthānumāna]
1971–1972 *Pramāṇavārttika* Pramāṇasiddhi/Parārthānumāna of Dharmakīrti
Miyasaka Y. (ed.), *Pramāṇavārttikakārika* (Sanskrit and Tibetan). *Acta Indologica*, 2, 1–206.
- [PV Svārthānumāna]
1960 Gnoli R. (ed.), *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti, the First Chapter with the Auto-Commentary. Text and Critical Notes*, Serie Orientale Roma XXIII, Roma.
- [PVSV] *Svavṛtti* to *Pramāṇavārttika* Svārthānumāna of Dharmakīrti
See PV Svārthānumāna
- **Ratnakaraṇḍodghāṭanāmamadhyaṃakopadeśa* of Atiśa
P 5325, dbu ma, a 106b₆–132b₃
- Rgya gar chos 'byung* of Tāranātha
1868 Schiefner A. (ed.), *Tāranāthae de Doctrinae Buddhicae in India Propagatione Narratio. Contextum tibeticum e codicibus petropolitanis edidit Antonius Schiefner*, St. Petersburg.
- [Ś] Śāstrī's Edition of the *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita and the
1968 *Tattvasaṅgrahapañjikā* of Kamalaśīla. Śāstrī D. (ed.), *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Śrī Kamalaśīla*, 2 vols. Bauddha Bhāratī Series 1–2. Varanasi.
- Śābarabhāṣya* of Śābara
1929–1934 Subbāśāstrī (ed.), *Śrīmajjaiminipraṇītaṃ mīmāṃsādarśanam. 6 bhāgas*. Poona.
- **Śrutiparīkṣā* of Śubhagupta
Tibetan Edition in Eltschinger 1999.
- [ŚV Codanā] *Ślokovārttika* Codanā of Kumārila Bhaṭṭa
1978 Śāstrī D. (ed.), *Ślokovārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa. With the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasarāthi Miśra*. Varanasi.
- [TS/TSP Bahirarthaparīkṣā] *Bahirarthaparīkṣā* of the *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita / *Tattvasaṅgrahapañjikā* of Kamalaśīla. See Saccone 2018.
- [TS/TSP other chapters] other chapters *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita / *Tattvasaṅgrahapañjikā* of Kamalaśīla: see Ś [with references to K].
- **Vijñaptimātratāsiddhi* of Ratnākaraśānti
P 5756, tshad ma, ze 326b₁–329b₆.

Secondary Sources

- Bhattacharya, B.
1926 “Foreword” in E. Krishnamacharya (ed.), *Tattvasaṅgraha of Śāntarākṣita with the Commentary of Kamalaśīla*, 2 vols., Gaekwad’s Oriental Series 30–31, Baroda, VII–CLVII.
- Chimpa, Lama, A. Chattopadhyaya
1970 D. Chattopadhyaya (ed.), *Tāranātha’s History of Buddhism in India. Translated from Tibetan by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya*, Simla.
- Eltschinger, V.
1999 “Śubhagupta’s *Śrutiparīkṣākārikā* (vv. 10cd–19) and Its Dharmakīrtian Background,” in S. Katsura (ed.), *Dharmakīrti’s Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference (Hiroshima, November 4–6, 1997)*, Wien, 47–61.
2001 *Dharmakīrti sur les mantra et la perception du suprasensible*, Wien.
2007 *Penser l’autorité des Écritures — La polémique de Dharmakīrti contre la notion brahmanique orthodoxe d’un Veda sans auteur. Autour de Pramāṇavārttika.I.213–268 et Svavṛtti*, Wien.
- Franco, E. and M. Notake
2014 Dharmakīrti on the Duality of the Object. *Pramāṇavārttika* III 1–63, Zürich–Berlin.
- Frauwallner, E.
1957 Zu den buddhistischen Texten in der Zeit Khri-Sron-Lde-Btsan’s. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 1. 95–103.
1961 “Landmarks in the History of Indian Logic,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 5, 125–148.
- Jaini, P. S.
1974 “On the Sarvajñatva (Omniscience) of Mahāvīra and the Buddha,” in L. S. Cousins et al. (eds.), *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*, Dordrecht, 71–90.
- Kawasaki S.
1992 *Issaichi Shisō no Kenkyū (A Study of the Buddhist Concept of an Omniscient Being)*, Tokyo.
1995 “The Buddhist Concept of an Omniscient Being: History of the Sarvajña Study and Its Significance,” *Studies in Philosophy: Ronshū Proceedings*, 22. Institute of Philosophy, University of Tsukuba.
- Krasser, H.
1992 “On the Relationship between Dharmottara, Śāntarākṣita, and Kamalaśīla,” in S. Ihara & Z. Yamaguchi (eds.), *Tibetan Studies, Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Narita 1989*, vol. 1. Narita, 151–158.

- Matsumoto S.
1980 “Sahopalambhaniyama,” *Sōtōshū Kenkyūin Kenkyūsei Kenkyū Kiyō*, 12, 298–265.
- McClintock, S.
2010 *Omniscience and the Rhetoric of Reason: Śāntarākṣita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority*, Boston.
- Mikogami E.
1978 “Śubhagupta no *Anyāpohavicāra-kārikā* Sanskrit danpen ni tsuite,” *Bukkyōgaku Kenkyū*, 34, 1–12.
- Mimaki K.
1982 *Blo gsal grub mtha’ — Chapitres IX (Vaibhāṣika) et XI (Yogācāra) édités et Chapitre XII (Mādhyamika) édité et traduit, Kyoto.*
1987-88 “Bāhyārthasiddhikārikā kk. 59–60 de Śubhagupta,” *Indologica Taurinensia*, 14, (Professor Colette Caillat Felicitation Volume), 275–283.
- Moriyama S.
2014 *Omniscience and Religious Authority. A Study on Prajñākara-gupta’s Pramāṇavārttikālaṅkārahāṣya ad Pramāṇavārttika II 8–10 and 29–33*, Leipziger Studien Zu Kultur Und Geschichte Süd- Und Zentralasiens, 4, Zürich–Berlin.
- Negi, J. S.
1993-2005 *Tibetan-Sanskrit Dictionary*, 16 vols., Sarnath, Varanasi.
- Saccone, M. S.
2018 *On the Nature of Things. A Buddhist Debate on Cognitions and Their Object*. Wien.
2019 “Śubhagupta,” in J. Silk, R. Bowring, V. Eltschinger, M. Radich (eds.), *Brill’s Encyclopedia of Buddhism*, Volume II, Lives. Leiden.
- Sanderson, A.
2009 “The Śaiva Age — The Rise and Dominance of Śaivism During the Early Medieval Period,” in S. Einoo (ed.), *Genesis and Development of Tantrism*. Tokyo, 41–350.
- Shastri, N. A.
1967 “Bāhyārthasiddhikārikā,” *Bulletin of Tibetology* 4, 1–97.
- Steinkellner, E.
1979 *Dharmakīrtis Pramāṇāviniścayaḥ. Zweites Kapitel: Svārthānumānam, Teil II, Übersetzung und Anmerkungen*, Wien.
1985 “Paralokasiddhi-texts,” in *Buddhism and Its Relation to Other Religions: Essays in Honour of Dr. Shozen Kumoi on His Seventieth Birthday*, Kyoto, 215–224.
- Watanabe S.
1987 “Śubhagupta’s *Sarvajñāsiddhikārikā*,” *Naritasan Bukkyō Kenkyū Kiyō*, 10, 55–74. (In Japanese).

*Tra medicina e magia:
paradigma e cura delle malattie epidemiche
secondo il Vaso del nettare dell'immortalità
('Chi med bdud rtsi bum pa)*

CARMEN SIMIOLI

ABSTRACT

This paper intends to provide an insight into the diagnostic and ritual sections of the *Great Vase of the Amṛta of Immortality* (*'Chi med bdud rtsi bum chen*). This Nying ma (Rnying ma) 'treasure text' (*gter ma*) describes a plethora of diagnostic, divinatory techniques and apotropaic rituals to detect and dispel dreadful diseases known as *gnyan nad* and *rims nad*. This text is representative of an esoteric tradition known as "Accomplishing Medicine" (*sman sgrub*), a vast repository of alchemical and magical knowledge that became integral constituent of the Tibetan learned medical literature from the thirteenth century onwards. This preliminary study is part of an on-going historically oriented investigation on classical and heterodox sources, which might have contributed to the codification of the theoretical apparatus and the arrays of curative methods preserved in seminal works of Tibetan medicine.

I. INTRODUZIONE

Secondo la medicina tradizionale tibetana (TTM), le febbri epidemiche (*rims tshad*) e le malattie infettive (*gnyan nad*) sono caratterizzate dalla medesima triplice causazione di ordine naturale,

sovranaturale e morale.¹ Questo complesso modello speculativo si deve alla pluralità delle tradizioni storico-letterarie che contribuirono alla codificazione del discorso medico sull'epidemiologia giunto al suo culmine nel XVII secolo.

Le fonti riflettono un'immagine ben precisa del sapere medico e del rapporto degli autori con le opere della tradizione medica e religiosa.² Esse offrono una sintesi di diversi approcci al problema nosologico: dando forma ad una traduzione linguistica ed epistemologica di teorie āyurvediche le quali si coniugano a istruzioni e pratiche tantriche.

Tra gli scritti canonici di maggior rilievo va annoverato il *Tantra delle istruzioni orali* (*Man ngag rgyud*, Mng) dei *Quattro Tantra* (*Rgyud bzhi*) ascritti al grande medico e sistematizzatore G.yu thog Yon tan Mgon po (XII sec.).³ In epoca scolastica, tra la fine del XIII e il secolo successivo, questo corpus assurse al ruolo di pietra angolare delle teorie nosologiche e fisiopatologiche, soprattutto grazie al lavoro di redazione ed esegesi della famiglia Brang ti, un importante lignaggio della scuola medica Sa skya.⁴

Nel Mng, la tassonomia delle epidemie si fonda sui tre umori e la loro combinazione (*nyes pa gsum dang 'dus pa*) si collega a idee eziologiche di chiara ascendenza āyurvedica. Secondo il *tantra*, infatti, la patogenesi coinvolge fattori organici, in primo luogo una predisposizione individuale aggravata da un regime alimentare inadatto (*kha zas ma snyoms*) e da attività fisiche logoranti (*drag shul*). Vi sono, tuttavia, fattori ambientali (luoghi insalubri, clima inusuale) e morali ben più decisivi per il contagio.⁵ Le malattie

¹ Per una concisa classificazione delle malattie *gnyan* e *rims* si faccia riferimento a Byams pa 'Prin las *et alii* (eds.) 2006, 278–83; 851.

² Sulla categoria storiografica di “immagine delle scienze” si veda Crisciani 1990, 118–39.

³ Mng, in *Bdud rtsi snying po yan lag brgyad pa gsang ba man ngag gi rgyud* (*Rgyud bzhi*), 242–57.

⁴ Sul ruolo del lignaggio medico Brang ti nel processo di codificazione e unificazione del pensiero medico tibetano, vedasi McGrath 2017 (tesi dottorale in via di pubblicazione).

⁵ Nella *Carakasamhitā* arie corrotte, luoghi insalubri e diete inadatte, influenza demoniaca e gli errori di giudizio sono considerati fattori causativi delle epidemie (Wujastyk 1998, 79–91). Dalla lettura dei capitoli del Mng si evince un pedissequo riferimento alla traduzione tibetana dell'*Ashtāṅgahridayasamhitā*

gnyan, sono causate dal proliferare di arie miasmatiche, sature d'impercettibili esseri morbigeni (*srin bu*), *animalcula* dal corpo di centipede e dalla lunga coda, in grado di penetrare nel corpo attraverso le vie respiratorie e i pori della pelle. Altre sette diverse classi di parassiti dalla forma globulare infestano il sangue (*khrag srin*) affliggendo gli organi vitali.⁶

Il contagio ha una connotazione spirituale: lo scarso discernimento di una mente ottenebrata e ricolma d'odio e attaccamento, rende vulnerabili alla malattia. Nelle epoche di degenerazione morale (*snyigs ma'i dus*), le azioni sconsiderate e sacrileghe degli esseri umani profanano la Natura, dimora di esseri liminali, e questi in risposta diffondono atroci pestilenze. La concezione medica del morbo riflette conoscenze demonologiche nelle quali convergono elementi autoctoni e nozioni e tecniche divinatorie derivanti dalla *bhūtavidyā* indiana la cui origine è associata alla figura di uno pseudo Nāgārjuna (paragrafo 2.1).

Secondo questa visione, il demone-portatore della malattia è un'entità ontologica che indica un'influenza malvagia (*gdon*), una forza prodigiosa (*'byung po*) riconducibile a otto diverse categorie di dei e demoni (*lha sde brgyad*). Ai metodi di classificazione del demone si associano metodi prognostici (paragrafo 2.2; 2.3), che insieme alle istruzioni precedenti rappresentano uno dei nuclei narrativi più antichi degli scritti medici e tantrici sulle malattie contagiose.

Nell'intento di negoziare la natura a un tempo corporea e spirituale di tali malattie, e soprattutto di trovare un medicamento universale in grado di annientarle e, così facendo, soddisfare i propositi prolongetivisti, i luminari del pensiero medico si rivolsero ad altre discipline operative, dedicandosi alla ricerca iatrochimica, allo studio e alla compilazione di fonti magico-alchemiche.

(*Yan lhag brgyad pa'i snying po bsdus pa*, YnD) di Vāgbhata (Pha khol). Per un confronto vedasi YnD 309/12–316/11.

⁶ A tal riguardo si faccia riferimento ai *Supplementi* (*Man ngag gi yon tan rgyud gi lhan thabs*, LhT), opera di commento al Mng, scritta da Sangs rgyas rgya mtsho (1653–1705). Cf. LhT 118/2–13. Il concetto di organismo patogeno espresso dalla categoria di *srin bu* è per certi versi affine a quello di *kṛmi* descritto da Caraka. Sharma 1991, 341–42.

Nei secoli XII e XIII, in seno alla tradizione religiosa Rnying ma pa fiorì una vasta letteratura repositorio di dottrine e pratiche alchemiche e rituali note come *estrazione dell'essenza* (*bcud len* = Skt. *rasāyana*) e *ottenimento dell'ambrosia medica* (*bdud rtsi sman sgrub*). Esse furono fondamentali per lo sviluppo teorico e pratico della farmacologica, diventandone parte integrante.⁷

L'influenza della letteratura delle *ambrosie mediche* nell'eziologia medica si ravvisa dal punto di vista teorico nell'associazione del morbo a un veleno, nello specifico un "veleno demoniaco" (*'byung po'i dug*), aspetto che nella ricerca farmacologica si traduce nella produzione delle teriache e in particolare della teriaca mercuriale (*dngul chu'i dar ya kan*).⁸

Il connubio morbo-veleno demoniaco è, inoltre, alla base dei rituali apotropaici che spesso coadiuvano la produzione/consacrazione delle portentose teriache: trattasi principalmente di rituali incentrati sul culto del Khyung (Garuḍa) propri della letteratura del *Mahāyogatantra*.⁹

Il *Grande vaso del nettare dell'immortalità* (*'Chi med bdud rtsi bum chen*, CBB), al quale è dedicato questo studio, risponde alle caratteristiche del genere letterario delle *ambrosie mediche*. Il *textus receptus* è preservato nella *Raccolta dei tesori testuali* (*Rin chen gter mdzod*), che fu compilata nel XIX secolo da 'Jam mgon Kong sprul Blo sgron mtha' yas (1813–1899) e 'Jam dbyang mkhyen brtse'i dbang po (1820–1892).¹⁰ Il CBB è un tesoro testuale (*gter ma*) della letteratura apocrifia Rnying ma. Ascritto a Padma-sambhava, fu rivelato, secondo la tradizione, da Rdor 'bum chos kyi grags pa, *yogin* originario dello Mnga' ris e probabilmente vis-

⁷ Per uno studio dettagliato del *rasāyana* nella tradizione medica tibetana vedasi Gerke 2012a e 2012b. Per un'analisi storica delle origini tradizione tantrica delle *ambrosie mediche* e della loro assimilazione in ambito medico vedasi Garrett 2009, 207–30.

⁸ Simioli 2016.

⁹ Hillis 2000, 313–31. Sulle pratiche magico-mediche dei *Garuḍatantra* nella letteratura indiana vedasi Slouber 2017.

¹⁰ In questo studio, si farà riferimento a due redazioni del CBB: (1) *Rin chen gter mdzod* vol. 46 (ngo, ha): 1.1–124.1 che sarà indicato come CBB1; (2) versione presente nella moderna raccolta *Slop dpon pad'byung gi sman yig gces btus*, 1–193 indicata come CBB2.

suto intorno al secolo XI.¹¹ Nell'agiografia di Rdor 'bum, si narra l'episodio del ritrovamento del CBB, secondo il quale, la pergamena del testo emerse dal cuore di Hayagrīva *risplendente soggiogatore dei demoni arroganti (zil degs zil gnon)* nel tempio di Byang Pra dun rtse, uno dei templi-soggiogatori edificati ai confini (*mtha' 'dul*) del territorio del Tibet in epoca imperiale.¹² Il legame con la figura di Padmasambhava, l'insufficienza di dati storiografici riguardo Rdor 'bum, il forte valore simbolico della storia del ritrovamento testuale conformano il CBB alla dimensione visionaria e atemporale tipica dei tesori testuali.

Nonostante le origini oscure, il CBB è caratterizzato da un interessante lignaggio intertestuale che lo iscrive nella storia della letteratura e del pensiero medico tibetano. Ciò che segue è un'analisi preliminare dei capitoli diagnostici e rituali del CBB che servirà a estrapolarne i nuclei narrativi principali (il connubio dialettico tra diagnosi e divinazione; ritualizzazione delle terapie, iconografia degli amuleti) e così facendo evidenziare quanto quest'opera rappresenti il risultato di un lavoro di sistematizzazione e rifletta una precisa concezione del sapere medico. In ultima analisi, si fornirà una breve ricognizione dei principali testimoni indiretti del CBB nella letteratura medica.¹³

II. DIAGNOSI E DIVINAZIONE DELLE MALATTIE DEMONICHE NEL CBB

I capitoli diagnostici principali del CBB che prenderemo in esame sono: a) Il *tantra* radice sulla diagnosi, intitolato *Unione del sole e della luna (Rtags pa nyi zla kha sbyor)*, altresì intitolato *L'essenza del cuore di Mañjuśrī, unione del sole e della luna ('Jam pa dbyangs kyi thugs bcud nyi zla kha sbyor)*; ¹⁴ b) il suo commentario intitolato *Tantra esegetico dell'essenza del cuore di Mañjuśrī, unione del sole e della luna* chiamato anche il *Tantra esegetico, sole che illumina i segni diagnostici (brtags pa nyi ma'i snang gsal bshad rgyud)*; ¹⁵ c) *Il più segreto dei pilastri*

¹¹ Byams pa 'Phrin las 1990, 91.

¹² *Gter ston bryad rtsa'i mam thar*, (vol. 1) 137/ 9–17.

¹³ In questa sede si è preferito dare spazio alla descrizione dei contenuti del CBB. Per un'analisi approfondita della trasmissione testuale e delle influenze letterarie vedasi Simioli 2019.

¹⁴ CBB1, 7v71–9v/1; CBB2, 10–12.

¹⁵ CBB1, 9v71–12v/5; CBB2, 10–19.

della forza vitale (*Yang gsang srog gyi ka chen*);¹⁶ d) *L'applicazione dei rimedi, Grande tesoro dell'essenza vitale (Srog gi gter chen sbyor ba)*.¹⁷ I modelli eziologici in essi descritti non differiscono da quelli proposti nella letteratura medica.

Tuttavia, nella letteratura magico-religiosa delle ambrosie medicinali, demonologia e causazione morale giocano un ruolo fondamentale nella determinazione del concetto delle malattie *gnyan* e *rims*.

L'intero ciclo testuale s'inserisce in una cornice apocalittica che profetizza l'avvento di un'umanità alla deriva e autodistruttiva, votata alla guerra e alla dissipazione di ogni risorsa ambientale. Una Natura avversa, popolata da dei e demoni adirati, punisce gli atti esecrabili dell'uomo con catastrofi, carestie e soprattutto dissemina atroci malattie.

Ecco a riguardo due stralci indicativi:

“Durante i cinquecento eoni di degenerazione, il giogo dorato della legge regale sarà distrutto, le piume degli [elmi] dei funzionari saranno strappate, e il nodo del vessillo di seta degli insegnamenti del Buddha sarà sciolto. Ogni genere di azione perversa disturberà la Dea dell'esistenza ciclica. Il suo corpo tocca le più remote profondità dell'oceano e le vette delle montagne regine che sostengono il mondo, mentre i suoi palmi affondano nei reami inferiori. Lei scaglierà la freccia avvelenata del suo respiro. In questo modo, l'arroganza umana disturba le otto classi di dei e demoni, i quali diffonderanno eoni di malattie, guerre e carestia”.¹⁸

“Durante i cinquecento eoni di degenerazione, atroci e orrifiche malattie [si diffonderanno], conosciute col nome di veleno universale oblio, o morte intempestiva che sorraggiunge inaspettata, digrignando le sue fauci con un riso sardonico. Cercare di eliminarle è pari al fronteggiare un fuoco divampante. Questa è la morte che sorraggiunge col diffondersi dell'epidemia, difficile da estirpare e non si può determinarne il focolaio. Il mero suono [del suo nome] diffonde un indicibile terrore”.¹⁹

¹⁶ CBB1, 44v/4-45v/6; CCB2, 47-52.

¹⁷ CBB2, 40-44.

¹⁸ CBB1, 7v/2-5: *rgyal khrims gser gyi gna 'shing chag | blon po'i khrims kyi sgro ba ral | sang rgyas btsan pa'i dar mdud grol | log pa'i spyod pa rnam tshong kyi | srid pa'i dal bdag chen mo cig | rgya mtsho'i gting nas sku bskyod de | ri rab zom la rten bcas nas | thal mo bar snag kham su brdad | dug mda 'kha rlang 'phangs pa yi | dregs pa lha srin sde brgyad 'khrugs | nad mishon mu ge'i bskal ba dar ||*.

¹⁹ CBB1, 71v/1-3: *lnga brgya dus kyi snyigs ma la | shin tu ma rung 'jigs pa'i nad | ha la cog rgyal zhes bya ba | 'dzum bu ltag dgye so brtsegs nas | na long med par 'chi ba 'byung 'di ni yang [spang] la me mched bzhin | 'gos rkyen 'chi sla gso ba dka' | gang byung sa der mi thag gcod | thos pa tsam gyis 'jigs skrag sngangs ||*.

La natura aggressiva della patologia, così come l'associazione morbo-veleno demoniaco, sono codificate con un linguaggio immaginifico. La malattia mortale è *un nero oblio universale simile all'aconito* (*ha la cog 'gyel nag po*),²⁰ un'immagine che sembra riferirsi alla moltitudine di corpi che cadono reclamati dalla morte, *ladra del respiro vitale* (*lus srog 'jags par byed pa*). La malattia è personificata da una maschera demoniaca. Questo punto corrisponde alla prima fase del morbo: fase prodromica, (*skya rims ma smin*, let. della malattia priva di colore, che non ha raggiunto la fase matura), corrispondente alla manifestazione morbosa senza il carattere di specificità. In questa fase, caratterizzata da sogni confusi (*rmi lam nyag nyog*), si subisce l'attacco del demone che *affonda i suoi denti* (*gdon so pas zung*) nel malato.²¹

Il morbo è paragonato a un animale feroce. La sua essenza ferina è accentuata dall'uso di aggettivi, come per esempio “selvaggio” (*rgod*), che indica il livello di gravità della malattia. È questo il caso della descrizione delle malattie *lhog pa*:

Inoltre, vi sono altre due categorie dette del [*lhog pa*] “selvaggio” e ancora “più selvaggio”. Il tipo “selvaggio” si diffonde velocemente con un elefante in corsa, il dolore è forte e cavalca i canali. Il “più selvaggio” è caratterizzato da ampie ulcere simili a un vulcano, che s'irradiano dal centro verso i bordi esterni; esso è anche chiamato “la pianta spinosa dalle nove teste”.²²

Il linguaggio metaforico del CBB è preservato in testi più tardi, elemento che riflette un certo livello di coerenza intellettuale nella rappresentazione delle ulcere, come di altre patologie mortali, nei testi della medicina tibetana premoderna.²³

La diagnosi presentata nel *tantra* esegetico si fonda su una dettagliata osservazione empirica della “sintomatologia generale e particolare” (*sphyi dang bye brag brtags*, lett. segni generali e particolari) legata ai tre aspetti costitutivi delle patologie ossia *rlung*, febbre e *gnyan*. Mediante i cambiamenti nell'aspetto e la fisiopa-

²⁰ Vedasi anche Byams pa 'Phrin las 2006, 998.

²¹ CBB1, 7v.6.

²² CBB2, 124/7–9: *yang na rgod dang yang rgod gnyis //rgod ni rlang che 'gros pa skyen / zug gzer che zhing rtsa la shon // yang rgod me ris skrang pa che / 'khor la 'phro zhing tlhor ba yi // gze ma mgo dgu zhes khyang bya //*.

²³ Vedasi per esempio il già citato *Man ngag gi yon tan rgyud gi lhan thabs* del XVII secolo. LhT, 208/13–209/8.

tologia del dolore, grazie alla percezione aptica dei polsi (*rtsa brtags*) e all'uroscopia (*chu brtags*), è possibile associare i sintomi ai *tre principi disturbatori*, all'eccesso di caldo o freddo nello stato febbrile e ai cinque elementi (*'byung ba lnga*).

La fase prodromica è caratterizzata da *rlung* e febbre. In caso di eccesso di *rlung*, il dolore raggiunge una fase acuta all'alba e di notte (*tho rangs dang dgong shin tu rlang*); i bulbi oculari sono doleranti e consegue la perdita di coscienza (*mig ril na 'gyel snyoms byed*) con concomitante ronzio nelle orecchie (*ma'ur*); insorge un senso di disperazione (*snying mi dga'*); lo stato febbrile è caratterizzato da brividi (*'dar bu*, let. tremante). La sintomatologia simile a quella determinata da un eccesso di freddo che occorre quando la malattia appartiene alla categoria dell'elemento acqua (*grang ba'i nad ltar g.yo 'byung chu'i rigs*). Tra i suoi sintomi figurano dolori articolari così forti che le ossa nella parte bassa del corpo ribollono (*ro smad kyir pa khol*); in questo caso il polso è vuoto e sommerso (*rtsa stong bying*) o poco percettibile (*nyams chung*); feci e urine ristagnano e la febbre si difonde nel sistema circolatorio (*rtsa chu dal ba rtsa kha tsha ba'ong*).

La febbre propria di malattie appartenenti alla categoria dell'elemento fuoco (*'byung me'i rigs*) fa sì che il corpo tremi intensamente e che i peli si rizzino (*phrum ser khyer*); segue una sete incessante (*skom dod che*) associata a bocca e narici secche (*kha sna skams*); le arteriole pulsano velocemente (*rtsa phra mkhyogs*).

Lo stato di manifestazione intermedia (*'bar rtags*) è riconducibile allo *gnyan*, aspetto che riflette un eccesso di *bad kan* e *mkhris pa* o la combinazione di tutti e tre i principi fisiologici (*'dus pa*). I sintomi dell'eccesso di *bad kan* o *mkhris pa* sono: lingua nera (*lce nag*) oppure lingua e bocca sporche (*kha lce rtub*); calo delle facoltà sensoriali (*dbang po nyams*), pesantezza fisica e mentale (*lus dang shes lci*); fitte alle giunture (*lhu tshigs 'khyugs*); polso sommerso (*bying*) e profondo (*gting*) oppure sottile (*phra*) e accelerato (*nyu myur*). Quando la malattia rientra categoria dell'elemento spazio, presenta tutte questi sintomi insieme (*kun'dus pa*).

Quando la malattia si diffonde in tutto il corpo, attacca gli organi pieni e cavi (*don snod la'babs*). Una volta che il morbo ha raggiunto il cuore (*snying la babs*), sede della memoria, quest'ultima sarà danneggiata, vi sarà una scarsa presenza mentale (*dran pa mi gsal*), insorgeranno rabbia e problemi cognitivi (*shes mi gsal sgril rlang*). Tra i sintomi figurano: dolori al petto e respiro corto (*dbugs*

thung) e le arterie oculari pulsano frenetiche (*mig rtsa rgod pa*), sulla lingua vi è una patina gialla.

Quando la mattia colpisce i polmoni (*glo ba*), insorgono emicrania (*mgo na*) e stenosi polmonare (*glo chung*); vi è un forte dolore al petto e si forma un liquido flemmatico giallastro o marrone (*lud dmar ser smug po*). Quando la malattia colpisce il fegato (*mchin pa*), le caratteristiche principali sono: l'ittero della pelle (*sha mdog ra gan ltar bu*, let. colorito simile all'ottone) e la vista poco chiara; vi è un aumento della pressione del sangue, vi sono dolori localizzati nel cervello (*khrag tshad klad gzer*). Se il morbo affligge la milza (*mtsher pa*), la mente è sofferente e pesante e sia ha la sensazione di essere schiacciati da una montagna (*shes pa shin tu lci ste ri nas mnan pa'dra*); le labbra hanno un colorito nero, si ritirano e sono gonfie (*mchu gnag thung 'thug pa*). Quando la malattia attacca i reni (*mkhal ma*), il dolore è localizzato nella zona lombare; la parte bassa dello stomaco è ingrossata (*khod smad sbo zhing*); il prāṇa della parte inferiore del corpo si arresta (*'og rlung sdom*) e sale verso l'alto e allora si verificano "ritenzioni di urina e feci" (*rtsa chu'gag pa*).

II (1). I POLSI DEMONIACI, LO SPECCHIO E LA LANCETTA CHIRURGICA: LOCALIZZARE ED ESTIRPARE IL MORBO DEMONIACO

I polsi dei demoni ostruttori (*bgegs rtsa*) sono i polsi anomali dei cinque organi funzionali (*don lnga*) e rivelano la natura e la classe d'appartenenza del demone che tormenta il malato. Seguendo precisi schemi euristici ognuno dei cinque organi funzionali (cuore, fegato, reni, milza, polmoni) è associato a uno degli organi cavi (intestino, colon, cistifellea, vescica urinaria e stomaco), a un organo di senso e a uno dei cinque elementi (*sa, chu, me, rlung nam mkha'*), a cavallo dei quali viaggiano le forze ostruttive (*bgegs 'byung ba lnga rta zhon*).

Un immaginario geografico fa da sfondo alla descrizione di tali polsi giacché il corpo e i suoi cambiamenti forniscono una mappa demonologica atta a scovare l'ostruttore. La localizzazione del demone che si annida nel corpo avviene attraverso l'individuazione della (a) porta d'entrata (*'jug sgo*), (b) del sentiero per il quale erra (*'grims pa'i srang*), (c) di regioni e residenze (*yul gnas*), (d) delle fortezze (*rdzong*) nelle quali s'insinua. Quest'intricata rete di connessioni serve a definire la fisiologia, l'interazione tra gli organi e perfino le funzioni cognitive associate a essi.

(a) Il demone della casta reale (*rgyal rigs*) cavalca l'elemento fuoco (*me la zhon*) ed entra nel corpo dall'apertura di Brahma sulla sommità del capo, dal cakra della forza vitale (*srog 'khor*). Il demone della classe servile (*dmangs rigs*) cavalca l'elemento acqua (*chu la zhon*) ed entra nel corpo dalla porta del vento karmico (*'du byed las kyi rlung*) oppure dai nervi e tendini della pianta del piede (*rkang mthil chu rgyus sgo*). Il demone della classe aristocratica (*rje rigs*) cavalca l'elemento vento, esso entra dal canale destro (*ro ma'i sgo*). Il demone brahmino (*bram ze*) cavalca l'elemento terra (*sa la zhon*) ed entra dal canale sinistro (*rkyang ma sgo nas'jug*). L'intoccabile (*gdol ba can*) accompagna l'elemento spazio (*nam mkhar'grog*) ed entra dal canale centrale, il canale che vibra (*kun'dar ma*), e fa tremare tutti gli esseri senzienti (*sems can thams cad g.yo bar byed*).²⁴

(b) il demone-re vaga dal sentiero triangolare del cuore fino al sentiero della lingua; l'aristocratico dalla montagna innevata del sentiero dei polmoni (*gangs ri glo ba'i lam*), vaga fino al naso (*dri 'dzin lam*); il brahmino vaga dal sentiero della montagna di quarzo del fegato (*mchong ri mchin lam*) fino al sentiero degli occhi (*gzugs'dzin lam*); il servo, dal cruento sentiero dei reni (*mkhal ma gnyan lam*) vaga fino alle orecchie (*sgra 'dzin lam*); l'intoccabile dal sentiero della milza (*mtsher lam*) vaga fino al sentiero delle labbra (*mchu yi lam*).

(c) La regione triangolare del cuore (*zur gsum snying gi yul*) interessa il demone re, che risiede nell'intestino (*rgyu ma nag du gnas*); la regione del demone della casta nobile è la montagna innevata dei polmoni e la sua residenza è il colon (*long gi nang gnas*); la regione del brahmino è la montagna di quarzo del fegato, la sua residenza è la cistifellea (*mkhris pa'i nang gnas*); la regione dello spirito servile è la fredda regione dei reni, mentre la residenza è la vescica urinaria (*lgang pa*); la regione dello spirito ostruttore intoccabile è la regione segreta della milza, mentre la residenza è lo stomaco (*pho ba'i nang du gnas*).

(d) Il demone della classe regale vive nella fortezza del cuore, mente-lago della memoria (*tsi ta dran pa'i mtsho*); l'ostruttore della

²⁴ CBB2 48/6–17.

classe aristocratica resta legato alla fortezza dei polmoni, lago del respiro dalla forma di tenda (*gur khyim dbugs gi mtsho*); il brahmino resta aggrappato alla fortezza del fegato, lago di sangue montagna di quarzo (*mchong ri khrag gi mtsho*); il servo si aggrappa alla fortezza del rene, lago dell'urina e del freddo (*grang ba chu'i mtsho*); il fuoricasta si aggrappa alla fortezza della milza, lago del caldo e delle malattie composite (*tsha ba 'dus pa'i mtsho*).

L'idea dell'organo-fortezza demoniaca riflette un'antica tradizione demonologica della quale si ha traccia negli scritti medici tibetani fin dal X-XI secolo, molte delle quali ascritte allo pseudo Nāgārjuna tantrico: si veda per esempio la nozione di castello (*mkhar*) presente nei *Segni diagnostici e cure delle diciotto malattie Kuṣṭha* basato sul *Tantra delle manifestazioni irate e pacifiche* (*Mdze rigs bco brgyad kyi rtags rdo rje bde khros kyi dgongs pa las byung ba*).²⁵

Il corpo così concepito può essere manipolato mediante la *moxibustione che brucia* (*me bsreg*) o quella che *riscalda* (*sdigs me*), e il salasso (*gtar*), prescritte in caso di ulcere, malattie caratterizzate da sangue impuro e suppurazioni, vaiolo, malattie che affliggono gli organi interni della parte superiore e inferiore del torso (*stod gzer e rgyu gzer*). Qui le terapie sono riconfigurate come rituali in grado di estirpare i demoni patogeni. Il medico segue il demone errabondo lungo i canali vitali e applica la *moxa che chiude tali canali* (*rtsa'i 'bros 'phrang bsdoms*) per bloccarne il flusso e circoscrivere l'area che sarà poi sottoposta a moxibustione o incisa per estrarre i fluidi infetti ed esorcizzare il demone.²⁶ Quando è difficile trovare il punto si usa uno specchio per divinare: nel testo si descrive la *moxibustione con lo specchio* (*me long btsug me*), per la quale si utilizza uno specchio appoggiandolo al corpo cosicché rifletta l'immagine demoniaca e permetta d'individuare il punto da incidere.²⁷

²⁵ *Mdze rigs bco brgyad kyi rtags rdo rje bde khros kyi dgongs pa las byung ba*, in *Slop dpon klu sgrub kyi sman yig*, 140–42.

²⁶ CBB 2, 125/13–18.

²⁷ CBB 2, 140/21–24: [...] *mdun rgyab du me long btsugs pa de la gzugs kyi rtags me long la snang ba de la btsod kyi me btsas bsreg*. Vedasi la descrizione dettagliata di questo tipo di moxibustione fornita da *De'u dmar bstan 'dzin Phun-tshogs* (XVII sec.) in *Dri med shel gong dang dri med shel phreng dang lag len gce bsdus* (1970), 565/6–566–9.

Tale interpretazione è sostanziata da un altro rituale descritto nel capitolo del CBB intitolato [*Il Rituale*] *dei log gnon, lingua che succhia via [l'infezione]* (*Log gnon phag mo'i ljags 'jibs*). In esso praticante che visualizza s'immagina nelle fattezze di un nero maiale selvatico, divoratore di demoni, dalle labbra di metallo meteorico.

In questo contesto, perfino le lancette chirurgiche (*gtsag bu*), usate per incidere le pustole delle ulcere, incarnano le “zanne di un maiale selvatico” (*phag rgog mche bar bsgom*).²⁸ Durante questo rituale, che si considera essere di origine Bon, sono succhiati via sangue e pus infetto (*'jib rgyab*). In esso si prevede l'uso di uno specchio e, in molti casi di una freccia della divinazione (*mda'dar*) per incidere la pelle.²⁹ Questo simbolismo divinatorio della freccia penetrante sembra trovare corrispondenza anche nell'analisi dei segni della morte qui di seguito descritti.

II (2). PROGnosi DEI SEGNI E DEI POLSI DELLA MORTE

L'interpretazione dei *segni finali* [che rivelano] *la vita o la morte* (*tha ma 'tsho 'chi'i rtags*) del paziente si fonda sull'osservazione empirica dei segni esterni e sull'analisi e polso, coadiuvate dalla prognosi divinatoria (*kha dmar*) di particolari segni premonitori (paragrafo 2.3).

I segni generali riguardano in primo luogo il cambiamento d'intensità e l'inversione del flusso respiratorio: *nella narice destra, il respiro aumenta, si arresta e poi passa alla narice sinistra* (*sna rlung g.yas g.yon'gyu chad log*). I segni specifici della morte riguardano la dissoluzione degli elementi grossolani (*'byung ba'i thim rim*) che svaniscono l'uno nell'altro, riassorbiti in un ordine inverso a quello che ha determinato la nascita e la formazione del corpo umano.

Questa fase indica un radicale cambiamento dei venti sottili. A ogni segno visibile esterno che presagisce la morte imminente dell'individuo, corrisponde un processo interno che coinvolge elementi e organi. La descrizione dei segni della morte è articolata in tre parti: osservazione della dissoluzione delle facoltà sensoriali (*dbang po thim*), degli elementi e in fine mediante la diagnosi/divinazione del polso arterioso (*'phar rtsa sgo nas brtags*).

²⁸ CBB1, 110r/1; CBB2, 152/11. Riguardo la simbologia del maiale selvatico si legga paragrafo sui rituali apotropaici.

²⁹ De Nebesky Wojkowitz 1993, 365–66.

Il vento dell'esistenza ciclica è distrutto partendo dall'elemento terra. La terra si dissolve nell'acqua. Allora il corpo è pesante e i costituenti della milza sono indeboliti per cui la persona sente di cadere, così come una pietra che cade nell'acqua. Quando l'acqua si dissolve nel fuoco, bocca e naso sono secchi, i polmoni sono indeboliti, le orecchie non sono in grado di sentire. Il viso è pallido come quello di un cadavere dal grigio incarnato. Il fuoco si dissolve nel vento, e di conseguenza, il calore corporeo diminuisce, e la persona agita gli arti modo inconsulto, segno che il fegato è stato colpito dalla malattia. Quando la coscienza si dissolve nel vento, il respiro è invertito e la persona agita gli arti; il costituente dei polmoni è ingiuriato. Infine, la coscienza si dissolve nello spazio e i costituenti del cuore sono ingiuriati. Allora, la lingua non percepisce più i sapori.³⁰

Analizzando i polsi della morte si colgono somiglianze con i polsi descritti nel *Tantra ultimo*. Ciò che segue è la traduzione del passo riguardante i polsi della morte nel *tantra* esegetico *Unione del sole e della luna* del CBB:

Se il polso è simile a una rana che salta nell'acqua, la persona morrà.

Se il polso è simile a quello di una goccia che cade o a un uccello che becca del grano per terra, la persona morrà. Se il polso è simile a una grande bandiera mossa dal vento, la persona morrà. Se è simile alla saliva gocciolante di un toro, la persona morrà.³¹

Vi sono inoltre due tipologie di segni che descrivono un'irregolare manifestazione delle malattie, segni opposti al naturale decorso della patologia: 1) *la patologia dell'acqua che si manifesta nel caso della malattia dell'elemento fuoco (chu brtags me la byung)*, che descrive febbre e polsi dotati delle caratteristiche tipiche degli stati febbrili in caso di malattie di natura fredda; 2) *patologia del fuoco che si manifesta con i segni tipici dell'elemento acqua (me rtagas chu la byung)*, quando malattie di natura calda presentano tratti tipici di patologie di natura fredda.³² Queste manifestazioni sono determinate dall'azione decettiva del demone trattandosi di malattie dovute alla concomitanza di più umori in disequilibrio (*'dus pa*).

³⁰ CBB1, 12r/1-6.

³¹ CBB 2, 17/15-20. Si confrontino i passi corrispondenti nel *Tantra Ultimo* (*Phyi'ingyud*) [*Rgyud bzhi*, 565/4-6].

³² CBB 2, 17/10.

Quando patologie calde e fredde presentano segni anomali (*tsha grang ma snyoms*), il medico deve saper discernere le reali cause eziologiche attraverso la sua saggezza penetrativa, che simile a una *freccia della saggezza* (*rig pa'i mda'*), può “smembrare il corpo illusorio” (*sgyu lus dum bur btub*) creato dal demone.³³ Questi versi trovano una chiara corrispondenza nella affermazione secondo la quale la diagnosi è concepita come un processo dell’ispirazione divina (*rtogs pa dang ldan pa dang zhing lha'i nga rgyal dang ldan*) di Mañjuśrī o di altre manifestazioni terrifiche.³⁴

Il linguaggio simbolico e criptico è tipico della letteratura alchemica e del percorso iniziatico sotteso, per il quale, come in altra tradizione ermetiche, vige il criterio di “dispersione della conoscenza”. Le informazioni sono disseminate qui e lì lungo il testo in *chiavi* (*lde'u mig*) e *fortezze* (*gyad*): nei primi il termine indica testi di natura ermeneutica e d’introduzione alla conoscenza, nell’ultimo caso i passaggi che indicano la padronanza dell’arte diagnostica e alchemica. Molti di essi sono detti figli che *sorpassano i testi-madre* (*ma lhag pa'i bu*) giacché rappresentano un approfondimento o una scala o la *soglia* (*them*) di ascesa a uno stato di conoscenza superiore.³⁵

II (3). INTERPRETAZIONI DEI SEGNI PREMONITORI

I segni premonitori della morte sono descritti con metafore criptiche delle quali è fornita l’esatta chiave di lettura. Nel *Tesoro della forza vitale*, la natura di questi segni è paragonata alle immagini ermetiche che appaiono nello specchio (*brtags pa'phrul kyi me long*) usato nella divinazione *prasenā*.³⁶

Nel *Pilastro dell’essenza vitale* leggiamo:

Se sulla cima della montagna della ruota magica scompare la nebbia di turchese, allora la persona è destinata a morire.

Se il vapore emanato dalla testa scompare, la persona morrà.

Se scompaiono i segni propri della saggezza nella *lampada della radianza dell’oceano*, la persona è destinata a morire.³⁷

³³ CBB 2, 8/1-4; 21/1-4.

³⁴ CBB 2, 18/4-5.

³⁵ Vedasi l’analisi dei contenuti del CBB fornita da De’u dmar bstan ’dzin phun tshogs 1993, *Gso rig gces btus*, 94/19-95/12.

³⁶ CBB2, 43/11-12.

³⁷ CBB2, 51/9-10: [...] *rgya mtsho mdangs kyi sgron ma la ye shes rang rtags yal na 'chi*. L’iride (*mig gi rgyal mo*) è sede del canale nel quale la vera natura o saggezza

Se l'iride regina dell'occhio si spegne, allora la persona morrà.
Se i pilastri del cielo e della terra sono distrutti nello spazio, allora la persona morrà.
Se gli avambracci appaiono recisi nello spazio, allora la persona morrà.³⁸
Se il suono della *dākini* cessa nel recesso nascosto della foresta, allora la persona è sul punto di morire. L'assenza del suono nelle orecchie è segno di morte imminente.³⁹
Se una delle cinque guardie che stanno insieme si alza, allora la persona morrà. Se l'arteria del dito anulare palpita, allora la persona morrà.⁴⁰
Se il sole si leva dalla città della ruota delle magiche manifestazioni, allora la persona morrà. Se il calore corporeo delle gambe scompare, allora la persona morrà.⁴¹
Se dal *maṅdala* dell'acqua della grande beatitudine, la luna scende verso il basso, allora la persona morrà. Se vi è emissione del seme, allora la persona morrà.⁴²

Molte di questi elementi ricorrono nella letteratura medica canonica: il *Tantra esegetico* (*Bshad rgyud*), secondo dei *Quattro tantra*, e sezione antecedente alla compilazione del *Tantra delle istruzioni essenziali*, include i segni premonitori della morte che riguardano le cosiddette illusioni ottiche che appaiono nello spazio, l'esame di forme inusuali dell'ombra del corpo, l'analisi della luminosità dell'iride.⁴³ Questi elementi assieme a quelli analizzati nel paragrafo precedente mostrano legami con l'*Indriyasthāna* di cui vi è traccia nella raccolta di Caraka, dove la conoscenza dei segni fatali doveva servire al medico per astenersi dal curare il morente.⁴⁴ Nel contesto del CBB, laddove si prescrivono amuleti e medicinali portentosi, essi dovevano servire ad applicare gli antidoti opportuni e porre un fermo alla morte stessa.

innata si manifesta luminosa, simbolo dell'essenza vitale che appare negli occhi dell'individuo.

³⁸ CBB2, 51/11–12: *gnam sa gnyis kyi ka gdun de | bar snang chag na 'chi | bar snang khams su lag ngar gnyis kyi bar du chag lta'o* ||. Questi segni premonitori e quelli descritti nei versi e nella nota successiva sono presenti egualmente nel *Nyi zla kha sbyor gsang ba'i rgyud* (NZB) 28r./1–6 e nel '*Chi rtags sal ba'i sgron ma*, 411/8–13; 412/8–11. Per un'analisi di questi testi vedasi Orofino 1990, 33–93.

³⁹ CBB2, 51/ 12–13: *nag 'dabs gsang ba'i brag phug tu | mkha' gro'i rang sgra chag na'ch i | rna ba'i sgra chag na'chi* ||.

⁴⁰ CBB2, 51 13–14: *sdud byed so ba mi lnga nad so ba mi gcig lang na 'chi | srin lag gi rtsa ba 'phar na* ||.

⁴¹ CBB2, 51/ 14–15: *sprul ba 'khor lo'i grong khyer nas nyi ma gyen la 'dzeg na 'chi | rkang pa'i drod yal na 'chi* ||.

⁴² CBB2, 51/ 15–16: *bde chen chu'i dkyil 'khor nas zla ba thur du babs na 'chi | sa bon 'dzag na'chi* ||.

⁴³ *Rgyud bzhi*, 32/11; 33/1–5; 37/7–16.

⁴⁴ Sharma 1991, 509–12.

Nel CBB le metafore sembrano ricalcare i tropi che ricorrono nel *Tantra segreto unione del sole e della luna* (*Nyi zla kha sbyor gsang ba'i rgyud*) della letteratura dell'Essenza seminale (*Snying thig*) dello Rdzogs chen e presenta analogie con sezioni della *Lampada che rischiarà i segni della morte* (*'Chi rtags sal ba'i sgron ma*) della *Trasmissione Orale dello Zhang Zhung* della tradizione Bon (*Zhang Zhung snyan rgyud*). Altro elemento, che permette di ravvisare una chiara connessione con tale letteratura, è il breve riferimento alle *sei lampade* (*sgron ma drug*) che ricorre nel terzo segno premonitore descritto nel *Più segreto dei pilastri della forza vitale*. Nel testo si accenna alla *lampada della radianza dell'oceano* (*rgya mtsho gdangs kyi sgron ma*) che rimanda al particolare sistema delle quattro lampade descritte nel *Tantra della lampada della saggezza, mente priva perfetta di tutti i Buddha* (*Sangs rgyas thams cad kyi dgongs pa ma slad ji bzhin ma'i don ye shes kyi mar me chen po'i rgyud*).⁴⁵ L'oculomanzia applicata alla prognosi è presente in opere mediche antiche alle quali, come nel caso dell'individuazione delle *fortezze demoniache* si ascrive un'origine indiana, identificata ancora una volta nello stesso Nāgārjuna.

In questi scritti l'occhio è paragonato all'oceano profondo dal quale affiorano i segni attraverso la divinazione che è simile a quella dello specchio (*rgya mtsho mig gi me long*). Attraverso l'osservazione dell'iride e del bulbo oculare, della presenza di macchie e della specifica colorazione si può individuare la classe demoniaca, così come leggere il presagio di morte e calcolare la durata della vita.

L'assenza di luminosità è un chiaro segno di morte.⁴⁶ Questo elemento è ulteriormente elaborato nella *letteratura seminale* e coniugato allo studio della fisiologia sottile dei canali luminosi o *lampade* attraverso i quali si manifesta la natura della mente. Potremmo quindi avanzare l'ipotesi di una chiara connessione del CBB con tale letteratura.

III. IL FARMACO UNIVERSALE E L'INVULNERABILITÀ MAGICA

Nel CBB magia rituale, naturale e alchimia convergono in complessi rituali apotropai in grado di *annientare le forze demoniache* (*bgegs bskrad*) portatrici di malattia e morte. Le sezioni rituali prin-

⁴⁵ Scheiddeger 2005, 54.

⁴⁶ *Slop dpon Klu sgrub kyi sman yig gces btus*, 89–94.

cipali sono il *Rituale di protezione esteso dell'armatura adamantina di metallo meteorico* (*Gnam lcags rdo rje go khrab ring*)⁴⁷ e *L'armatura adamantina che protegge la forza vitale* (*Srog gi srung gi go cha*).⁴⁸ Esse descrivono la potente pratica dell'*armatura adamantina*, incarnazione dell'invulnerabilità magica, intesa come uno stato ottenuto attraverso atti rituali (*las sbyor*).

Non diversamente dai rituali *kavaca* ampiamente diffusi in varie tradizioni magiche dell'India,⁴⁹ *l'armatura adamantina* identifica una serie di pratiche: la recitazione di formule magiche per invitare la divinità a entrare nel corpo del praticante, quindi trasformato in un essere divino; la produzione e la consacrazione di amuleti testuali protettivi (*srung 'khor*, let. ruota di protezione), di unguenti magici (*phyug sman*), polveri medicinali (*phur ba*) e pillole (*ril bu*).

Nel CBB, la ricerca alchemica del nettare di lunga vita si fonde con l'intento medico di produrre il potente alessifarmaco universale, antidoto contro ogni veleno, epidemia o malattia infettiva. Un gruppo di sostanze chiamate i *nove eroi* (*dpa' bo rnam dgu*), appartenenti a diverse categorie della *materia medica*,⁵⁰ sono il fulcro di arcane procedure alchemiche. Tali sostanze possiedono proprietà curative intrinseche e occulte virtù apotropaiche (*nus mthu*) accresciute durante i rituali. *Mthu* significa potere ed è generalmente usato per indicare atti di stregoneria o magia nera. In questo contesto, esso si riferisce al potere protettivo ed esorcistico (*bzlog pa*) di sostanze e amuleti.⁵¹

⁴⁷ CBB1, 12v/1–16v3; CBB2, 24–19.

⁴⁸ CBB1, 104r/1–117v/6; CBB2, 62–72.

⁴⁹ Van Kooij 1983, 118–129; Bühnemann (ed.) 2003.

⁵⁰ Le liste di queste sostanze nel CBB presentano delle variazioni. Date le diverse nomenclature fornite dai dizionari medici, e quindi la difficoltà oggettiva di fornire un'esatta identificazione della materia medica, in particolare di erbe e piante, in questo studio non sarà adottata alcuna traduzione scientifica. Le sostanze sono enumerate di seguito in base alle varie liste del CBB. CBB2 [24/16–18], le sostanze sono: *gla ba*, *gu gul*, *gi wang*, *shin kun*, *shu dag*, *sman chen*, *a ru ra*, *ldong ros*, *sgog skya*; CBB2 [65/8–10]: *gul nag*, *bong nga nag po*, *spru nag*, *gla ba*, *shing kun shu dag*, *mu zi stag sha ldong ros*, *sa tshur*; CBB2 [70/12–1]: (1) *gla ba*, *gu gul*, *shing kun*, *shu dag*, *rma chen*, *ldong ros*, *gi wang*, *thar nu*, *sgog skya* sono usate per gli unguenti; (2) *sha chen*, *spru nag*, *stag sha*, *gla ba*, *mu zi*, *bong nga*, *yung ba*, *ru rta* servono per le polveri mediche.

⁵¹ CBB (1), 14v/6–15r/1; CBB (2), 17/2–9: [...] *thams chad 'tshogs pa'i zu gu la sogs pa nus mthu yis || nad kyi bkal ba byung gyur rang la 'gos pa mi srid do ||* [...] *'chi bdag bdud las bzlog par 'gyur* [...] ||.

Secondo le concezioni della magia naturale, possono essere veicolate e usate per potenziare cinque “teriache”, composti medicamentosi che prendono il nome dai loro costituenti principali.⁵² Le nove sostanze eroiche assolvono la funzione di *log gnon*, termine medico generalmente tradotto con contromisura, e che designa il più efficace tra i medicinali contemplati nella farmacopea tibetana. Nel CBB, il *log gnon* possiede una virtù soggiogatrice (*gnon*), in grado di annientare ogni forza ostile, essere demoniaco, sortilegio e persino di sovvertire il processo della morte intempestiva.⁵³

I costituenti principali altresì detti i *cinque nettari* (*bdud rtsi lnga*), rimandano a una categoria non ben definita di sostanze consacrate che giocano un ruolo fondamentale nella dimensione magico-sacrale dei rituali tantrici delle ambrosie mediche.⁵⁴ Essi funzionano da medium in grado di assorbire le proprietà straordinarie dei *nove eroi*, grazie al potere catalizzatore dell’officiante. Le polveri medicinali, una volta amalgamate con burro o grasso animale, diventano unguenti in grado di proteggere le otto porte del corpo (*gnas brgyad*) precludendole alle forze demoniache. Inserite negli amuleti da portare al collo, scacceranno via i demoni.

Conformandosi al modello dei testi incentrati sul culto del Khyung (Garuḍa) della letteratura del *Mahāyogatantra*, il CBB descrive tecniche meditative per visualizzare se stessi nelle fattezze del divino rapace, emanazione della divinità tutelare (*yi dam*) Vajrapāṇi (Phyag na rdo rje) il risplendente soggiogatore (*zil gnon*). In questa visualizzazione, il Khyung con il suo becco e gli artigli di metallo meteorico sfolgorante divora i *nāga* fautori delle malattie *gnyan e rims*.

⁵² Esse sono: la *teriaca-osso* (*rus pa dar yak an*), il cui costituente principale è *a ru ra*; la *teriaca-carne* (*sha dar ya kan*) il cui costituente principale è *stag sha*; la *teriaca-grasso* (*tshil lu dar ya kan*) il cui costituente principale è *cong zhi*; la *teriaca-sangue* (*khrag dar ya kan*) il cui costituente principale è *lha mo gsha’g.yas*; la *teriaca-lunare* (*zla zil dar ya kan*) il cui costituente principale è il mercurio (*dngul chu*). CBB1 91v/6–123r/6.

⁵³ Vedasi CBB1, 96v/6–97v71. In questa testa sezione, intitolata la *Pergamena degli antidoti log gnon* (*Log gnon gnyen po’i shog dril*), il significato dell’appellativo *log gnon* è ulteriormente ampliato: le nove sostanze sono *gli eroi che sconfiggono Yama, il Signore della Morte* (*’chi bdag ’joms pa’i dpa bo*). Simioli 2016.

⁵⁴ Garrett 2010, 300–26.

Nello stato non-duale di profonda e indissolubile comunione con la natura divina,⁵⁵ il meditatore recita gli incantesimi al fine di attirare e convogliare le virtù delle intelligenze divine e infonderle nei medicamenti e negli amuleti, i quali dovranno essere preparati durante giorni favorevoli o fortunati così da favorirne l'armonizzazione astrologica con pianeti e costellazioni.⁵⁶

Questi amuleti testuali sono illustrati con diagrammi mandalici e con elementi iconici quali Vajrapāni, il Khyung, e il cinghiale selvatico (*phag nag*). Quest'ultimo al pari del Khyung assolve il ruolo di divoratore di *gnyan* e *nāga*.⁵⁷ Tutte le figure sono decorate con *mantra* specifici e cosparse con le sostanze consacrate al fine di conferire loro piena efficacia magica. Nel caso del rimedio del Khyung (*gnyen po khyung*), il diagramma è disegnato al centro del corpo della divinità; esso è suddiviso in diversi cerchi concentrici (*mu khyu*) nei quali il praticante dovrà inscrivere i *mantra*, a partire da quello centrale, destinato a ospitare la sillaba-seme delle divinità tutelare, fino a quello più esterno che conterrà il *mantra* dell'essenza dell'interdipendenza (*rten 'brel snying po*). Tale *mantra* condensa in nuce il presupposto teorico della relatività di tutti i fenomeni, la natura ultima che sancisce l'efficacia di ogni atto magico. Gli amuleti sono avvolti in involucri di seta di cinque colori, opportunamente consacrata.

Prima di essere indossati, andranno consacrati durante specifici rituali (*rab gnas*). Il CBB da indicazioni sui materiali da utilizzare per gli amuleti: i supporti sui quali scrivere sono pergamena nera, tessuto o corteccia; le miscele per scrivere contengono oro, cinabro oppure nero inchiostro cinese, mescolati a preziose sostanze.

IV. LO STATUS DEL CBB NELLA STORIA DELLA MEDICINA TIBETANA: UNA RICERCA IN ITINERE

Dalla lettura dei *Supplementi* (*Man ngag gi yon tan rgyud gi lhan thabs*, LhT) di Sangs rgyas rgya mtsho (1653–1705) appare chiaro

⁵⁵ CBB1, 12V/6; CBB2, 25/5: [...] *mi rtogs stong ba'i ngang nyis las || lha'i nga rgyal ma brel ba ||*.

⁵⁶ CBB2, 68/8: [...] *zla stod rgyal dang rta chen brgyad ||*; CBB2, 73/ 6–7: [...] *dus tshod gza' skar gyi gnad (rang gi bla gza' bla skar bla nyi ma dang po 'o) ||*.

⁵⁷ Tale interpretazione è sostanziata da un altro rituale descritto nel capitolo del CBB intitolato [*Il Rituale*] *dei log gnon, lingua che succhia via [l'infezione]* (*Log gnon phag mo'i ljags jibs*) su citato.

che, il CBB ricoprisse un ruolo fondamentale nelle suddetta opera di commento ai *Quattro tantra* e nel pensiero medico di Sangs rgyas rgya mtsho in generale.⁵⁸ De'u dmar bstan 'dzin phun tshogs (1672-?), altro grande medico e teorico della medicina, cita ampiamente il CBB in un capitolo dedicato ai metodi curativi da applicare in caso della nera malattia, annoverandolo, quindi, tra le fonti più autorevoli sull'argomento delle malattie contagiose.⁵⁹

Se questo è lo status del CBB a cavallo del XVII, la sua storia nei secoli precedenti è ben più frammentaria. Considerevoli sezioni del CBB sono preservate nella letteratura medica scolastica del XIV secolo quali la *Grande Misura d'oro* (*Gser bre' chen mo*, SCb) del lignaggio medico Brang ti e la raccolta *Bianca Mammella di 'Brong rtse* (*'Brong rtse be'u bum dkar*, BDM) di Lha btshun Rin chen Rgya mtsho. Nei loro scritti il CBB appare tra le opere mediche dedicate alla cura delle malattie *gnyan* e degli avvelenamenti e, cosa interessante, la storia del CBB s'intreccia a quella della farmacopea mercuriale tibetana e in particolare del sistema della *grande purificazione del mercurio* (*dnngul chu btso bkrus chen mo*) del famoso alchimista O rgyan pa Rin chen dpal (1229/30-1309).⁶⁰

Secondo gli autori tibetani, tuttavia, il CBB entrerebbe a far parte della letteratura medica tibetana nel XII secolo. Il V Dalai Lama Ngag dbang Blo bzang Rgya mtsho (1617-1682), annovera il CBB tra gli insegnamenti ricevuti, classificandolo come *tesoro settentrionale* (*byang gter*) della tradizione Rnying ma, e ne fornisce il lignaggio di trasmissione nel quale figura anche G.yu thog Yontan Mgon po.⁶¹

Al momento, non vi sono elementi sufficienti per corroborare origini tanto antiche del lignaggio medico del CBB. Sappiamo per ora che esistono considerevoli punti in comune tra il capitolo sulle

⁵⁸ LhT 184/8.

⁵⁹ Essenza del Vaso del nettare dei metodi curativi della nera malattia unione dei tre aspetti (*Dus nad nag po gsum sgril bcos thabs bdud rtsi bum pa'i snying*), in *Gso rig gces btus*, 205/14-218/3.

⁶⁰ SCb 144-178; BDM 278/20-283/24. Simioli 2016.

⁶¹ *Zab pa dang rgya che ba'i dam pa'i chos kyi thob yig gang ga'i chu rgyun*, in Tōh 5587, *Gsung 'bum | ngag dbang blo bzang rgya mtsho*, vol.1 (gsan yig ka), ff. 244r/3-244v1.

medicines mercuriali del *Tantra ultimo* dei *Quattro Tantra* ascritto a G.yu thog e la sezione dedicata alla teriaca mercuriale nel CBB.⁶²

Tuttavia, la redazione definitiva del *Tantra Ultimo* a noi pervenuta risale al XIII e le congruenze tra il CBB e il suddetto capitolo dei *Quattro Tantra* potrebbero essere frutto dell'opera di sistemizzatori più tardi.

Dal quadro sintetico delle informazioni in nostro possesso, emerge chiaro che l'analisi intertestuale ha sin qui permesso di tracciare la storia del CBB a ritroso fino ai secoli XIII e XIV e di considerarne il ruolo nel processo di codificazione delle conoscenze iatrochimiche tibetane. Lo status del CBB nei trattati canonici del XVII secolo, nello specifico, nelle opere di Sangs rgyas mtsho, fu fortemente determinata dall'importanza che il V Dalai Lama attribuì a tale testo della tradizione Rnying ma pa nella storia della medicina tibetana.

V. CONCLUSIONE

Il CBB si pone al centro di una complessa rete di connessioni storico-letterarie tra diverse tradizioni e discipline. La varietà dei temi associati all'epidemiologia mostra legami con la stigmatologia della letteratura medica canonica e con le tecniche divinatorie sviluppate nella più antica letteratura dell'*Essenza seminale* della tradizione Rnying-ma e nei testi della *Trasmissione Orale* del Bon.

Nel contesto del CBB la diagnosi è chiaramente concepita in un legame indissolubile con la divinazione, elemento molto chiaro nelle opere mediche antecedenti la compilazione dei *Quattro Tantra*, nelle quali la prognosi è definita chiaroveggenza.⁶³ Le pratiche magiche dei rituali apotropaici iscrivono il CBB nella più ampia letteratura del *Mahāyogatantra*. I contenuti del CBB riflettono, infatti, una precisa immagine del sapere medico concepito come un sistema comprensivo nel quale l'alchimia e altre arti operative assolvono un ruolo fondamentale. Esso si colloca in una fase in cui non vi era una netta distinzione tra opere mediche, grimori e opere alchemiche.

⁶² Simioli 2016, 403–409.

⁶³ Vedasi *Be'u bum nag*, 23/17–24–1: 'tsho'chi'i zhal gdam bstan pa ni || mngon shes rig pa'i gsal 'debs yin ||.

La storia del CBB s'intreccia a quella d'importanti collezioni mediche tibetane fin dal XIII secolo. Lo studio sul lignaggio intertestuale del CBB è, al momento, ancora in fase embrionale, e pertanto, non è possibile stabilire con certezza se il lignaggio medico del CBB possa risalire al XII secolo. Un'indagine approfondita potrebbe fornire importanti dati utili alla ricostruzione della storia testuale del CBB e così facendo ampliare la nostra conoscenza delle connessioni storiche tra la letteratura delle *ambrosie mediche* della tradizione Rnying-ma e la letteratura medica canonica.

Bibliografia

Fonti Primarie

Bha ro phyag rdum sogs

2006 *Bum khu tshur, Khu tshur 'bum, Be'u bum nag po*, Pe cin.

De'u dmar btan'dzin phun tshogs

1970 *Lag len gces rigs sdus pa'i sman kun bcud du sgrub pa'i las gyi cho ga kun gsal snang mdzod cas bya gzugs so in Dri med shel gong dang dri med shel phreng dang lag len gces bsdus*. Leh. 463–590 (MS BDRC W23762).⁶⁴

1993 *Gso rig gces btus rin chen phreng ba. Mtsho sgnon mi rigs dpe skrun khang*, Zi ling (MS BDRC W21588).

Dpal ldan rgyal mtshan

2005 *Brang ti lha rje'i rim brgyud kyi man ngag gser bre chen mo* (SbC), Lhasa.

G.yu thog Yon tan Mgon po

1982 *Bdud rtsi snying po yan lag bryad pa gsang ba man ngag gi rgyud (Rgyud bzhi)*, Lhasa (BDRC W1KG1315).

2009 *Bu don ma* (Bd), Pe cin.

'Jam mgon Kong sprul Blo sgros mtha' yas

2007 *Gter ston brgya rtsa'i rnam thar*, Lhasa (BDRC W1PD83972).

Lha btson Rin chen rgya mtsho

2005 *Brong tse be'u bum dkar po* (BDM), Pe cin (TBRC W1PD2).

Ngag dbang blo bzang rgya mtsho

1991/95 *Zab pa dang rgya che ba'i dam chos kyi yig gang ga'i chu rgyun in Gsung 'bum*, vol. 1 (Gsang yigka), Sikkim Research Institute of Tibetology, Ganthok (BDRC W294).

⁶⁴ La sigla BDRC classifica i manoscritti digitalizzati del Buddhist Digital Resource Center, raggiungibile al sito www.tbrc.org.

- NZB
2000 *Nyi zla kha sbyor chen mo gsang ba'i rgyud* in *Rnying ma rgyud bcu bdun* (A 'Dzom par ma), Dpal yul rdzong. (BDRC W1KG11703).
- Pha khol (Vāgbhāṭa)
2005 *Yan lag rgyad pa' snying po'i bsdus* in *Sbyor ba brgya pa dang yan lag brgyad pa'i snying po bsdus pa sogs*, Pe cin.
- Sangs rgyas Rgya mtsho sogs
2005 *Man ngag lhan thabs dang lde mig* (LhT), Pe cin.
- Slop dpon Klu sgrub
2008 *Slop dpon Klu sgrub kyi sman yig gces btus*, Pec in.
- Slop dpon pad ma 'byung gnas.
1980 'Chi med bdud rtsi bum pa (CBB1) in *Rin chen gter mdzod* vol. 46, Paro.
2006 'Chi med bdud rtsi bum pa (CBB2) in *Slop dpon pad 'byung gi sman yig gces btus*, Pe cin.
- Zhang zhung snyan rgyud las sgron me drug gi gdams pa*
in *Zhang zhung snyang rgyud kyi gsung pod* (*Sde dge par ma*), Lun grub steng [n.d.]; (BDRC W00EG1016835).

Fonti Secondarie

- Bhayro, S. e C. Rider
2017 (eds.), *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*, Leiden-Boston.
- Bühnemann, G.
2003 "Maṇḍala, Yantras and Cakra: Some Observations" in Bühnemann Gudrun (ed.), *Maṇḍalas and Yantras in the Hindu Traditions*, Leiden-Boston, 13–56.
- Crisciani, C.
1990 "History Novelty and Progress in Scholastic Medicine" in *Osiris* 6, 118–39
- de Nebesky e R. Wojkowitz
1993 *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, New Delhi.
- Garrett, F.
2009 "The Alchemy of Accomplishing Medicine (sman sgrub): Situating the Yuthok Heart Essence Ritual Tradition", *Journal of Indian Philosophy*, 37 (3), 207–230.
- Gerke, B.
2012a "Treating Essence with Essence: Re-inventing bcud len as Vitalising Dietary Supplements in Contemporary Tibetan Medicine" in *Asian Medicine: Tradition and Modernity*, 7(1), 196–224.

- 2012b “Treating the Aged and Maintaining the Health: Locating bcud len Practices in the Four Medical *Tantras*”, *Journal of International Buddhist Studies* (JIABS), 35(1-2), 329–362.
- Hillis, G.
2002 “The Khyung Texts in the Rnying ma’i Rgyud ’Bum” in H. Eimer H. and Germano D. (eds), *The Many Canons of Tibetan Buddhism. PIATS 2000: Proceedings of the Ninth Seminar of The International Association of Tibetan Studies, Leiden 2000*, Leiden-Boston-Köln, 313–32.
- Jampa Trinlé (Byams pa ’phrin las)
2000 *Gans ljongs gso rig bstan pa’i nyin byed rim byon gyi nam thar phyogs bsgrigs*, Pec in.
- Jampa Trinlé (Byams pa ’phrin las) e Bod rang skyong ljongs sman rtsis khang
2006 (eds.), *Bod lugs gso rig tshig mdzod chen mo*, Pe cin.
- Orofino, G.
1990 *Sacred Tibetan Teachings on Death and Liberation*, Bridport-Dorset.
- Sharma, P.V.
1981 Caraka-Saṃhitā (Text with English Translation) vol. 1, *Chaukhambha Orientalia*, Varanasi.
- Scheiddeger, D.
2005 “The Lamps of Leaping Over” in *Revue d’Etudes Tibétaines*, 8, 40–64.
- Simioli, C.
2016 “The “Brilliant Moon Theriac” (Zla zil dar ya kan): A Preliminary Study of Mercury Processing according to the Vase of Amrita of Immortality (’Chi med bdud rtsi bum pa) and Its Influence on Tibetan Pharmacological literature” in *Revue d’Etudes Tibétaines*, 37, December 2016, 391–419.
2019 “Knowledge, Imagery, and the Treatment of Communicable Diseases in the Vase of Amṛta of Immortality: A Preliminary Analysis of a Nyingma medical Corpus” in McGrath W. (ed.), *Knowledge and Context in Tibetan Medical Tradition* PIATS 43, Leiden, 218–60.
- Slouber, M.
2017 *Early Tantric Medicine: Snakebite, Mantras, and Healing in the Garuda Tantras*, New York-Oxford.
- Van Kooij, K. R.
1983 “Protective Covering (*Kavaca*)” in Kloppenborg (ed.), *Selected Studies on Ritual in The Indian Religions Essays to the D.J. Hoens*, Leiden, 118–129.
- Wujastik, D.
1998 *The Roots of Āyurveda: Selections from Sanskrit Medical Writings*, London.

*Mere apparenze
Che cos'è l'esistenza convenzionale
secondo Tsong kha pa*

FRANCESCO TORMEN

ABSTRACT

This contribution examines the original interpretation of Madhyamaka thinking advocated by the Dge lugs pa School of Tibetan Buddhism, and in particular by its initiator Tsong kha pa.

Contrary to what many contemporary studies on Madhyamaka suggest, I argue that in his view “conventional existence” refers neither to a linguistic nor to an epistemological limitation: the notion of conventional existence, for Tsong kha pa, targets instead the *ontological* status of phenomena. The structure of this paper reflects the dialectical nature of Dge lugs pa literature, by examining some crucial points of the Tibetan debate upon the object of negation. Particularly, the first part tackles the criticism raised by Tsong kha pa against the ‘nihilistic’ interpreters of Chandrakīrti’s view. The second part addresses Tsong kha pa’s interpretation and refutation of Madhyamaka Svātantrika perspective. The final part deals with the distinctive features of the Dge lugs pa ontological account; I present it as a sort of ‘radical’ phenomenology, where the existence of any object of experience does not transcend its mere appearing to consciousness.

I. INTRODUZIONE

Il presente contributo si propone di porre in evidenza:

1. L'impegno eminentemente ontologico dell'interpretazione del Madhyamaka avanzata da Tsong kha pa Blo bzang grags pa (1357–1419, d'ora in avanti Tsong kha pa) — e condivisa dagli autori della Scuola Dge lugs pa — che pertanto non si presta a essere letta come una filosofia del linguaggio, una critica delle facoltà conoscitive o una filosofia scettica, come sostenuto da alcuni interpreti contemporanei.¹

2. Il carattere *radicalmente* fenomenologico di tale ontologia, entro la quale l'esistenza dei fenomeni non trascende il loro mero apparire alla coscienza, escludendo pertanto ogni ipotesi intorno a una qualsivoglia realtà extra-fenomenica, conoscibile o inconoscibile.

3. L'originalità dell'apporto filosofico di Tsong kha pa alla tradizione Madhyamaka.

L'esposizione intende restituire il carattere essenzialmente dialettico della letteratura Dge lugs pa, ricostruendo alcuni snodi cruciali del dibattito tibetano sulla corretta misura dell'oggetto di negazione (*dgag bya*) (ciò di cui i fenomeni sono ritenuti essere 'vuoti'). In particolare, nella prima parte sarà presa in esame la critica mossa da Tsong kha pa agli interpreti 'nichilisti' di Candrakīrti; nella seconda sarà invece analizzata la peculiare lettura che l'autore tibetano propone della tradizione Madhyamaka Svātantrika. Nella terza e ultima parte saranno posti in evidenza, alla luce del percorso svolto, i contorni della peculiare ontologia che caratterizza il Madhyamaka di scuola Dge lugs pa. L'esito dell'indagine deporrà a favore di una lettura ontologica di questa filosofia, ma al contempo metterà in guardia da qualunque interpretazione sostanzialistica della realtà ultima: essa non è altro che il suggello del carattere meramente fenomenico di qualsiasi oggetto di esperienza.

¹ Tra gli esempi più noti cfr. Streng 1973, Gudmunsen 1977, Siderits 1988, McEvilley 2002, Huntington 2007, D'Amato *et alii* 2009 e Cowherds 2011.

II. NEGARE TROPPO — IL DIBATTITO CON GLI INTERPRETI ‘NICHILISTI’ DI CANDRAKĪRTI

Tsong kha pa assiste al fiorire in Tibet di posizioni filosofiche giudicate troppo nichilistiche,² e soprattutto delle loro nefaste conseguenze sul piano etico-religioso: la totale svalutazione ontologica della realtà convenzionale non risparmiava infatti la dimensione del sorgere-dipendente, minacciando l’infallibilità della relazione tra azioni e loro risultati, fondamento dell’etica buddhista.

Inoltre, questa stessa prospettiva, dove null’altro che la vacuità è considerato ‘reale’, esortava a pratiche di tipo quietistico, scoraggiando lo sviluppo del pensiero concettuale e avallando un generale disinteresse per la conoscenza convenzionale. Per Tsong kha pa tutto ciò non può costituire la corretta Via di mezzo: il mondo fenomenico non può essere negato, ma deve al contrario essere progressivamente trasformato dall’unione tra pratica contemplativa ed etica. La conoscenza della realtà convenzionale non deve essere svalutata, ma approfondita. La comprensione della vacuità non deve (né può) produrre una soppressione dei fenomeni, ma permettere di osservarli *come convenzionali*, colpendo in modo ‘chirurgico’ la specifica super-imposizione con cui l’ignoranza distorce il loro modo d’essere, facendoli apparire come dotati di esistenza oggettiva.³ Tali obiettivi comportano una cospicua ridefinizione della figura del praticante Mādhyamika, spontan-

² Chi siano esattamente i bersagli polemici di Tsong kha pa non è chiarissimo, in quanto l’autore non ne menziona mai i nomi, com’è prassi nella letteratura filosofica tibetana. È però certo almeno il riferimento a Dol po pa Shes rab Rgyal mtshan, sostenitore della vacuità d’altro (*gzhan stong*), alla cui confutazione sistematica l’autore dedica ampio spazio in tutti i suoi testi sulla Madhyamaka. Per un’estesa disamina del dibattito cfr. Hopkins 2008, 265–362.

³ L’espressione ‘esistenza oggettiva’ — così come altre espressioni derivate, quali ‘esistere oggettivamente’, ‘oggettivamente esistente’ etc. — verrà usata in questo contributo per riferirsi complessivamente ai modi di esistenza che, secondo Tsong kha pa e gli autori Dge lugs pa, sono confutati dall’analisi. Ecco un elenco pressoché esaustivo di tali determinazioni ontologiche: vera esistenza (*bden par grub pa*), esistenza ultima (*don dam par grub pa*), esistenza reale (*yang dag par grub pa*), esistenza intrinseca (*rang bzhin gyis grub pa*), esistenza basata sulle proprie caratteristiche (*rang gi mtshan nyid kyes grub pa*), esistenza per propria essenza (*rang gi ngo bos grub pa*), esistenza per proprio potere (*rang dbang du grub pa*), esistenza sostanziale (*rdzas su grub pa*) ed esistenza dal proprio lato (*rang gi ngos nas yod pa*).

do l'accento dalla dimensione mistico-contemplativa a quella filosofico-dialettica: la conoscenza concettuale non è più il bersaglio critico, ma lo strumento irrinunciabile della prassi filosofica. Ciò comporta anche il rispetto dei principi della logica classica nell'applicazione dell'analisi ultima e la necessità di raffinare l'arsenale dialettico ed epistemologico attraverso un impegnativo *iter* formativo, che deve mettere a confronto con le posizioni dei grandi autori della tradizione indiana. Tale svolta 'erudita', sia detto di passaggio, si rivelò determinante per il futuro assetto intellettuale, religioso e politico del Tibet.⁴

Adottando un *focus* prevalentemente epistemologico — che rispecchia una predilezione dell'autore stesso e della tradizione Dge lugs pa in generale — è possibile osservare come le divergenze filosofiche tra Tsong kha pa ed i suoi avversari 'nichilisti' nascano da una diversa tematizzazione delle fonti di conoscenza: questi ultimi si affidano interamente all'analisi ultima, screditando completamente le coscienze convenzionali. Ciò si ripercuote sul piano ontologico, entro il quale le realtà convenzionali sono deprivate di qualunque forma di esistenza. Le due fonti di conoscenza (convenzionale ed ultima) sono dunque in disaccordo: l'una è destinata a sostituire l'altra. Le realtà convenzionali esistono solo dal punto di vista dell'ignoranza e sono destinate a dissolversi senza residuo nella vacuità.⁵ L'assetto epistemologico che Tsong kha pa conferisce al suo Madhyamaka è piuttosto diverso; qui le due fonti di conoscenza, seppure inizialmente sembrano in disaccordo, sono destinate a trovare una perfetta armonia: le coscienze convenzionali attestano fenomenologicamente *che cosa* esiste; la conoscenza ultima si limita a mostrare *come esiste*, o piuttosto come *non* esiste, ciò che appare alla coscienza, correggendo la strutturale distorsione cognitiva prodotta dall'ignoranza. L'armonia tra le due forme di conoscenza si rispecchia sul piano ontologico, dove le due realtà non sono in conflitto tra loro, ma sono considerate aspetti ontologicamente inseparabili di tutto ciò che esiste: se

⁴ Per approfondire le implicazioni culturali, religiose e politiche di tale svolta 'erudita' cfr. Newland 1992, 33–36.

⁵ Per un'esposizione articolata delle conseguenze indesiderabili della posizione avversaria, nelle parole dell'autore, cfr. Tsong kha pa 2002, 127–129. Per approfondire il confronto tra la prospettiva Dge lugs pa e quella delle altre Scuole tibetane circa il rapporto tra le due verità cfr. Sonam 2003.

all'inizio sono apprese da due distinte forme di conoscenza, alla fine del cammino di realizzazione spirituale verranno colte all'unisono dalla medesima mente illuminata.⁶

Per 'salvare' le realtà convenzionali, l'autore propone una serie di distinzioni concettuali che non sono marcate nelle fonti indiane: innanzitutto, sul piano ontologico, quella tra esistenza oggettiva, che deve essere confutata, e mera esistenza (*yod pa tsam*) o esistenza convenzionale (*kun rbzob tu yod pa*), che deve invece essere conservata, in quanto attestata da fonti di conoscenza convenzionale *valide*. In corrispondenza di ciò, sul piano epistemologico, l'autore introduce la differenza tra coscienze *errate* (*log pa*) e coscienze *erronee* (*khrol ba*).⁷ Ciò permette di affermare che, sebbene i fenomeni appaiano erroneamente come oggettivamente esistenti, la loro esistenza convenzionale, fenomenica potremmo dire, può comunque essere validamente attestata. Simili sviluppi concettuali, che molto traggono da Dharmakīrti⁸ e dalla letteratura Svātantrika, permettono di implementare la coerenza del pensiero di Candrakīrti e di salvaguardare la differenza tra esistenza convenzionale e non esistenza, una differenza che, benché non venga marcata in modo preciso, è senza dubbio presente anche nell'autore indiano. D'altra parte, una tale implementazione epistemologica del Madhyamaka avvicina, almeno sul piano formale, il pensiero di Tsong kha pa a quello di Bhāvaviveka, criticato da Candrakīrti proprio per la validità riconosciuta alle coscienze convenzionali. Questo "miscuglio" di elementi Svātantrika e Prāsaṅgika si presenta agli occhi dei detrattori di Tsong kha pa come una "massa di contraddizioni".⁹ Del resto, è proprio nella tensione tra fondazione fenomenologica delle realtà convenzionali e rifiuto radicale dell'esistenza oggettiva che risiedono l'originalità e la fecondità della filosofia Dge lugs pa.

⁶ Cfr. Tsong kha pa 2002, 129–130.

⁷ Per approfondire questo punto nei testi dell'autore cfr. Tsong kha pa 2002, 174–175 e Tsong kha pa 2008a, 231–232. Su questo tema cfr. anche Lati 1986.

⁸ Per una trattazione approfondita della ricezione Dge lugs pa della tradizione epistemologica di Dignāga e Dharmakīrti cfr. Dreyfus 1996.

⁹ Stag tsang Shes rab rin chen (1405–1457), il primo autore di rilievo a sottoporre a critica il pensiero di Tsong kha pa, vi individua per l'esattezza diciotto contraddizioni, la cui origine risiederebbe nella sua "assuefazione" per l'epistemologia (cfr. Stag tsang Shes rab rin chen 2003, 553).

III. NEGARE TROPPO POCO — IL DIBATTITO CON LA SCUOLA
MADHYAMAKA SVĀTANTRIKA

Per apprezzare la specificità dell'ontologia Dge lugs pa non è possibile esimersi da un'analisi della ricostruzione che Tsong kha pa propone della filosofia Svātantrika:¹⁰ ciò permetterà di cogliere le somiglianze tra questa e il pensiero dell'autore, sul piano epistemologico-formale, ma anche di apprezzare il divario che separa le due visioni in campo ontologico, ridimensionando almeno in parte le critiche mosse a Tsong kha pa dai suoi avversari. Anche in questo caso è opportuno prendere le mosse dal diverso assetto epistemologico dei due sistemi, dal quale scaturisce la differenza tra le rispettive prospettive ontologiche. Se formalmente l'epistemologia Svātantrika si avvicina molto a quella Dge lugs pa-Prāsaṅgika¹¹ anche qui le due fonti di conoscenza sono poste in una relazione armonica, dove la conoscenza ultima non sostituisce, ma corregge la conoscenza convenzionale) una differenza sostanziale separa i due sistemi: qui *solo* le coscienze concettuali risentono dell'effetto dell'ignoranza, mentre quelle sensoriali sono considerate valide a tutti gli effetti;¹² in particolare, esse sono ritenute *non erronee* rispetto all'esistenza oggettiva.¹³ Ciò implica che all'analisi ultima sia conferita una portata epistemica di molto inferiore a quella accordata nel sistema Dge lugs pa-Prāsaṅgika, cosa che si riflette sull'ampiezza dell'oggetto di negazione che caratterizza la visione Svātantrika: non più l'esistenza oggettiva, ma solo la vera esistenza dei fenomeni, una caratterizzazione ontologica — come si vedrà tra breve — molto più superficiale. Per comprendere con esattezza la posizione di Tsong kha pa sarà dunque di vitale importanza chiarire la differenza tra queste due modalità ontologiche: esistenza oggettiva e vera esistenza, per la negazione delle quali, secondo l'autore, si distinguono tra loro le

¹⁰ Per un esame approfondito della lettura Dge lugs pa delle tesi Svātantrika cfr. Lopez 1987.

¹¹ Con questa espressione ci si riferisce alla lettura che Tsong kha pa e gli autori Dge lugs pa propongono della filosofia Madhyamaka Prāsaṅgika.

¹² Cfr. Tsong kha pa 2008a, 191–192.

¹³ Cfr. Mkhas grub Dge legs dpal bzang 1992, 145–146. Per approfondire questo punto cfr. anche Hopkins 1983, 246–247.

due correnti del Madhyamaka.¹⁴ Si è già osservato come nella prospettiva Svātantrika le apparenze fenomeniche necessitino *anche* di una componente oggettiva, che funge da base per l'opera di designazione concettuale e garantisce l'effettualità dei fenomeni.

La confutazione della vera esistenza non esclude quindi che i fenomeni trovino fondamento anche “dal proprio lato”, un fatto testimoniato, secondo la lettura Dge lugs pa del pensiero Svātantrika, dallo stesso *modus operandi* delle coscienze sensoriali.¹⁵

Come intendere allora quella vera esistenza di cui i fenomeni sono scoperti essere vuoti? Approfondendo un suggerimento di Thupten Jinpa,¹⁶ questa può essere intesa come l'*identità oggettiva* dei fenomeni, quel carattere singolare e unitario che li fa apparire come entità in qualche modo indipendenti e irriducibili alle proprie parti costitutive. Mostrando la riducibilità ontologica dell'intero alle sue parti, l'analisi ultima è in grado di confutare tale apparenza: benché i fenomeni *sembrino* dotati di un'identità propria, tale carattere è totalmente posto dalla mente. Del resto, l'azione decostruttiva dell'analisi ultima non ha il potere di confutare anche l'*esistenza oggettiva* dei fenomeni, che è invece validamente attestata dalle coscienze convenzionali. Tuttavia, come potremmo concepire questo residuo di oggettività che l'analisi non può confutare? In altre parole, come pensare la nuda esistenza di un fenomeno, deprivato di ogni identità? Nel tentativo di rispondere a questa domanda — consapevoli di forzare il linguaggio della tradizione — suggeriamo l'immagine di un *continuum* materiale, inconoscibile di per sé, che la mente concettuale, mediante il processo designazione, ‘ritaglia’ in singole unità, che sembrano poi sussistere indipendentemente l'una dall'altra, e soprattutto indipendentemente da questo stesso processo cognitivo. La prospettiva Svātantrika, dunque, sembra presupporre implicitamente una realtà extra-fenomenica, un sostrato oggettivo privo di identità singolari, ma in grado di fungere, ciò nondimeno, da base per l'attività delle coscienze, attività che si rivela appunto come l'attribuzione semi-arbitraria di identità alle diver-

¹⁴ Per uno studio sulla differenza tra le due correnti della Madhyamaka cfr. Dreyfus–Sara 2003.

¹⁵ Su questo punto è molto chiaro Hopkins 1983, 246–247.

¹⁶ Cfr. Thupten 2002, 103.

se ‘porzioni’ di questo *continuum*. In sintesi, mentre l’esistenza dei fenomeni trova così fondamento su un piano oggettivo, la loro *identità*, ovvero il loro essere questo o quel fenomeno, dotato di un carattere unitario e irriducibile alle proprie parti costitutive, è totalmente posta dalla coscienza.

Dal punto di vista Dge lugs pa-Prāsaṅgika, una tale posizione risulta inammissibile: se l’esistenza dei fenomeni avesse un fondamento oggettivo, anche la loro *identità* (il loro essere questo o quello) ne risulterebbe fondata, e dovrebbe perciò essere trovata dall’analisi,¹⁷ nel qual caso i fenomeni sarebbero non solo *oggettivamente* esistenti, ma anche *veramente* esistenti.¹⁸ Poiché l’analisi non trova nulla di tutto ciò, con l’*identità* oggettiva (vera esistenza) è confutata anche l’esistenza oggettiva. Identità ed esistenza, insomma, sono determinazioni ontologiche inseparabili: senza l’una, l’altra perde di significato. In altre parole — se ci è concesso discostarci ancora un poco dal linguaggio tradizionale — supporre nei fenomeni un’esistenza oggettiva che sfugga però del tutto alle categorie ontologiche che strutturano lo stesso orizzonte fenomenico (unità, molteplicità, intero, parte, identità, alterità, ma anche spazio, tempo, causalità, insomma: tutte le categorie che sono prese in esame e poi smantellate dall’analisi ultima) sarebbe contraddittorio: il *continuum* materiale a cui si è fatto riferimento prima, nel quale dovrebbe trovare fondamento l’esistenza oggettiva dei fenomeni, sarebbe una realtà del tutto avulsa dai fenomeni stessi, così che presupporlo o meno non farebbe alcuna differenza, in quanto non potrebbe arginare in alcun modo l’arbitrarietà della cognizione, né quindi garantire alcun margine di oggettività.

Questa stessa differenza tra le due correnti del Madhyamaka trova riscontro nel modo in cui è concepito il rapporto tra feno-

¹⁷ «We also claim to be able to force the Svātantrika Madhyamikas [into the position] of having to accept that if things existed from their own objective side, then they must also be able to withstand logical analysis (*rig pas dpyad bzod*)» (Mkhas grub Dge legs dpal bzang 1992, 177).

¹⁸ «Although the Svātantrika Madhyamikas accept that things exist from the object's own side, they do not accept that this is [what it means for something] to truly exist. The Prāsaṅgikas [on the other hand] accept that if something exists in this way, [that is, from its own side,] then it must truly exist» (Mkhas grub Dge legs dpal bzang 1992, 174).

meno designato e basi di designazione:¹⁹ mentre nel sistema Svātantrika, così come in tutte le Scuole “essenzialiste”, cioè non Madhyamaka, queste ultime devono esistere oggettivamente,²⁰ in modo da garantire effettualità al fenomeno designato, nella visione Prāsaṅgika sono altrettanto vuote di esistenza oggettiva,²¹ anzi: non è possibile comprendere la vacuità di un dato fenomeno se non realizzando quella delle sue basi di designazione.²² In altre parole, se si comprende che un certo fenomeno (come ad esempio la persona) è solo un concetto convenzionale posto dalla coscienza, ma si ritiene al contempo che tale concetto poggi su basi oggettivamente esistenti (i suoi costituenti psico-fisici), non solo non si è realizzata la vacuità di queste ultime, ma neppure quella del fenomeno designato (la persona).²³ Da questo punto emerge una tra le più significative distinzioni concettuali operate da Tsong kha pa: quella tra “designare *sulle* basi di designazione” — espressione con la quale è descritto il rapporto tra fenomeno designato e basi di designazione così come è concepito in tutte le Scuole essenzialiste e nel sistema Svātantrika — e “designare *in dipendenza* delle basi di designazione”, che indica invece il punto di vista Dge lugs pa-Prāsaṅgika.²⁴ Entro questo sistema l’analisi ultima ha proprio il compito di verificare se sia possibile rintracciare *qualcosa* del fenomeno sul versante oggettivo, cioè proprio dal lato delle sue basi di designazione, qualcosa che, insomma, non sia *meramente* posto dalla mente. In altre parole, si tratta di appurare se ciò che è fenomenologicamente attestato dalle coscienze convenzionali possa esistere in una qualunque forma oggettivamente concepibile, o se debba invece essere riconosciuto come una mera apparenza priva di alcun ancoraggio oggettivo.

¹⁹ Su questo punto si veda la chiara esposizione di Hopkins 1983, 88.

²⁰ Cfr. Tsong kha pa 2002, 281; cfr. anche Mkhas grub Dge legs dpal bzang 1992, 187, 209 e ’Jam dbyangs bsad pa Ngag dbang brtson ’grus 2003, 700–702.

²¹ «In our own system, we do not assert that the bases of imputation of imputedly existent phenomena are substantially existent» (Tsong kha pa 2002, 282).

²² «What we claim is that when it comes to ascertaining by means of a valid cognition the full-blown labeled nature [of a phenomenon], if one ascertains the essencelessness of the labeled phenomenon, one must ascertain the essencelessness of the basis of the label» (Mkhas grub Dge legs dpal bzang 1992, 210).

²³ Su questo aspetto insiste Hopkins 2003, 22.

²⁴ Sulla differenza tra queste due espressioni cfr. Hopkins 2003, 18–19.

Poiché l'esito dell'analisi è totalmente negativo, è possibile affermare che il fenomeno "non è reperibile nelle sue basi di designazione", la qual cosa equivale a dire che né il fenomeno designato, né le sue basi di designazione, esistono oggettivamente.

È possibile trovare conferma di questo fatto anche nella confutazione delle ultime due tesi del ragionamento "delle sette alternative", aggiunte da Candrakīrti alle cinque già presenti nel classico argomento nagarjuniano, le quali costituiscono, a detta degli autori Dge lugs pa, una critica mirata alla posizione Svātantrika, e proprio in merito alla possibilità di rinvenire l'esistenza oggettiva del fenomeno nelle sue basi di designazione.²⁵ L'analisi prende di mira la tesi implicitamente riduzionista sostenuta dalla Scuola Svātantrika, secondo cui il fenomeno può essere ontologicamente ridotto alle proprie parti costitutive. In altre parole, secondo questa Scuola, l'analisi ultima rivelerebbe che l'intero non è altro che la somma delle parti; e se così non sembra, è colpa dell'ignoranza.

La concezione di vera esistenza consisterebbe anzi proprio in questa attribuzione di oggettività all'intero o, per riprendere il linguaggio usato in precedenza, nel supporre erroneamente che i fenomeni possiedano un'*identità oggettiva*. Vi è dunque nella visione Svātantrika una certa disparità ontologica tra intero e parti, a vantaggio di queste ultime. L'argomento Prāsaṅgika si mostra invece molto più equanime, approfondendo e smascherando il rapporto aporetico tra intero e parti: da un lato è vero che non vi è nulla che si aggiunga a queste per formare l'intero; dall'altro quest'ultimo mostra un carattere irriducibile alla somma delle parti, e svolge anzi un ruolo fondativo proprio nel determinare lo statuto ontologico di queste ultime come parti.²⁶ Le parti non sono dunque più 'vere' dell'intero: i due si presuppongono a vicenda, in un rapporto di co-fondazione che si rivela aporetico allo sguardo dell'analisi, in quanto non può essere concepito in nessuna forma oggettivamente sostenibile. Ancora una volta, ciò implica che tanto il fenomeno designato (l'intero) quanto le sue basi di designazione (le parti) sono del tutto vuoti di esistenza oggettiva.

²⁵ Cfr. 'Jam dbyangs bsad pa Ngag dbang brtson 'grus 2003, 700.

²⁶ Cfr. Tsong kha pa 2002, 280 e 284. Sull'irriducibilità dell'intero alle parti, in particolare a proposito della persona, cfr. anche Thupten 2002, 107–122.

Altro luogo utile per apprezzare la differenza tra le due correnti del Madhyamaka — così come le legge il nostro — è costituito dagli argomenti impiegati per confutare la produzione. Di particolare rilevanza è la confutazione della produzione da altro, accettata dalla Scuola Svātantrika, ma non dalla rivale, a *livello convenzionale*.²⁷ Ciò significa che entro questo sistema, benché si rifiuti un processo di produzione veramente esistente, ne è ammesso uno che preveda cause ed effetti oggettivamente esistenti, i quali sarebbero accertati, appunto, da cognitori *convenzionali* validi.

Anche in questo caso l'indagine Prāsaṅgika conferisce ampio spazio alla confutazione mirata della posizione Svātantrika, affermando che la produzione da altro non è ammissibile *neanche convenzionalmente*. Ciò altro non significa se non che, per i Prāsaṅgika, non si danno cognitori in grado di accertare validamente l'esistenza oggettiva di cause ed effetti.

Esaminando gli argomenti impiegati in questo contesto appare chiaro come l'analisi ultima coinvolga implicitamente la struttura stessa della temporalità: l'argomentazione appare infatti tanto più convincente quanto più rigorosamente si assuma che la causa e l'effetto presi in esame siano due istanti contigui del *continuum* sostanziale di un fenomeno. I due non possono essere identici, altrimenti il fenomeno riprodurrebbe indefinitamente se stesso, senza variazioni. Ma non possono neppure essere oggettivamente altri o, se si preferisce, altri oggettivamente esistenti, poiché in questo caso dovrebbero esistere indipendentemente l'uno dall'altro e sarebbe quindi impossibile spiegare la strettissima relazione che li lega.²⁸ Ciò che risulta aporetico allo sguardo dell'analisi è proprio il *passaggio* dall'uno all'altro,²⁹ che non può essere concepito in nessuna forma oggettivamente sostenibile — identità e alterità essendo categorie contraddittorie: *tertium non datur*. Non

²⁷ Cfr. Mkhas grub Dge legs dpal bzang 1992, 153.

²⁸ Cfr. Tsong kha pa 2002, 313–314. L'argomento è presentato dagli autori Dge lugs pa successivi in forma più estesa, ma senza significative variazioni: cfr. Mkhas grub Dge legs dpal bzang 1992, 302–305 e 'Jam dbyangs bsad pa Ngag dbang brtson 'grus 2003, 833–839.

²⁹ Secondo Hopkins la difficoltà nel comprendere questo argomento risiede nel fatto che il senso comune fatica a rilevare l'incompatibilità tra questo passaggio 'sfumato' dalla causa all'effetto — che non permette di stabilire tra i due né un rapporto di identità né di alterità — e la loro esistenza oggettiva (cfr. Hopkins 1983, 172–173).

resta quindi che riconoscere che cause, effetti e lo stesso processo di produzione sono mere designazioni concettuali, cui nulla corrisponde sul versante oggettivo. Come anticipato, la posizione Svātantrika appare significativamente diversa: cause ed effetti, anche se vuoti di vera esistenza, esistono oggettivamente. In altre parole, impiegando un linguaggio che suonerà ormai familiare, benché la loro esistenza trovi fondamento sul versante oggettivo, essi sono sprovvisti di un'*identità oggettiva*: sono designati dalla mente in modo semi-arbitrario sulla base di un *continuum* oggettivo più o meno indifferenziato. 'Laggiù' senza dubbio vi è un processo di produzione che non è posto *unicamente* dalla mente; tuttavia, il modo in cui esso appare, suddiviso in cause ed effetti che si presentano come singole unità, provviste di una propria identità oggettiva, non corrisponde al suo autentico modo d'essere, come dimostrano le aporie che l'analisi incontra nel ricercare cause ed effetti così concepiti. D'altra parte — e in ciò può essere riassunta la critica Prāsaṅgika a tale posizione — come ammettere un processo di produzione che abbia luogo in un mondo oggettivo, ma che non possa essere descritto in alcuna forma oggettivamente concepibile? Ancora una volta, gli stessi, classici argomenti della tradizione Madhyamaka sono utilizzati dalle due correnti per confutare un diverso oggetto di negazione.³⁰

IV. VERSO UNA LETTURA FENOMENOLOGICA DEL MADHYAMAKA

Come rivela l'argomento basato sul sorgere-dipendente, considerato dagli autori Dge lugs pa come "il re dei ragionamenti", nonché fonte di tutti gli altri³¹, sono sempre le relazioni di dipendenza attestate (fenomenologicamente) dalle coscienze convenzionali a risultare incompatibili con l'esistenza oggettiva dei fenomeni — e che tali relazioni riguardino in particolare il rapporto tra cause ed effetti, tra intero e parti, o tra fenomeno designato e basi di designazione, non è poi così diverso.³² A prescindere da quale

³⁰ Cfr. Mkhas grub Dge legs dpal bzang 1992, 156.

³¹ In particolare, Lcang skya Rol pa'i rdo rje (1717–1786) spiega dettagliatamente come tutti gli altri argomenti impiegati dall'analisi derivino da quello basato sul sorgere dipendente (cfr. Lcang skya Rol pa'i rdo rje 1983).

³² Cfr. Tsong kha pa 2008b, 91–92.

argomento sia impiegato di volta in volta, l'analisi ultima ha sempre per oggetto le aporie strutturali che intaccano l'orizzonte fenomenico, e che sono sintetizzate nel concetto di sorgere-dipendente: se compreso fino in fondo quest'ultimo esprime dunque la consistenza *meramente fenomenica* di tutto ciò che si manifesta alla coscienza. Proprio per questa ragione il sorgere-dipendente è spesso indicato come "il significato della vacuità",³³ suggerendo che la realtà ultima non corrisponde ad un nulla assoluto, ma al fatto che la consistenza ontologica dei fenomeni non eccede il loro mero apparire alla coscienza. Del resto, quest'ultima esiste solo in relazione al suo oggetto: non è altro che l'apparire di ciò che appare, uno sfondo che non esiste se non in relazione alle figure che lo riempiono. È dunque in una direzione *radicalmente fenomenologica*, dove quel 'radicalmente' allude all'esclusione di qualunque ipotesi circa una realtà extra-fenomenica, entro la quale le apparenze fenomeniche trovino fondamento, che deve condurre il Madhyamaka di Tsong kha pa, e non certo in quella di un idealismo assoluto. Lo stesso processo di designazione operato dalla mente, così spesso evocato quando si tratta di definire la misura dell'esistenza dei fenomeni, non è in grado di sostenere l'analisi: né la coscienza designante, né l'oggetto designato esistono oggettivamente; sono anch'essi meramente designati in dipendenza l'uno dall'altro.³⁴ Appare dunque chiaro che non è possibile uscire dall'orizzonte fenomenico per individuare il fondamento (sia esso oggettivo o soggettivo) della manifestazione fenomenica.

Ciò del resto non deriva da un limite di carattere epistemologico, ma dall'approfondimento dello statuto ontologico dei fenomeni stessi: al fondamento non è possibile accedere per il semplice fatto che non c'è mai stato alcun fondamento.

³³ Cfr. Tsong kha pa 2002, 89. Tuttavia, l'equivalenza tra sorgere dipendente e vacuità rischia di essere fraintesa da chi non abbia già realizzato quest'ultima; per costoro il sorgere dipendente appare, al contrario, quale riprova dell'esistenza oggettiva dei fenomeni. Su questo tema cfr. *ivi*, 318–319, Tsong kha pa 2006, 504–505 e Lcang skya Rol pa'i rdo rje 1983, 423.

³⁴ Cfr. Jam dbyangs bsad pa Ngag dbang brtson 'grus 2003, 928. Su questo tema si esprime chiaramente Thupten Jinpa: «Object and its perception are mutually dependent. One does not exist prior to the other, nor does one enjoy greater ontological status than the other. Objects exist in relation to perceptions, while cognitions exist in relation to their objects. For Tsong kha pa, the idea of a content-free consciousness is conceptually incoherent» (Thupten 2002, 160).

Una conferma della validità della lettura proposta in questo contributo — nonché dell'originalità dell'apporto di Tsong kha pa alla tradizione Madhyamaka — la si può ritrovare nel principio che, secondo il nostro, deve orientare quella che potremmo definire come la *fondazione fenomenologica* delle realtà convenzionali; in altre parole, il criterio che permette di stabilire se un certo fenomeno esista o meno a livello convenzionale (una distinzione, questa, che come si è visto è al di fuori della portata degli interpreti 'nichilisti' di Candrakīrti, nonché, probabilmente, dello stesso autore indiano, perlomeno in una forma esplicita e rigorosa). È chiaro che nessun principio di corrispondenza tra apparenza e realtà (oggettiva) può guidare tale processo, dal momento che la 'misura' dell'esistenza di ogni cosa non eccede il suo mero apparire alla coscienza.³⁵ Nondimeno, non a tutte le apparenze può essere attribuito lo stesso valore, come appunto vorrebbero gli avversari 'nichilisti' di Tsong kha pa. Se dunque alcuni oggetti possono essere ritenuti più 'reali' di altri — l'acqua è più reale di un miraggio, ed è opportuno che un sistema filosofico includa risorse in grado di tematizzare tale differenza — ciò dipende unicamente dalla loro *consistenza fenomenologica*, e non dalla corrispondenza a una realtà oggettiva extra-fenomenica. È dunque solo su questo piano che è possibile porre la differenza tra esistenza convenzionale e non esistenza: se l'esistenza di un oggetto può essere confutata mediante un'analisi solo convenzionale (ossia fenomenologica), senza cioè scomodare l'analisi ultima, allora l'oggetto in esame è totalmente non esistente.

Se, al contrario, a un esame da parte delle coscienze convenzionali l'oggetto appare fenomenologicamente consistente, tanto che la sua *falsità* (la sua non oggettività) non può essere scoperta se non grazie all'analisi ultima, allora esso può essere detto esistere convenzionalmente.³⁶ Del resto, e in ciò l'ontologia Dge lugs pa

³⁵ Cfr. Tsong kha pa 2008b, 117–119.

³⁶ Tutto ciò è spiegato molto chiaramente da Mkhas grub Dge legs dpal bzang attraverso l'esempio di un volto e del suo riflesso nello specchio: l'irrealtà di quest'ultimo può essere compresa senza scomodare l'analisi ultima, ragion per cui esso (come volto) non esiste neanche convenzionalmente; quanto al volto 'vero', la sua mancanza di esistenza oggettiva non può essere compresa dalle coscienze convenzionali, ma solo attraverso l'analisi ultima, ragion per cui esso può essere detto esistere convenzionalmente (cfr. Mkhas grub Dge legs dpal bzang 1992, 367).

si rivela in definitiva molto più vicina a quella degli avversari ‘nichilisti’ di Tsong kha pa che a quella del sistema Svātantrika, l’acqua ‘reale’ e quella intravista in un miraggio sono perfettamente identiche quanto alla loro totale assenza di esistenza oggettiva.³⁷ L’esistenza convenzionale trova dunque fondamento in un vasto *network* fenomenologico che coinvolge molte coscienze, appartenenti a diversi soggetti o al medesimo, che possono confermarla o smentirla. Che tuttavia tale fondazione non ecceda il piano fenomenico della mera apparenza è chiarissimo in Tsong kha pa, come si evince da questo passo, con cui ci pare appropriato concludere questo contributo:

“Thus, appearances as a god, human, and so forth are posited as persons, and the objects that are appearances as forms, sounds, and so forth are posited as phenomena. Therefore, although persons and phenomena do not have even a mere particle of an inherent nature, that is to say, establishment by way of their own character, even all the dependently arisen actions, agents, and objects [...] are feasible.”³⁸

Bibliografia

Fonti Primarie

Stag tsang Shes rab rin chen

2003 *Explanation of “Freedom from Extremes through Knowing All Tenets”*: *Ocean of Eloquence*, tr. by J. Hopkins in *Maps of the Profound, Jam-yang-shay-ba’s Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality*, Ithaca, 527–694.

’Jam dbyangs bsad pa Ngag dbang brtson ’grus

2003 *Great Exposition of Tenets*, tr. by J. Hopkins in *Maps of the Profound, Jam-yang-shay-ba’s Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality*, Ithaca.

Lcang skya Rol pa’i rdo rje

1983 *Clear Exposition of the Presentations of Tenets*, tr. by J. Hopkins in *Emptiness Yoga: The Middle Way Consequence School*, Ithaca, 355–428.

Mkhas grub Dge legs dpal bzang

1992 *Great Compilation on Emptiness*, tr. by J.I. Cabezón in *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the stong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang*, Albany.

³⁷ Cfr. Tsong kha pa 2008, 229.

³⁸ Tsong kha pa 2008b, 76.

- Tsong kha pa Blo bzang grags pa
2002 *The Great Exposition on the Stages of the Path to Enlightenment*, trad. da Lamrim Chenmo Translation Committee, W.C. Cutler e G. Newland (eds.), Ithaca.
- 2006 *Ocean of Reasoning. A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakārikā*, tr. by J.L. Garfield e Geshe Ngawang Samten, New York.
- 2008 *Illumination of the Thought*, tr. from J. Hopkins in *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*, Ithaca, 181–262.
- 2008 *The Medium-Lenght Exposition on the Stages of the Path to Enlightenment*, tr. from J. Hopkins in *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*, Ithaca, 27–179.

Fonti Secondarie

- Cowherds
2017 *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, Oxford.
- D'Amato, M., J. L. Garfield e T. J. F. Tillemans
2009 (eds.), *Pointing at the Moon: Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, Oxford
- Dreyfus, G.B.J.
1996 *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretations*, Albany.
- Dreyfus, G.B.J. e L. Sara
2003 (eds.), *The Svātantrika-Prasaṅgika Distinction. What difference does a difference make?*, Boston.
- Gudmunsen, C.
1977 *Wittgenstein and Buddhism*, New York.
- Hopkins, J.
1983 *Emptiness Yoga: The Middle Way Consequence School*, Ithaca.
- 2003 *Maps of the Profound, Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality*, Ithaca.
- 2008 *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*, Ithaca.
- Huntington, C.W. Jr.
2007 "The Nature of the Mādhyamika Trick," *Journal of Indian Philosophy*, 35, 2, 103–131.
- Lati Rinbochay
1986 *Mind in Tibetan Buddhism*, Ithaca.
- Lopez, D.S. Jr.
1987 *Study of Svātantrika*, Ithaca.
- McEvilley, T.
2002 *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York.

- Newland, G.
1992 *The Two Truths*, Ithaca.
- Siderits, M.
1988 “Nāgārjuna as Anti-Realist,” *Journal of Indian Philosophy*, 16, 4, 311–325.
- Sonam Thakchoe
2003 “The Relationship between the two truths: a comparative analysis of two Tibetan Accounts,” *Contemporary Buddhism*, 4, 2, 111–126.
- Streng, F.J.
1973 “The Significance of Pratīyasamutpāda for Understanding the Relationship Between *Samvṛti* and *Paramārthasatya*,” in M. Sprung e D. Reidel (eds.), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Dordrecht, 27–39.
- Thupten Jinpa
2002 *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy. Tsong kha pa’s Quest for the Middle Way*, Abingdon.

*Il revival etnico-religioso
delle minoranze del Nepal contemporaneo*

DAVIDE TORRI

ABSTRACT

In contemporary Nepal, the so-called revival of ethnic minorities is undoubtedly one of the most relevant political dynamics unfolding in the Himalayan country. Tied to the major political events of the last decades, and especially since the first people movements of the 1990s and throughout the Maoist insurgency, issues related to indigeneity, multiculturalism, secularism and religious freedom were always included in the *janajāti ādivāsī* movement's agenda. After the transformation of the country into a republic, in 2008, the hegemony of Hinduism as a state-sponsored religion and ideology was shattered, paving the way to a deep transformation of the state along more inclusive criteria. In this context, previously marginalized or oppressed groups emerge to visibility, and negotiate space, legitimacy and status vis-à-vis the state and other groups. In this paper, the author gives an overview of processes in and around the religious field, highlighting some of the dynamics currently unfolding in Nepal.

I. INTRODUZIONE

Le campagne per uno stato secolare in Nepal sono parte integrante degli eventi che hanno caratterizzato la vita politica del paese himalayano per lo meno durante le ultime tre decadi. In questo arco di tempo, diversi accadimenti hanno prodotto mutamenti profondi negli ordinamenti politici, sociali e culturali del paese.

Una lista di questi eventi, per quanto sommaria, dovrebbe senza dubbio includere il primo *jana āndolan* (movimento popolare) del 1990: un movimento di massa per re-introdurre nel paese la vita politica parlamentare, seppur entro i margini consentiti da un sistema di monarchia costituzionale.¹ Il *jana āndolan* del 1990, soprannominato anche la “primavera di Kathmandu”, ebbe il risultato di forzare il re Birendra a porre fine al trentennale sistema denominato *pāncāyat*, ovvero una via nepalese alternativa ai sistemi politici del Ventesimo Secolo, fondata su consigli di villaggio, di distretto, provinciali, regionali e via dicendo, secondo una struttura piramidale il cui vertice era costituito da una élite di amministratori nominati dal re e dal sovrano stesso, apice e garante al tempo stesso dell'intero sistema.²

Successivamente, nel 1996, alcune fazioni di estrema sinistra, federatesi nel costituendo Partito Comunista (Maoista) del Nepal, denunciando come inefficace il sistema democratico-parlamentare scelsero la via dell'insurrezione armata, dando vita ad una campagna di guerriglia rivolta, allo stesso tempo, contro il re e contro i partiti politici tradizionali. Intento dichiarato dei *māovādī* era mettere in moto un processo di rivoluzione sociale per instaurare un regime di *nuova democrazia*³ e mettere termine alle condizioni feudali vigenti nel paese. La guerra civile imperversò fino al 2006,

¹ Sul primo *jana andolan* si vedano il volume di Raeper e Hoftun (1992), Hoftun, Raeper e Whelpton (1999).

² Il sistema *panchayat*, istituito dal sovrano, Mahendra Bir Bikram Shah Dev (1920–1972), rimase in auge dai primissimi anni Sessanta fino al 1990. Sulla storia politica del Nepal di questo periodo, si vedano, tra gli altri, Joshi e Rose 2004 [1966], Whelpton 2005, Gellner 2005, Baral 2005.

³ Il concetto di nuova democrazia fu uno dei capisaldi del pensiero maoista. Formulato inizialmente da Mao nel 1940, il concetto si riferisce ad una fase di transizione verso il socialismo caratterizzata dall'abbattimento del regime feudale o coloniale, e l'introduzione di una serie di misure atte ad accelerare il processo rivoluzionario (Mao 1967).

tra crescenti livelli di violenza diffusa e scontri armati tra le forze di sicurezza e le milizie maoiste, via via inquadrato nella creazione di un Esercito di Liberazione Popolare, con innumerevoli vittime tra la popolazione civile, sparizioni, uccisioni extra-giudiziarie e crimini di guerra commessi da ambo le parti.⁴ Nel frattempo, a corte, in una sera del giugno 2001, un alterato principe ereditario, Dipendra, sterminava pressoché interamente la famiglia reale, aprendo la strada al trono allo zio paterno, Gyanendra, e ad un tentativo di restaurazione in senso assolutistico che, da una parte, limitò grandemente le libertà civili e politiche del paese, e dall'altro portò ad un innalzamento del livello dello scontro in atto nel paese, cosa che, di fatto, determinò in ultima analisi un avvicinamento tra i partiti democratici ed i ribelli maoisti. Nella primavera del 2006, un secondo *jana āndolan* si sviluppò nel paese.

Milioni di persone scesero in strada sfidando coprifuoco e legge marziale in un ultimo, sanguinoso confronto, che terminò con la resa di Gyanendra. I leader dei partiti democratici (tra i quali, per importanza, spiccano il Nepali Congress e la UML (Unione Marxista-Leninista) posero subito in essere una tregua, poi trasformata in pace, con i ribelli maoisti, ponendo fine alla guerra civile ed avviando il processo di trasformazione del paese in una repubblica.⁵ Alle prime elezioni per la Costituente, il Partito Comunista (Maoista) del Nepal si confermò partito di maggioranza relativa del nuovo parlamento. Giochi di potere interni al parlamento e diffuse proteste popolari rallentarono a dismisura il già difficile processo costituente, e la nuova Costituzione vide la luce solo nel 2015. Uno dei maggiori ostacoli alla sua stesura fu la questione del federalismo, che rinfocolò mai sopite tensioni tra il sud del paese, il Terai, e le regioni settentrionali. I *madhesī*, come gli abitanti del Terai si definiscono,⁶ lancia-

⁴ Sul movimento maoista nepalese e sugli sviluppi della guerra civile combattuta tra il 1996 ed il 2006, si vedano Thapa 2003, Hutt 2004, Gellner 2009, Lawoti e Pahari 2010 e Lecomte-Tilouine 2013.

⁵ Einsiedel, Malone e Pradhan 2012.

⁶ Il termine *madhesī* deriva verosimilmente dalla contrazione dei termini *madhya* (centrale) e *des* (terra, paese). Storicamente, i *madhesī* si sono spesso sentiti subordinati ai *pahāriyā*, gli abitanti delle montagne, nonostante il Terai sia una zona altamente strategica per l'estensione delle zone coltivabili che garantiscono l'autosufficienza alimentare del paese e poiché vi si trovano alcuni snodi fonda-

rono campagne su campagne, spesso degenerare in sommosse dagli esiti cruenti.

Nel presente contributo intendo incentrare la mia analisi sulle dinamiche che hanno riguardato i gruppi marginali, ma meglio sarebbe dire marginalizzati, che sono stati tra i principali attori ed agenti di molte delle summenzionate fasi politiche. Con l'espressione "gruppi marginalizzati", intendo qui riferirmi alle comunità indigene nepalesi, i cosiddetti *jana jāti ādivāsī*. Come giustamente sottolineato da Harka Gurung, proprio i gruppi marginalizzati, in special modo *jana jāti ādivāsī* e *dalit* sono emersi quali soggetti attivi nel discorso politico.⁷

Per quanto le questioni legate al movimento dei *dalit* in Nepal rientrino a pieno titolo in qualsiasi trattazione relativa al coinvolgimento dei gruppi marginalizzati nella vita politica, nel contesto del presente capitolo prenderò in esame unicamente le dinamiche relative ai gruppi indigeni. Ciò per due ragioni. La prima, di natura personale, riguarda le mie ricerche, che, condotte nel paese in un arco di tempo piuttosto lungo, hanno riguardato prevalentemente alcune comunità *ādivāsī*. La seconda, di natura metodologica, vuole invece partire da una analisi del revivalismo etnico e religioso quale reazione all'induismo. Sebbene molti dei gruppi *ādivāsī* siano stati esposti ad una sorta di induizzazione, ed abbiano, vuoi per volontà dello stato, vuoi per dinamiche ad essi interne, necessariamente assorbito elementi della cultura sanscritica, essi oggi sono intenti ad una revisione critica delle loro culture, revisione volta ad evidenziarne gli aspetti meno induistici. Per quanto riguarda i *dalit*, la discussione è senza dubbio molto complessa, ma, in estrema sintesi, essi portano le loro rivendicazioni ed i loro contenuti in una battaglia che appare interna al sistema induista, che pur relegandoli ai margini li comprende.⁸

mentali per il traffico di merci da e per l'India. Sottorappresentati, ostracizzati, guardati con sospetto per la contiguità geografica e, in alcuni casi, linguistica e culturale con gli stati indiani del Bihar e dell'Uttar Pradesh, gli abitanti del Terai si sono mobilitati praticamente in massa subito dopo la fine della guerra civile. I loro movimenti, ispirati sia alla militanza maoista che all'attivismo dei movimenti etnici, in breve tempo si sono imposti nel panorama politico nazionale. Sulla *questione meridionale* nepalese si vedano, tra gli altri, Mathema 2011 e Sijapati 2013.

⁷ Gurung 2005, 5.

⁸ Per una recente introduzione alla questione *dalit* in Nepal, si vedano Devkota 2002, Gurung 2005, Lawoti and Guneratne 2010.

Seppur estranei al sistema castale, i gruppi *ādivāsī* furono nondimeno collocati, in Nepal, in posizione differente rispetto ai *dalit*, come si evince ad esempio dalla schematica suddivisione che appare già nel Codice Legale (*Muluki Ain*) del 1854,⁹ dove la popolazione del regno venne suddivisa in cinque macro-gruppi:

- a) *tāgādhārī* o *dvīja* (portatori del sacro cordone o due volte nati)
- b) *namāsinya matwālī* (bevitori di alcool non schiavizzabili)
- c) *māsinya matwālī* (bevitori di alcool schiavizzabili)
- d) *pāni nachalne choi chhito hālnu naparne* (caste impure)
- e) *pāni nachalne choi chhito hālnu parne* (caste intoccabili)

In questa suddivisione, la gran parte dei gruppi *ādivāsī* veniva ripartita tra gli insiemi b) e c).

Da un punto di vista prettamente religioso, gli *ādivāsī*, nonostante l'adozione di diversi elementi provenienti dalla cultura sanscritica o dall' induismo popolare, mostrano senza dubbio anche l'esistenza di tradizioni indigene strettamente collegate al territorio, come dimostrato anche dalla natura locale di divinità e spiriti inclusi nei loro pantheon. Diversi tra i sistemi religiosi *ādivāsī* mostrano chiaramente una preponderanza di elementi sciamanici, inclusa la presenza di specialisti religiosi che agiscono in qualità di guaritori e mediatori tra le comunità di appartenenza e le entità extra-umane locali. Nonostante la pletora di varianti locali, un certo grado di consistenza, e persino di omogeneità, caratterizza questi sistemi in termini di idee e di pratiche.¹⁰ In alcuni dei gruppi prevalentemente localizzati in aree montane, inoltre, tali elementi permangono anche laddove vi sia un forte influenza del buddhismo tibetano.¹¹ Il buddhismo stesso, inoltre, ha ricevuto un notevole impulso dalle stesse pulsioni revivalistiche in atto nel paese. Oltre alla presenza delle comunità della diaspora tibetana, troviamo infatti in Nepal anche varianti buddhistiche locali che precedono le ondate di rifugiati dalla Regione Autonoma del Tibet (T.A.R.). Tra queste, cito il caso del buddhismo newar, al quale si aggiungono poi i revival del buddhismo Theravada tra i Newar, i Tharu ed i Magar.¹²

⁹ Sul *Muluki Ain* si veda il volume, imprescindibile, di Höfer 1979.

¹⁰ Oppitz 2017.

¹¹ Ma non solo. Si veda, ad esempio, il breve saggio di Gellner 1994 su *medum* e guaritori tra i Newar della valle di Kathmandu.

¹² LeVine e Gellner 2005; Krauskopff 2009; Letizia 2014.

L'elemento religioso riveste, nel Nepal contemporaneo, un'importanza fondamentale nel revival delle identità etniche, e nel processo di rivitalizzazione delle culture indigene.¹³ Quegli stessi movimenti che minarono le fondamenta del sistema monarchico e dei suoi aspetti feudali presero di mira, infatti, le forme di potere che ricevevano il proprio principale sostegno dall'ideologia induista. Tra queste, la posizione egemonica delle caste alte di *bāhun* e *chhettrī* (rispettivamente *brāhmaṇi* e *kṣatriyāḥ*, sacerdoti e guerrieri). Il crollo della monarchia coincide anche con la messa in discussione radicale dell'induismo di stato e dei suoi apparati. In questo contesto, sfidare l'induismo è scagliarsi contro l'ingiusto ordine sociale che ha consentito alle caste alte di assicurarsi la predominanza politica ed i privilegi ad essa connessi.

Dato questo quadro di insieme, si evince facilmente il motivo per cui il movimento di revival delle minoranze etniche, mentre reclama pari opportunità ed eguale accesso a risorse e servizi per tutti i gruppi che compongono la società civile nepalese, non possa non disgiungere tali rivendicazioni da un generale riconoscimento della diversa e poliedrica composizione culturale della popolazione, ed in special modo di tutti i gruppi subalterni. Una parte significativa del movimento di revival, consiste poi proprio nel rimarcare in tutti i modi la distanza dalla cultura egemonica a tutti i livelli: dalla lingua alla religione, dall'abito alle danze popolari; ogni gruppo pare intento a recuperare, valorizzare od inventare¹⁴ quei tratti specifici di unicità che consentono a ciascuno di negoziare posizione, status e legittimità di fronte allo stato e verso le altre comunità.¹⁵

II. LE COMUNITÀ *JANAJĀTI ĀDIVĀSĪ* E LA QUESTIONE FEDERALE

In Nepal, la nozione di *indigeno* si sovrappone a quella di *ādivāsī*, un termine popolare nel sub-continente indiano sin dagli anni

¹³ A tale proposito si veda la raccolta di saggi edita da Gellner, Hausner e Letizia 2016.

¹⁴ Mi riferisco qui ad una nozione di invenzione sia in senso etimologico, dal Latino *invenio*, "scoprire, rintracciare, ritrovare, venire a conoscenza", ma anche obliquamente alla nozione di invenzione della tradizione resa celebre quanto imprescindibile nel campo delle scienze storico-sociali dall'opera di Hobsbawm e Ranger 1983.

¹⁵ Si rimanda a Shneiderman *et al.* (2016) per una bibliografia di riferimento esaustiva e aggiornata sulla letteratura riferentesi ai temi presi in esame.

Venti del Ventesimo Secolo, usato principalmente per indicare quelle comunità definite tribali dagli apparati di stato prima e dopo l'indipendenza dall'Impero Britannico. Mentre in India il termine tribale ha corso legale, non fu invece quasi mai usato in Nepal,¹⁶ dove venne anzi rigettato dai più per via dei suoi connotati peggiorativi.¹⁷ Per contro, il termine *ādivāsī*, in virtù del suo significato letterale di “abitante originale”, rimanda proprio a quel senso di collegamento essenziale ed ancestrale tra comunità e territori, tanto caro agli attivisti delle organizzazioni etniche e spesso ampiamente usato nei loro discorsi. Il legame ancestrale con un territorio viene anzi sovente reificato e concepito quale idea-chiave dell'intero discorso identitario. Come sostengono Bhattachan e Pyakuryal,¹⁸ nel contesto nepalese possiamo definire l'etnicità come quel grado variabile di identificazione con una serie di tratti simbolici che includono religione, lingua, costumi e credenze, assieme ad un senso di condivisione di vicende storiche ed una comune origine storica o mitica che sia. A questi tratti si aggiunge anche il summenzionato legame con un dato territorio, considerato ancestrale.

È difficile sottostimare la crescita dei movimenti *ādivāsī* in Nepal, il ruolo che hanno nella vita politica contemporanea e l'influenza che riescono ad ottenere nella sfera politico-sociale attraverso la galassia di fronti, associazioni ed organizzazioni ad essi legate. Se compariamo poi la situazione nepalese con quella della vicina India, notiamo che le comunità *ādivāsī* rappresentano una percentuale certo consistente, ma limitata, della popolazione totale, nella quale le cosiddette *Scheduled Tribes*¹⁹ raggiungono all'incirca l'8%. In Nepal, invece, secondo gli ultimi dati (censimento

¹⁶ Per una discussione sul concetto di tribù in Nepal in Nepal si veda Caplan (1990).

¹⁷ Toffin 2009, 40.

¹⁸ Bhattachan e Pyakuryal 1996.

¹⁹ Con questo termine vengono identificate in India le comunità *ādivāsī*. Il termine viene impiegato nella Costituzione Indiana (*The Constitution [Scheduled Tribes] Order*, 1950). Tramite questo decreto, che segue di poco quello analogo riferito alle cosiddette *Scheduled Castes*, ovvero i gruppi *dalit*, il governo indiano identificava tutti quei gruppi marginali, e marginalizzati, presenti sul territorio nazionale precedentemente definiti in vari modi. Sugli *ādivāsī* e la questione indigena in India si vedano, tra gli altri, Karlsson e Subba 2016, Rycroft e Dasgupta 2011, Shah 2010.

2011), esse costituirebbero circa il 36% della popolazione, vale a dire oltre un terzo della popolazione, dato pressoché unico nel panorama mondiale. Come giustamente ci ricorda Toffin,²⁰ l'impatto avuto dagli *ādivāsī* è visibilmente concreto in diverse aree, tra le quali una incontestabile "etnicizzazione della politica", l'incredibile successo dei Maoisti nelle elezioni del 2008, e la comparsa di diverse questioni legate alla questione indigena, come ad esempio il federalismo su base etnica, o la questione della lingua, nell'agenda politica nazionale. Vale la pena di ricordare che l'espansione dello stato nepalese avvenne attraverso territori un tempo autonomi, sui quali vivevano società senza stato che esercitavano il controllo sulle proprie terre in vario grado. A seguito della conquista militare, ondate di coloni hindu si riversarono su quei territori per tutto il Diciannovesimo ed il Ventesimo secolo, portando seco anche gli elementi di quel continuo processo di induizzazione,²¹ portato avanti anche dagli apparati statali al fine della creazione di una identità nazionale condivisa, sotto l'egida della Corona. Anche per questo, la salita alla ribalta dei movimenti indigeni può essere considerata una risposta alla marginalizzazione ed alla subordinazione che ha interessato queste comunità fino almeno agli anni Novanta. In questo senso i movimenti per la democrazia degli anni Novanta, e anche la crescita del movimento insurrezionale maoista, devono parte del loro successo alla partecipazione su vasta scala delle comunità etniche alle vicende politiche nazionali, in una misura senza precedenti.

Tra i principali organi delle comunità indigene, troviamo la *Nepāl Janajāti Mahāsaṅgh*, fondata nel 1990 nel fermento della fine dell'epoca *panchayat*, ed oggi più nota con il suo acronimo in Inglese NEFIN (*Nepal Federation of Indigenous Nationalities*).

All'avanguardia in molte delle campagne contro la discriminazione, per i diritti delle minoranze e per il miglioramento delle condizioni sociali dei gruppi svantaggiati, la NEFIN è divenuta un importante agente di cambiamento negli anni di lotta per la democrazia, specialmente in virtù della sua capacità di mobilitare diverse comunità per obiettivi comuni. Il suo successo risiede pro-

²⁰ Toffin 2009, 27.

²¹ Toffin 2009, 28.

prio nell'aver saputo catalizzare ed unificare strategicamente i gruppi *ādivāsī*, via via sempre più consapevoli della loro massa critica all'interno della società nepalese. Inizialmente fondata dai rappresentanti di circa una dozzina di associazioni etniche, la NEFIN è cresciuta nel tempo fino a rappresentare ufficialmente almeno 56 gruppi *ādivāsī*. Secondo la definizione ufficiale adottata dal governo già nel 2002 all'interno del *National Foundation for Upliftment of Aadibasi/Janjati Act, 2058* (2002), per *ādivāsī janajāti* si intendono quei gruppi che possiedono una propria lingua, riti ed usanze tradizionali, una distinta identità culturale, una struttura sociale propria ed un patrimonio storico orale o scritto.²² In pratica, ciò parrebbe tradursi in una lingua altra rispetto alla *Nepali*, in pratiche religiose e culturali differenti da quelle hindu, in strutture sociali non basate sulla teoria dei quattro *varṇa*, ovvero la distinzione in quattro classi tipica dell'induismo classico, ed in una tradizione propria scritta o orale.

Gli stessi criteri si ritrovano nelle caratteristiche individuate o proposte dalla NEFIN per definire i gruppi *ādivāsī* in quanto portatori di lingue, culture e religioni altre rispetto a quelle dei dominatori del Nepal moderno fondato dalla casa regnante di Gorkha, gli Shah. A questi criteri tuttavia segue anche un legame con un territorio cosiddetto ancestrale ovvero precedente le campagne militari dei Gorkha che portarono all'unificazione del paese nel 1768. E, inoltre, due criteri di matrice prettamente sociale: essere stati oppressi, o dominati, e avere avuto poca o nulla rappresentanza negli organi di stato. Rispetto a questi ultimi due criteri, la nozione di *ādivāsī* sembra procedere oltre, e finanche travalicare, una idea di appartenenza meramente etnica, combinandola anche con una idea di marginalità o subalternità in campo sociale, economico, politico e culturale. Come in altri contesti, in Asia e non solo, uno dei tratti caratteristici usati per definire i gruppi indigeni è che essi siano in posizione subordinata rispetto agli stati che reclamano la giurisdizione su di loro. I criteri di classificazio-

²² Il documento integrale è consultabile online su vari siti del governo nepalese, così come su quelli di diverse ONG. Ad es. <http://www.lahurnip.org/uploads/articles/national-foundation-for-upliftment-of-aadibasi-janjati-act-2058-2002.pdf>.

ne adottati dalla NEFIN, difatti, includono una distribuzione dei vari gruppi sulla base della loro collocazione “geografica” (Alta Montagna; Colline, Terai e Terai Interiore), ed una sulla loro condizione socio-economica (Avanzati, Svantaggiati, Marginalizzati, Altamente Marginalizzati e Minacciati).²³

Nel 2007, il Nepal divenne anche il primo paese in Asia Meridionale a ratificare la ILO *Convention on Indigenous and Tribal Peoples* (ILO No.169) del 1989. Il documento della Organizzazione Internazionale del Lavoro si riferisce a tutti quei gruppi definiti *tribali* le cui condizioni economiche li distinguono da altri segmenti della comunità nazionale a cui appartengono, e le cui società sono regolate in toto o parzialmente da tradizioni o costumi, leggi speciali o regolamenti loro propri; o ancora, a quei gruppi considerati indigeni in virtù di una discendenza dagli abitanti di un dato paese o regione di esso al tempo della conquista, colonizzazione o stabilimento degli attuali confini e che, in qualsivoglia forma abbiano mantenuto tratti sociali, economici, culturali e politici a loro peculiari.²⁴

Ulteriore criterio fondamentale è ritenuto quello di auto-identificazione in quanto comunità indigena o tribale. La Convenzione ILO 169 fu molto importante storicamente, in quanto per la prima volta giungevano dalla comunità internazionale riconoscimenti atti solo a preservare i popoli indigeni ed i loro valori sociali, culturali e religiosi, ma anche a coinvolgerli, a dar loro voce e controllo su progetti e piani che vedono coinvolte le loro terre, vite, e i loro diritti fondamentali. Anche se la sua ratificazione resta di estrema importanza, la sua implementazione resta di fatto ancora molto distante.

E tuttavia, il movimento *janajāti ādivāsī*, nonostante le sue mire egalarie, democratiche e inclusive, presenta anche lati più oscuri e minacciosi. Gli attivisti etnici, difatti, propongono spesso visioni altamente essenzialiste, che reificano le idee di comunità e le presentano come entità sociali immutabili, associate con un dato territorio. In senso stretto, le loro visioni sono “primordialiste”,²⁵

²³ Si veda il sito della NEFIN: <http://www.nefin.org.np/>.

²⁴ Per il testo integrale del documento, si veda: https://www.ilo.org/dyn/-normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169.

²⁵ Gellner 2008, 7.

postulando di fatto entità sociali statiche, altamente idealizzate. In questo tipo di discorsi, si privilegiano i concetti di tradizione e di purezza e si minimizzano le dinamiche di contatto e di scambio, dimenticando che il *sé*, sia esso individuale o collettivo, è sempre co-prodotto attraverso un processo di negoziazione con l'*altro*, e non in una condizione di isolamento ancestrale, come ampiamente dimostrato da Barth.²⁶ L'intero insieme di caratteristiche evidenziato dagli attivisti mostra la sua natura funzionale: in ultima analisi, l'etnicità non è inerente all'uso di un particolare linguaggio, la condivisione di un patrimonio di credenze, rituali, canti e danze, ma a quell'intero processo dinamico che a tutti questi elementi conferisce un senso ed uno scopo particolari. In virtù di questo, assume notevole pertinenza la critica rivolta da Toffin all'intero movimento revivalistico a base etnica del Nepal, in quanto foriero di pulsioni anti-democratiche, laddove per democrazia lo studioso francese intende la liberazione dell'individuo dai legami di casta, famiglia e religione e lo svincolamento da un areale geografico specifico: nel discorso degli attivisti indigeni, ci ricorda ancora Toffin, i legami primordiali sono anteposti a quelli civili, e la società viene percepita come insieme composito di gruppi prima che di individui.²⁷

Tale analisi si è rivelata giusta in special modo per quanto riguarda la questione del federalismo etnico, che ha dirottato più volte i lavori della Assemblea Costituente del Nepal verso le perniciose sabbie mobili dello stallo, rischiando di riportare i temi del dibattito dal parlamento dalla strada, con il consueto corollario di confronti violenti tra i vari gruppi. Originariamente presa in considerazione anche dai Maoisti, con la formazione di autonomi fronti di mobilitazione etnico-geografica durante gli anni della guerra civile, la questione del federalismo su base etnica²⁸ si è rivelata uno dei maggiori ostacoli del nuovo Nepal repubblicano, esacerbando le relazioni tra comunità, incentivando la polarizzazione fino all'estrema *ratio* del confronto violento. Vi sono stati momenti, in questi anni, in cui concreto è stato il rischio di una balcanizzazione del paese, data anche la presenza di diversi gruppi

²⁶ Barth 1969.

²⁷ Toffin 2009, 34.

²⁸ Hangen 2007, Mishra e Gurung 2012.

armati clandestini.²⁹ E tuttavia, il progetto di un Nepal federale risponde anche ad una visione democratica di maggior partecipazione alla cosa pubblica: la visione di un paese in cui le comunità locali gestiscono risorse sia materiali che immateriali in autonomia, senza dover subire le imposizioni di un governo centrale a lungo percepito come lontano, assente, arrogante e corrotto. Fu anche su queste aspirazioni che il movimento maoista fece leva durante gli anni della guerra civile, quando diversi fronti armati di liberazione furono organizzati proprio su base etnica (ad es. *Madheśī Mukti Morcā*, *Magarāt Mukti Morcā*, *Nevāḥ Rastrīya Mukti Morcā*, *Tāmāng Mukti Morcā*, *Tamuvān Mukti Morcā*, *Thāruvān Mukti Morcā* etc.) e concepiti quali altrettanti nuclei autonomi del nuovo stato in costruzione.³⁰ Dopo la fine del conflitto, la mancata inclusione di qualsiasi riferimento al tema del federalismo nella *Costituzione ad Interim* fu la causa di lunghi mesi di sanguinose proteste nelle zone meridionali del paese. A seguito di questi disordini, il governo *ad interim* guidato da Girija Prasad Koirala si vide costretto a scendere a patti con il movimento *madheśī* ed a siglare lo storico accordo che apriva la strada ad un emendamento *ad hoc* in cui per la prima volta si introduceva il tema del federalismo nella *Costituzione ad Interim*. L'articolo 138 (1A) stabiliva infatti che, assecondando le aspirazioni degli abitanti del Terai, dei gruppi *janajāti ādivāsī*, dei *dalit* e di altre minoranze regionali, l'Assemblea Costituente avrebbe lavorato per trasformare il paese in una repubblica democratica federale, riservando poi alla Costituente stessa il potere di definire confini e strutture delle province autonome, nonché la distribuzione di poteri e risorse all'interno delle stesse, assicurando nel contempo il pieno rispetto della sovranità, unità e integrità territoriale del Nepal.³¹

Tuttavia, le divergenze tra le principali forze politiche della prima Costituente a trazione maoista, ovvero il Partito Comunista Nepalese — Maoista (PCN-M) il Nepali Congress (NC), l'Unione

²⁹ Singh e Kukreja 2014, 172.

³⁰ Sulla questione etnica e sul rapporto con le popolazioni indigene all'interno del movimento maoista in India, Nepal e America Latina si vedano Lawoti 2010 e Pahari 2010.

³¹ Il testo integrale della Costituzione ad Interim del Nepal, frutto dell'accordo tra governo e maoisti e redatta sotto la supervisione delle Nazioni Unite nel 2007, si può reperire qui: <https://wipolex.wipo.int/fr/text/189180>.

Marxista-leninista (UML), ai quali si aggiunse in un secondo tempo il Madeshi Janadhikari Forum (MJF), non solo non fecero progredire il lavoro di stesura di una nuova costituzione, ma anzi ne decretarono il fallimento ed il successivo scioglimento nel 2012.

Una seconda Costituente, guidata dal NC, e nella quale il ruolo dei maoisti era decisamente diminuito rispetto alla prima, fu in grado di promulgare una nuova Costituzione nel settembre 2015, solo pochi mesi dopo il devastante sisma che aveva colpito Kathmandu ed i distretti limitrofi. Nella nuova Costituzione, il Nepal viene suddiviso in sette regioni federali, su base geografica.³² Già nelle settimane precedenti la promulgazione della Costituzione, la situazione nel Terai si fece via via sempre più tesa fino a degenerare nuovamente in duri scontri tra dimostranti e forze dell'ordine. Secondo i movimenti *madhesī*, infatti, la nuova suddivisione non faceva altro che frammentare il Terai in diverse zone, rendendo i suoi abitanti minoranza in pressoché ognuna di esse, e quindi di nuovo subordinati al potere centrale. Anche molte delle aspirazioni delle comunità *ādivāsī*, che sognavano un federalismo etnico, vennero disattese, essendo pressoché impossibile individuare zone etnicamente autonome se non su scala estremamente ridotta.

III. LA QUESTIONE DEL SECOLARISMO

Oltre al tema del federalismo, l'altra grande questione ampiamente dibattuta da intellettuali, politici e legislatori è stata quella del secolarismo. Chiara Letizia³³ offre un resoconto di tale dibattito, enucleandone i punti fondamentali ed offrendo nitidi esempi di tutte le sue varie sfumature. La lotta contro il regime monarchico è stata, come abbiamo visto, anche una battaglia contro l'induismo quale ideologia di stato, ed il tema del secolarismo ha fatto parte fin dal principio dei contenuti dell'intero percorso verso la democrazia. Il Nepal fu proclamato "secolare" (*dharma nirapekṣa*) il 18 maggio 2006,³⁴ ovvero poco dopo la fine del secondo *jana*

³² Secondo quanto sancito dall'Articolo 56, Comma 3 della *Costituzione* 2015. I singoli distretti afferenti a ciascuno stato sono poi specificati in una appendice, denominata *Prospecto* num. 4, 240-242.

³³ Letizia 2016.

³⁴ Letizia 2016, 35.

āndolan che spinse il sovrano a capitolare e a rimettere il potere nelle mani del parlamento, preparando la strada agli accordi di pace coi Maoisti e alla fine stessa della Monarchia. Formalmente introdotta nell'articolo 4 della *Costituzione ad interim* del 2007, la laicità dello stato fu ribadita nel maggio 2008 quando l'Assemblea Costituente, all'epoca dominata dai Maoisti, definì il Nepal come *dharma nirapekṣa rājya*, ovvero uno "stato autonomo dalla religione".³⁵ Questo fu il risultato di una serie di campagne parallele eppure convergenti, che includevano la lotta per la democrazia, le campagne per i diritti delle minoranze indigene e quelle per le libertà religiose, le battaglie anche cruente per il socialismo e contro la Monarchia. Gruppi diversi, per scopi differenti, avevano identificato l'ideologia induista come uno dei pilastri fondamentali del regime monarchico e delle sue strutture di potere. Più specificatamente, diverse componenti sociali lottavano contro uno stato percepito come essenzialmente hindu. Nei discorsi degli attivisti, quale che fosse la loro matrice, essi lottavano, tra le altre cose, per il secolarismo, ma ciò che intendevano con questo termine si può forse riassumere con l'espressione *contro lo stato hindu*.

Le campagne per il secolarismo erano apparse nella sfera pubblica sin dal 1990, tramite i movimenti congiunti dei monaci Theravada e di attivisti *janajāti ādivāsī*, con lo scopo dichiarato non di bandire la religione, ma di ottenere pari dignità e legittimità per tutte le fedi.³⁶ Fin dal suo primo apparire, la questione del secolarismo mostrò di essere trasversale, interessando, e mobilitando diversi segmenti della società che erano, o si sentivano, marginali alla macchina statale dominata dalle caste alte. Dato che l'induismo forniva allo stato la sua principale ideologia, e quindi conferiva maggior prestigio ad alcuni gruppi sociali rispetto ad altri, il secolarismo divenne il vessillo ideale sotto cui lottare per il riconoscimento di uno stato laico, multi-etnico e plurireligioso.³⁷ Per questo, l'elemento religioso divenne componente fondamentale di una serie di lotte e campagne di rivendicazione, in special modo tra i gruppi *ādivāsī*. Ad esempio tra gli

³⁵ Letizia 2016, 36.

³⁶ Letizia 2016, 42.

³⁷ Letizia 2016, 43.

Hyolmo, dei quali mi sono occupato a lungo, il buddhismo è venuto a costituire la pietra di volta dell'intera costruzione identitaria e della sua rappresentazione nella sfera pubblica. Come per altri gruppi, l'identità religiosa costituisce un elemento primario di differenziazione e specificità. In quanto tale, assurge ad un ruolo prominente in ogni evento dal carattere pubblico e collettivo, dalle manifestazioni politiche ai rituali religiosi in senso stretto. Dico in senso stretto poiché le due dimensioni, politica e rituale, si vengono a sovrapporre, e in un certo qual senso l'etnicità stessa e le sue espressioni o rappresentazioni possono essere definite *in quanto* rituale.³⁸

Di fatto, nel Nepal odierno, i confini tra manifestazione politica, festival etnico e rituale religioso appaiono estremamente labili, e si potrebbe tranquillamente affermare che un qualsiasi evento pubblico riassuma queste tre dimensioni in un unico insieme. Ricordo, ad esempio, la mia sorpresa quando, in un giorno del 2008, vidi una delle mie prime manifestazioni per la laicità dello stato. File e file di dimostranti, appartenenti a diverse comunità indigene, marciavano verso il parlamento sotto l'egida della NEFIN. Ogni segmento del corteo era preceduto dagli attivisti, i leader o le figure religiose di ciascuna comunità. Mi colpirono in particolare le file e file di sciamani che percuotevano i loro tamburi danzando, a sottolineare le varie specificità del movimento indigeno, e la varietà delle loro culture, di cui l'elemento religioso costituiva espressione fondamentale.

Era altresì evidente che il movimento non era organizzato secondo un criterio religioso: il corteo non si svolgeva per segmenti religiosi, non era diviso in buddhisti, animisti, cristiani o musulmani, ma procedeva per comunità.

Sarebbe molto difficile sottostimare il ruolo della religione nel processo di rivendicazione dell'identità etnica. In questo senso, potrei dire che la costruzione dello Hyolmo Gompa nel sobborgo di Tinchuli, alla periferia della Valle di Kathmandu, ha rispecchiato il nascere e l'affermarsi della stessa identità degli Hyolmo.³⁹

Dopo tutto, il Gompa ha permesso loro di ritrovare uno spazio di legittimità nel panorama urbano, dal quale articolare, asserire,

³⁸ Si vedano Shneiderman 2015, Holmberg 2016, Wettstein 2016.

³⁹ Torri 2014, 2017.

esprimere e mostrare la loro specificità in quanto gruppo, qui inteso nel senso di *communitas*⁴⁰ in relazione dialettica con le altre componenti della società civile nepalese. Uno spazio fisico, ma anche proiezione ipostatica di uno spazio interiore, in cui rendere l'identità visibile, concreta e soprattutto leggibile, sia verso l'interno che verso l'esterno.

Un caso interessante, sempre tra gli Hyolmo, è costituito dalla nascita della *Nepal Hyolmo Bön Preservation Community* (*Nepāl Hyolmo Pehn Sanskriti Saṅrakṣan Samudāya*), fondata di recente da un gruppo di sciamani Hyolmo in un tentativo di rivendicare uno spazio ed un ruolo anche per questa componente della cultura Hyolmo. Lo sciamanismo Hyolmo si trova infatti in una posizione minoritaria, subalterna al buddhismo, e finanche, in alcune occasioni apertamente osteggiata. Per rispondere a questo stato di cose, diversi *boṃbo* hanno cominciato a collaborare e a confrontarsi, e persino a rivedere alcuni tratti delle loro pratiche, come ad esempio il sacrificio di animali,⁴¹ che li rendevano particolarmente invisibili ai buddhisti. Le dinamiche, ancora in corso, vedono non solo la trasformazione dello sciamanismo hyolmo verso maggiori forme di compatibilità con il buddhismo,⁴² ma anche la sua formalizzazione (la creazione di un canone standardizzato di pratiche, canti, etc.) e la sua territorializzazione: da alcuni anni, infatti, la comunità dei seguaci dello sciamanismo Hyolmo si è dotata di una sede fisica, e di un santuario ove eseguire i propri rituali, i quali per ovvie ragioni non erano consentiti entro i confini dello Hyolmo Gompa.

La crescita e il diffondersi di luoghi di culto e ritrovo collegati alle diverse tradizioni religiose delle minoranze costituisce difatti un aspetto importante per analizzare e comprendere il movimento *ādivāsī*.

⁴⁰ Turner 1969.

⁴¹ Torri 2016.

⁴² Oltre alla messa al bando dei sacrifici animali, i leader della comunità sciamanica hyolmo sono entrati in contatto con gli apparati del bön tibetano per ottenere da essi una sorta di riconoscimento di legittimità ufficiale. Va ricordato qui che, sebbene continuino ad esistere certe resistenze verso il bön, specialmente da parte di alcune scuole, esso è stato ufficialmente riconosciuto dal Dalai Lama come parte fondamentale della cultura e della identità tibetana. Si vedano Kvaerne e Thargyal 1993 e Norbu 1995.

Lo stesso vale per il moltiplicarsi dei festival etnico-religiosi che, come ci ricorda David Holmberg, costituiscono “attività produttiva” *primaria* direttamente in relazione con il formarsi di una identità etnica da un lato, e le istanze di riconoscimento avanzate dai singoli gruppi.⁴³ Proprio come nel caso della costruzione di nuovi luoghi di culto, vere e proprie epitomi del cristallizzarsi di una identità, o meglio, del suo affacciarsi alla vita pubblica per ottenerne un riconoscimento, il numero crescente di eventi religiosi, festival etnici, pellegrinaggi e via dicendo è paradossalmente espressione proprio di quello stato secolare che mira ad ottenere eguali diritti ed eguale trattamento per tutte le comunità, quale che sia la loro appartenenza religiosa. La natura di questo paradosso risiede nel fatto che proprio nel moltiplicarsi degli eventi religiosi di varia matrice si trova la prova della natura non-religiosa, e soprattutto non-hindu, dello stato. E proprio come lo spazio viene arricchito da nuovi, o rinnovati, luoghi sacri, così il calendario delle festività nazionali nepalesi, infatti, ha incorporato di recente un numero consistente di eventi e ricorrenze non legati alle festività normalmente associate all’ induismo.

Sembrirebbe che la de-induizzazione degli apparati statali nepalesi richieda e si eserciti attraverso molteplici dimensioni contemporaneamente: uno spazio politico a ciò deputato (il Parlamento, la Costituzione), un proliferare di luoghi dedicati (nuovi spazi collettivi, templi, santuari), un revival di tradizioni popolari (costumi, danze, canti) e una serie di date (nuove festività incluse nel calendario nazionale).

Un tema comune che riappare costantemente in tutte queste espressioni di revivalismo etnico-religioso, e che ritroviamo invero anche tra quei nuovi movimenti religiosi che nascono ai margini del neo-induismo, è l’invocare l’idea di una connessione profonda in grado di collegare il turbolento presente ed il suo carico di cambiamenti, con un passato idealizzato e distante. Nell’idea stessa di tradizione, il revival si immagina come un percorso di restaurazione e di connessione con il *tempo che fu* quale fonte inesauribile di legittimità. Per questo ogni revival trasforma il passato e lo idealizza, rendendolo *desideratum*, modello intangibile, ed a-storico, al quale tendere. Questa dialettica del tempo presente e di

⁴³ Holmberg 2016, 302.

quello trascorso, contiene e maschera in realtà il dramma del divenire storico, concepito come cambiamento, corruzione e perdita, di solito associati al presente, contrapposto agli ideali di stabilità, autenticità e purezza, sovente attribuiti al passato. Eppure, proprio mentre proclama la sua adesione al passato e ai suoi modelli, qualsiasi movimento revivalistico costituisce in realtà un processo di innovazione e riforma.

Nel quadro nepalese odierno, il passato intermedio, intrinsecamente corrotto, dal quale tutti — tranne, beninteso, i movimenti monarchici e la destra tradizionalista hindu — sembrano voler prendere le distanze, è costituito dal periodo monarchico. Nella *vulgata* dei movimenti, la storia della monarchia equivale e consiste nello sforzo per omogeneizzare la società nepalese secondo le necessità della Casa Reale, e gli sforzi per modernizzare il paese diventano altrettanti pretesti per creare una identità nazionale tramite un processo di imposizione della lingua Nepalese e della religione hindu, a spese degli idiomi e delle culture locali. Proprio come i piccoli regni e i potentati delle colline himalayane erano stati conquistati ed annessi tramite le armate del re di Gorkha nella seconda metà del Diciottesimo secolo.

IV. CONCLUSIONI

Nel contesto della situazione del Nepal odierno, dove il panorama sociale e politico appare frammentato e caratterizzato da una estrema volatilità, religione, idioma e territorio sono costantemente evocati per supportare rivendicazioni di specificità, al fine di negoziare riconoscimento, status e legittimità, nonché agibilità nell'agone politico, dei singoli gruppi. Le due dimensioni, interconnesse, di secolarismo e federalismo costituiscono probabilmente i principali ambiti del dibattito, e le campagne pro o contro appaiono inevitabilmente legate alla varietà e alla ricchezza di religioni, lingue e culture. Con il presente contributo ho voluto rendere conto, seppur brevemente, di alcuni aspetti legati al ruolo e all'importanza dei gruppi marginalizzati, in special modo degli *ādivāsī*, per la vita politica del Nepal per lo meno negli ultimi trenta anni. Per far ciò ho voluto altresì incentrare gran parte della discussione su alcune delle dinamiche religiose in atto nel paese.

Il revival etnico-religioso delle comunità indigene si fonda su un collettivo richiamo a una serie di identità specifiche e distinte, fon-

date sul possesso di una lingua e di una cultura altra rispetto a quella dominante, su una religione diversa dall'induismo, e su una relazione storico-mitica con una data porzione del territorio geografico nepalese. L'atteggiamento di rivalsa di questi gruppi nei confronti dell'induismo avviene nel nome di una avversione, resistenza e reazione ad un presupposto induismo di stato, e si fonda su un processo di decostruzione di quello stesso processo che portò alla formazione del moderno Nepal, coincidente con la storia della dinastia Shah, sovrani di Gorkha prima e dell'intero paese poi.

Il moderno stato nepalese, nella forma specifica della Monarchia di stampo induista, realizzò l'inclusione dei gruppi indigeni all'intero della nuova compagine sociale a prezzo delle loro specificità, inglobandoli in un sistema orientato secondo i dettami, ed i valori, proprio delle caste alte induiste. In un certo qual modo, la Monarchia induista può essere intesa come una sorta di teocrazia, in quanto il sovrano viene ritenuto investito dei poteri divini derivanti da una più o meno letterale assimilazione della sua figura alle qualità del dio Vishnu,⁴⁴ ed a tal proposito si ricorda che il Nepal resta, nelle intenzioni dei suoi monarchi quanto in quelle delle organizzazioni di estrema destra legate allo sciovinismo hindu, *asal Hindūstān*, "la vera terra degli hindu".

Proprio per questo, il revival dei gruppi marginalizzati può essere spiegato come un movimento per districarsi dal progetto di stato nato con la Monarchia, fondato sulla cultura induista quale *medium* per l'inclusione, e sulla predominanza della lingua Nepalese quale *lingua franca* e strumento per la modernizzazione.

I lunghi periodi di *impasse* che hanno caratterizzato il processo di stesura della Costituzione (2008–2015), possono essere spiegati anche come altrettanti momenti di trattativa per abolire i privilegi garantiti dal precedente sistema, contrapposti agli sforzi fatti per resistere al cambiamento. In aggiunta, ovviamente, alle significative dinamiche di competizione tra i vari partiti, alle pressioni esercitate dai vari gruppi di potere, e persino alle inevitabili pressioni internazionali di paesi terzi.

Da un punto di vista prettamente religioso, si possono identificare alcune tendenze di carattere generale. La prima è certamen-

⁴⁴ Per una discussione sul tema della regalità divina in Nepal, in particolare per quel che riguarda l'ultimo sovrano, si veda Mocko 2016.

te un movimento verso l'omogeneizzazione e la standardizzazione di una serie di pratiche in precedenza eterogenee. La formazione delle associazioni su base etnica è stata un tema ricorrente nella vita politica contemporanea del Nepal, e quelle associazioni hanno lavorato alacremente in direzione di una codificazione delle varie identità etniche, tramite operazioni di selezione e raffinazione di elementi culturali al fine di produrre una immagine coerente ed essenziale di quelli che, di ogni gruppo, paiono essere i tratti fondamentali, rendendo una data cultura facilmente identificabile, altamente fruibile, e immediatamente leggibile per il consumo sia interno che esterno. Uso qui il concetto di leggibilità nel senso datogli da James C. Scott, ovvero parte di quel processo per rendere la società immediatamente comprensibile.⁴⁵ Attività primariamente statale secondo Scott, in Nepal tale strategia è stata tuttavia adottata, forse inconsciamente, anche dagli stessi attivisti etnici, intenti a produrre immagini coerenti e leggibili dei loro stessi gruppi di appartenenza, per renderli riconoscibili sia dallo stato che dagli altri gruppi, ma anche ed allo stesso tempo per farli interiorizzare ed incorporare dai membri stessi della loro comunità. I festival etnico-religiosi divengono così eventi fondamentali per mostrarsi e dimostrarsi, eventi dove persino i membri stessi del gruppo divengono spettatori della loro cultura, come giustamente ha rimarcato David Holmberg in un suo recente saggio sulle celebrazioni del nuovo anno degli *ādivāsī* Tamang.⁴⁶

Una seconda tendenza di carattere generale è il passaggio da un sistema prevalentemente orale ad uno più incentrato sulla tradizione scritta. Mentre diverse espressioni religiose indigene si basavano sul ruolo di sciamani o bardi per la trasmissione dei loro repertori di conoscenze locali, mitologie, genealogie e testi sacri, la crescita della alfabetizzazione e la necessità di standardizzazione hanno creato lo spazio per una produzione direi quasi di massa di pamphlet, dizionari, e letterature nelle varie lingue, spesso accompagnate da traduzioni in Nepali ed Inglese. Anche tra i gruppi indigeni di matrice tibetana (come gli Sherpa, Hyolmo e Tamang), la dimensione testuale del buddhismo a

⁴⁵ Scott 1998, 2.

⁴⁶ Holmberg 2016, 317.

livello di villaggio rimaneva appannaggio di pochi, data la presenza, alquanto sporadica, di solamente alcuni lama istruiti in mezzo ad una popolazione sostanzialmente incapace di leggere e di scrivere in tibetano. Adesso, diversi membri dei suddetti gruppi, e in special modo delle giovani generazioni, sono in grado di parlare in Nepalese, di guardare film in Hindi, di conversare in Inglese, e di seguire le preghiere dei monaci in Tibetano classico.

Nonostante o a causa del processo di standardizzazione, diversi rituali manifestano i segni di sostanziali modifiche, sia nel senso di una generale semplificazione per alcuni, quanto in quello di una aumentata complessità per altri. Secondo quanto ho potuto osservare, ad esempio, in alcuni casi si riscontra una notevole semplificazione dei rituali sciamanici condotti a scopo terapeutico traslati dal contesto rurale a quello urbano. Mentre nei villaggi persistono procedure che vedono i riti protrarsi durante l'intera notte, con diversi moduli, scanditi dal costante rullare del tamburo, e culminanti del sacrificio di un animale, diversi specialisti religiosi operanti in contesti urbani hanno sensibilmente accorciato la durata del rito, spesso spostandone l'esecuzione alle ore diurne, o ancora indossano solo alcuni elementi del costume sciamanico, di fronte ad altari temporanei visibilmente meno elaborati. Per contro, qualora gli stessi specialisti si trovino a dover eseguire riti di carattere collettivo, nel contesto di festival etnici o di pellegrinaggi, il coefficiente di attenzione prestato ai seppur minimi dettagli è incrementato, in virtù di una adesione ai canoni formali sanciti dalla "tradizione" e ai modelli ideali dei "tempi antichi". Notevoli casi di semplificazione si hanno anche nel caso di adesione ai nuovi movimenti religiosi, sempre più diffusi tra le classi medie urbane, nei quali il richiamo a precetti più o meno universali, o universalistici, chiama a pratiche individuali sempre meno legate a quegli aspetti di devozione popolare che vedono nel tempio, nella famiglia o nel clan un focus rituale imprescindibile.

Un ultimo punto degno di nota riguarda gli spazi rituali. Le religioni indigene dei gruppi marginalizzati del Nepal, in special modo quelli che fanno riferimento a specialisti religiosi di tipo sciamanico, erano in prevalenza caratterizzati dall'assenza di luoghi di culto permanenti, eccezion fatta per punti specifici del paesaggio naturale rivestiti di una particolare valenza, o gli angoli delle case ove lo sciamano tiene il tamburo e altri oggetti della sua

professione. Nuove tendenze, e nuovi contesti, sembrano favorire una generale tendenza alla localizzazione, con luoghi di culto resi invece permanenti, come nel caso del tempio di Hattiban della comunità Kiranti a Kathmandu,⁴⁷ o nella sede della summenzionata associazione Hyolmo Bön, o ancora nel proliferare di studi privati dove sciamani, guaritori ed astrologi ricevono quotidianamente i loro clienti.

Bibliografia

- Baral, L. R.
2012 *Nepal-Nation-State in the Wilderness: Managing state, democracy and geopolitics*, New Delhi.
- Bhattachan, K. B., e K. N. Pyakuryal
1996 “The issue of national integration in Nepal: An ethno-regional approach”, *Occasional papers in Sociology and Anthropology*, 5, 17–38.
- Caplan, L.
1990 “Tribes in the ethnography of Nepal: some comments on a debate”, *Contribution to Nepalese Studies*, 17, 2, 129–145.
- Constitution of Nepal*
2015 Kathmandu.
- Devkota, P. M.
2002 (ed.), *Dalits of Nepal: Issues and Challenges*, Lalitpur.
- Einsiedel, S. von, Malone, D. M., and Pradhan, S.
2012 (eds.), *Nepal in Transition: from people's war to fragile peace*, Cambridge.
- Gaenszle, M.
2016 “Redefining Kiranti Religion in Contemporary Nepal” in Gellner, D., Hausner, S. and Letizia, C. (eds.), *Religion, Secularism and Ethnicity in Contemporary Nepal*, New Delhi, 326–352.
- Gellner, D. N.
1994 “Priests, healers, mediums and witches: the context of possession in the Kathmandu Valley, Nepal”, *Man* (New Series), 29, 1, 27–48.
2005 “Ethnic Rights and Politics in Nepal”, *Himalayan Journal of Sociology and Anthropology*, 2, 1–17.
2008 “Ethnicity and Nationalism in the World's only Hindu State” in Gellner, D., Pfaff-Czarnecka, J. and Whelpton, J. (eds.), *Nationalism and ethnicity in Nepal*, Kathmandu, 3–31.
2009 (ed.), *Ethnic Activism and Civil Society in South Asia*, New Delhi.

⁴⁷ Gaenszle 2016.

- Gurung, H.
2005 "The Dalit Context", *Occasional Papers in Sociology and Anthropology*, 9, 1–21.
- Hangen, S.
2007 Creating a "New Nepal", *The ethnic dimension*, Washington.
- Hobsbawm, E. J., e T. O. Ranger
1983 *The Invention of tradition*, Cambridge.
- Höfer, A.
1979 *The Caste Hierarchy and the State in Nepal. A Study of the Muluki Ain of 1854*, Innsbruck.
- Hoftun, M., W. Raepet e J. Whelpton
1999 *People, Politics and Ideology: Democracy and social change in Nepal*, Kathmandu.
- Holmberg, D. H.
2016 "Tamang Lhochhar and the New Nepal" in Gellner, D., Hausner, S. and Letizia, C. (eds.), *Religion, Secularism and Ethnicity in Contemporary Nepal*, New Delhi, 302–325.
- Hutt, M.
2004 (ed.), *Himalayan People's War: Nepal's Maoist rebellion*, Indiana University Press.
- Interim Constitution of Nepal*
2007 Kathmandu.
- ILO convention 169*
1989 Geneva.
- Joshi, B. L., e L. E. Rose
1966 *Democratic innovations in Nepal: A case study of political acculturation*, Berkeley.
- Karlsson, B. T. e T. S. Subba
2016 (eds.), *Indigeneity in India*, London.
- Krauskopff, G.
2009 (ed.), *Les Faiseurs d'histoires: politique de l'origine et écrits sur le passé*, Nanterre.
- Lawoti, M.
2010 "Ethnic Dimension of the Maoist Insurgencies: Indigenous Groups' Participation and insurgency trajectories in Nepal, Peru, India" in Lawoti, M. and Pahari, A. K. (eds.), *The Maoist insurgency in Nepal: Revolution in the twenty-first century*, London.

- Lawoti, M. e A. Guneratne
2010 *Ethnicity, Inequality and Politics in Nepal*, Kathmandu.
- Lawoti, M., e A. K. Pahari
2010 (eds.), *The Maoist Insurgency In Nepal: Revolution in the Twenty-First Century*, London.
- Lecomte-Tilouine, M.
2013 (ed.), *Revolution in Nepal: an Anthropological and Historical Approach to the People's War*, New Delhi.
- LeVine, S., e D. N. Gellner
2005 *Rebuilding Buddhism: the Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal*, Cambridge.
- Letizia, C.
2014 "Buddhist Activism, New Sanghas, and the Politics of Belonging among Some Tharu and Magar Communities of Southern Nepal" in Pfaff-Czarnecka, J. and Toffin, G. (eds.), *Facing Globalization in the Himalayas: Belonging and the Politics of the Self*, New Delhi, 286–322.
2016 "Ideas of Secularism in Contemporary Nepal" in Gellner, D., Hausner, S. and Letizia, C. (eds.), *Religion, Secularism and Ethnicity in Contemporary Nepal*, New Delhi, 35–76.
- Mathema, K. B.
2011 *Madheshi Uprising: The resurgence of ethnicity*, Kathmandu.
- Mishra, C. e O. Gurung
2012 (eds.), *Ethnicity and Federalisation in Nepal*, Kathmandu.
- Mocko, A. T.
2016 *Demoting Vishnu: Ritual, Politics, and the Unraveling of Nepal's Hindu Monarchy*. New York.
- National Foundation for Development of Indigenous Nationalities (NFDIN) Act*
2002 Kathmandu.
- Oppitz, M.
2017 "Analogies, Variation, Chance: Comparing Local Shamanisms", *Shaman*, 24, 1 & 2, 61–91.
- Pahari, A. K.
2010 "Unequal Rebellions: The Continuum of 'People's War' in Nepal and India" in Lawoti, M. and Pahari, A. K. (eds.) *The Maoist Insurgency in Nepal: Revolution in the Twenty-First century*, London.
- Raeper, W. e M. Hoftun
1992 *Spring Awakening: An Account of the 1990 Revolution in Nepal*, New Delhi.
- Rycroft, D. J. e S. Dasgupta
2011 (eds.), *The Politics of Belonging in India: Becoming Ādivāsī*, Routledge.

- Scott, J. C.
1998 *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven.
- Shah, A.
2010 *In the Shadows of the State: Indigenous Politics, Environmentalism, and Insurgency in Jharkhand, India*, Durham.
- Shneiderman, S.
2015 *Rituals of Ethnicity: Thangmi Identities between Nepal and India*, Philadelphia.
- Shneiderman, S., L. Wagner, J. Rinck, A. L. Johnson e A. Lord
2016 "Nepal's Ongoing Political Transformation: A review of post-2006 literature on conflict, the state, identities, and environments," *Modern Asia Studies*, 50, 6, 2041–2114.
- Sijapati, B.
2013 "In Pursuit of Recognition: Regionalism, Madhesi identity and the Madesh Andolan" in M. Lawoti and S. Hangan (eds.), *Nationalism and Ethnic Conflict in Nepal: Identities and Mobilization After 1990*, London, 145–172.
- Singh, M. P. e V. Kukreja
2014 *Federalism in South Asia*, New Delhi.
- Study of the Problem of Discriminations against Indigenous Populations. Final Report Submitted by Special Rapporteur, Mr. José Martínez Cobo*
1982 Geneva.
- Thapa, D.
2003 (ed.), *Understanding the Maoist Movement of Nepal*, Kathmandu.
- The Constitution of India*
2012 [1950] Lucknow.
- Toffin, G.
2009 "The Janajāti/Ādivāsī Movement in Nepal: Myths and Realities of Indigeneity", *Sociological Bulletin*, 58, 1, 25–42.
- Torri, D.
2014 *Il Lama e il Bombo: sciamanismo e Buddismo tra gli Hyolmo del Nepal* (Serie Sapienza Sciamanica Vol. 2), Roma.
2016 "To Kill or Not to Kill. Helambu Valley as a No Kill Zone, the Issue of Blood Sacrifice and the Transformation of Ritual Patterns in Hyolmo Shamanism", *European Bulletin of Himalayan Research* 47, 15–39.
2017 "Caring for Ancestral Heritage away from Home: The Hyolmo Ādivāsī (indigenous people) of Helambu in Kathmandu", *Material Religion*, 13, 3, 385–386.

- Wettstein, M.
2016 "How Ethnic Identity Becomes Real: The Enactment of Identity Roles and the Material Manifestation of Shifting Identities among the Nagas," *Asian Ethnicity*, 17, 3, 384–399.
- Whelpton, J.
2005 *A History of Nepal*, Cambridge.
- Zedong, M.
1967 *On New Democracy*, Beijing.

*On Reconciling Buddhism and Violence:
The Tibetan Army of the Dga' ldan pho brang
during the Tibet-Ladakh Conflict (1679–1683)**

FEDERICA VENTURI

ABSTRACT

By observing the relationship between the Fifth Dalai Lama (1617–1682) and Dga' ldan tshe dbang dpal bzang po (d.1687), the general of the troops of the Dga' ldan pho brang that waged war against the kingdom of Ladakh between 1679 and 1684, this study examines the lead to this conflict, with a particular focus on the theoretical and practical devices used to justify the use of violence, antithetical to Buddhist principles, for political reasons.

At the core of this study is a set of well-known notions that have proved resilient throughout the years. Namely, these are the beliefs that Buddhism is a religion utterly devoted to the ideals of peace and nonviolence, and that Tibetans, as Buddhists, represent and have represented enviable paradigms of dedication to the

* The research leading to these results has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement 677952 "TibArmy"). The content only reflects the author's view and the ERC is not responsible for any use that may be made of the information it contains.

cause of non-belligerence in the present as well as in the past.¹ To a certain extent, these perceptions are nurtured by the examples of prominent Buddhist figures such as the Fourteenth Dalai Lama and the Vietnamese monk Thich Nhat Hanh, as well as by publications, movies and other popular media which emphasize this aspect of Buddhism.²

This romanticized concept of Buddhism, and Tibetan Buddhism in particular, is not wholly unfounded. In fact, while the Dalai Lama and Thich Nhat Hanh present flawless models in their commitment to these ideals, it also cannot be denied that Buddhism is indeed largely pacifist in its general outlook. Proof of it may be found in its religious tenets, such as the *pañca-śīla*, the five ethical precepts to which all Buddhists conform, the first which is the prohibition of taking life. To these may be added a series of celebrated historical episodes, such as the conversion to Buddhism of King Aśoka as a consequence of his remorse for the death and devastation caused by his war of conquest against Kalinga.

Still, notwithstanding the numerous solid reasons to attribute a general pacifist intent onto Buddhism, the proverbial needle of the scale has been tipped all the way to one side, leaving little room for a balanced view and creating an equivalence between the theory and the practice of nonviolence that stretches the limits of credibility. In particular, scholars who specialize on Tibet are sure to encounter at some point the theory according to which the Tibetans, originally a fierce and bellicose race that gradually conquered the entire Himalayan plateau and eventually ventured to occupy portions of Central Asia and even the capital of the Tang empire, lost their belligerent traits and became peaceful after the introduction of Buddhism.³

This notion should be reconciled with a number of historical events, including several internal and external wars, that introduce a fair amount of nuance to it. Another element that should

¹ An example of the resilience of this notion may be observed when considering that one of the most often cited articles on the involvement of Buddhism with violence, Paul Demiéville's "Le Bouddhisme et la guerre" was first published in 1957, but the idea that Buddhism is a quintessentially peaceful religion is still widespread.

² For example, Kraft 1992; Sundara Ramaiah *et alii*, 1991; Mun-Green, 2006.

³ See for example Demiéville 2010, 17–57 (especially 21–22).

be given consideration is the existence of a military structure within the government of the Dga' ldan pho brang (1642–1959). This administration, largely in the hands of ecclesiastical hierarchs, and thus in theory committed to the full respect of Buddhist principles, had to contend on various occasions with situations that compelled it to resort to means less than acceptable from the strictly Buddhist viewpoint. The principal question being investigated in this paper, then, is how the above-mentioned Buddhist hierarchs, ordained members of the “virtuous” Dge lugs pa school of Buddhism, interacted with the Tibetan Army, and often sanctioned military intervention in order to resolve a dispute while being fully aware of the discrepancy of its methods with Buddhist principles.

An examination of documents discussing wartime events may provide evidence as to how this question was solved both from a philosophical and practical viewpoint. Thus, this research proposes to compare two texts that deal with the same conflict and illustrate how two of the main characters involved in the war viewed it.

The war in question is that between Tibet and Ladakh, which took place between 1679 and 1684;⁴ the two main characters are the Fifth Dalai Lama and the general of the latter's government troops, Dga' ldan tshe dbang dpal bzang po. The two sources are the autobiographical diary of the Fifth Dalai Lama,⁵ and the biography of Pho lha nas bsod nams stobs rgyal (1689–1747),⁶ which in its initial part narrates the life of Dga' ldan tshe dbang dpal bzang po, who was considered the previous birth of Pho lha nas.

The campaign against Ladakh was the last war that took place during the period of the reign of the Fifth Dalai Lama. While in 1679 the Dga' ldan pho brang was still a relatively new institution, which may have felt unstable and intimidated by neighboring polities, this particular war did not originate in a situation of concrete threats to the territorial integrity or power of the Dga' ldan pho brang, and thus cannot be considered a defensive conflict. Rather,

⁴ Other conflicts mentioned in the Fifth Dalai Lama's autobiographical diary are addressed in Venturi 2018, 23–47.

⁵ *Za hor gyi ban de*, 3 vols., 2009. It was composed between 1667 and 1681; see also the translation into English of the first volume in Karmay 2014.

⁶ *Mi dbang rtogs brjod* 1981 and 2002. It was completed in 1733.

the war against Ladakh can arguably be called a war of aggression on the part of the Dga' ldan pho brang against a non-compliant neighbor. Let us review the information at our disposal.

The *Mi dbang rtogs brjod* imputes the origins of the war to the envy of the Ladakhi establishment for the success of the Dge lugs pa. This rationale is observable in at least two passages. The first, rich in metaphors, implies a certain amount of aggressiveness on the part of Ladakh against the neighboring regions of Mnga' ris khor gsum:

Then, at another time, the lord of the land of Ladakh, did not (*mi bra ba*) lack an excellent nature. Since he acted in agreement with the Dharma, [as] Dharmarāja and secular ruler, he relied on originating virtuous results from virtuous causes, and troubling results from non-virtuous causes, the essential point being in the certainty of the result. Nevertheless, as when immaculate pure crystal or a beautiful painting are contaminated by a true impurity, they and their appearance are [still] gleaming; similarly, his mischievous and malicious ministers were clearly envious of the faith that wears the tiara of the yellow caps, which is similar to the appearance of the sun that encompasses [everything] in pervading all space. With [these] unbearable thoughts, in those regions, depending on the ascendance of whatever manifestations of flawed reasoning, and also from the perspective of regions such as Mustang, Ru thog, etc., equally without discernment, as if following the frightened screech of a rabbit (*ri bong cal sgrog* = *ri bong cal 'dregs*), they flexed their muscles (lit.: “showed their strength”) of their own initiative and gave battle on Sa dga', Gro shod, etc.⁷

The second passage, a few folios below, expands in the following manner:

Then, at another time, as mentioned above, as for the ruler of Ladakh called Seng ge rnam rgyal,⁸ who had a great mass of merits, when he had no [more] previously accumulated [merits], the time to experience the ripening of karma arrived, and as for the first behaviors (*cho ga*) that caused [his] self-destruction, by means of unbearable envy for the prosperity of others, evil provoking thoughts dawned [on him].⁹

⁷ *Mi dbang rtogs brjod* 1981, 20; 2002, 14: *De nas dus gzhan zhig na yul la thags kyi sa'i bdag po rang nyid dam pa'i rang bzhin btang mi bra ba | chos bzhin du spyod pas chos kyi rgyal srid skyong ba | rgya dge ba las 'bras bu dge ba | rgyu mi dge ba las 'bras bu sdug bsngal ba 'byung ba'i gnas la sogs pa las 'bras la nges pa gting phyin pa zhig yin mod kyi | 'on tang dri ma med pa'i dwangs shel gtsang ma tshon ris bzang po dang ngan pa dag gis bsld na de dang de'i rang mdangs 'dzin pa bzhin du | de'i mdun na 'don sdig to can mi srin pa dag gi byed pas zhwa ser gyi cod pan 'chang ba'i bstan pa nyin mor byed pa'i snang ba ltar mkha' khyab tu gdal ba la mngon par phrag dog pa dang | mi bzod pa'i sems kyiis yul 'khor de dag tu log par rtog pa'i rnam 'gyur ci yang shar ba la brten nas yul glo bo dang | ru thog la sogs pa'i cha nas kyang rtog dpyod med bzhin du ri bong cal sgrog gi rjes su 'brenge te sa dga' gro shod la sogs par rang nus rtsal du bton pa'i g.yul 'gyed pa.*

⁸ The *Mi dbang rtogs brjod* usually writes Seng ge rnam rgyal instead of Bde legs rnam rgyal; see Petech 1988, 23, n. 6.

⁹ *Mi dbang rtogs brjod* 1981, 25; 2002, 18: *De nas dus gzhan zhig na gong du smos pa ltar yul la thags kyi sa skyong ba seng ge rnam rgyal zhes bya ba bsod nams kyi dpung*

As expected, both passages employ an evident Dge lugs pa-centric stance. In the first, the author imputes the aggression not to the king of Ladakh himself, Bde legs rnam rgyal (r.: 1675/1678–1691; d. 1691), but to his ministers, who were jealous of the success of the Dge lugs pa. Their “faulty reasoning” eventually lead to the beginning of incursions into Mnga’ ris. The second passage maintains the same rhetoric of envy for the Dge lugs pa’s success as a cause of the hostilities, but this time attributes it to the king of Ladakh. In sum, the two passages view the beginning of the war as an understandable reaction of the Dga’ ldan pho brang to the hostile incursions of Ladakh into Mnga’ ris.

However, the autobiography of the Fifth Dalai Lama provides additional elements and hints at a worsening of the relations between Ladakh and Central Tibet from the mid-17th century. Apparently already in 1654 the Dalai Lama had asked the Ladakhi royal house to support the Dge lugs pa monasteries as much as the ’Brug pa establishments.¹⁰ The promise seems to have not been faithfully maintained, as in 1661 the Dalai Lama sent an investigative mission to Ladakh to check the fairness of the Dge lugs pa’s treatment.¹¹ By 1669, the situation had not improved. In his autobiography, the Dalai Lama noted with some frustration that the ’Brug pa had not supplied offerings they owed to the Dge lugs pa establishments in Mnga’ ris. Moreover, they had refused to refund the losses incurred by the Dge lugs pa by replying that they had never heard of such a thing as a refund.¹²

chen po dang ldan pa ni | ji tsam na sngon bsags dkar min las kyi nram par smin pa nyams su myong ba’i dus la babs pa dang rang nyid rlag par byed pa’i cho ga dang po ni gzhan gyi dpal ’byor la mi bzod pa’i phrag dog gis kun nas bslang pa’i bsam pa ngan pa ’char bar byed pa yin.

¹⁰ This request is not mentioned in the Fifth Dalai Lama’s autobiographical diary, but only in the biography of the Sixth Rgyal dbang ’brug chen Mi pham rgyal po (1641–1717), entitled *Rgyal dbang a dzi tendra’i nram par thar pa*; see Ardussi 1977, 312–313.

¹¹ See Ardussi 1977, 314.

¹² Cfr. *Za hor gyi bande*, vol. 2, p. 115. The entry is dated 5/VI/1669. This passage is also mentioned in Ahmad 1968, 342–344, but notice his translation is to be taken with caution.

Tshes lnga’i nyin blo gsal gling pa’i rigs gra’i skal ba skyel bar slob dpon dge ’dun grags pa gra bcas ’byor | lding dpon dpal yags can dang lhan du mnga’ ris bde ldan gyi mi drag khul no no rgyal zer ba btang byung rung ’brug pas snum ma thon pa sogs nyes pa mams

This dispute underscores one of the more characteristic threads running through the course of Tibetan history, that of competition for the largesse of a limited number of donors among the various religious establishments active in an area. In fact, it should be recollected here that since the first half of the 17th century, the royal house of Ladakh had gradually converted to the Ra lung branch of the 'Brug pa bka' brgyud pa. Thus, much of the royal patronage was directed toward this school, and likely siphoned off from other traditions. Additionally, with the conquest of Guge, Zanskar and upper Lahul during the reign of the same king, the geographical sphere of influence of the royally sponsored 'Brug pa bka' brgyud pa expanded in the new districts, and Mnga' ris became an area of open competition between the newly arrived 'Brug pa clerics and the already established Dge lugs pa.

*la ngos blangs 'gyod sdom | mnga' ris kyi dge lugs tshor bdag rkyen 'di tsam zhig byed zer ba'i rgyu mtshan gang yang med par snum ma longs pa'i chad las kyi rgyu dngos shor ba mams phyir gtod dgos zer ba'i rgyal khrims ma bas ma thos pa 'dra ba'i gtam btang 'dug pa de 'dra'i rigs la go ba bskon pa'i rgyu mtshan mang po labs kyang bser ma bskyed pa las mi snang bas lan spam pa zhig las ma btang | lding dpon can gyi sa rim kyang dge lugs kyi mchod gzhin mams la bkal zhing rta drel tsho de mtshungs kyi gso bcug 'dug pa rang gis bisugs pa'i zam pa la rang 'gro ba chos nyid yin pas | de bzhin gshegs pa khyed sku ci 'dra byas nas phyir slog. Tr.: "On the 5th, the *ācārya* Dge 'dun grags pa came together with [some] monks, to bring [my] share [of offerings] for the *rigs gra* [council] of [']Bras spungs] Blo gsal gling. Although the *lding dpon* Dpal yags can, together with the one called No no rgyal, local dignitary of [king] Bde ldan of Mnga' ris, had been sent [here], the 'Brug pa, without any reason whatsoever to say they would admit their crime for such things as not providing oil, [or that] they would be remorseful, [or that] they would give a compensation of as much as this to the Dge lugs pa in Mnga' ris, sent a communication that was like they had never heard with their ears the royal law that says they must refund the property losses with a fine for the unreceived oil. Even though [I] spoke many reasons to persuade [their] ranks (*rigs*) like this, because it did not look like anything other than making wind, [I] gave only a facade of a reply. Even the corvée stations (*sa rim*) of the *lding dpon* were imposed onto the monastic estates of the Dge lugs pa. Similarly, [the Dge lugs pa] were forced to travel by oneself on a bridge built by oneself [i.e. they must maintain what they have built themselves]. Therefore, having acted as "Tathagata, however is your body..." [this is the beginning of a prayer that continues "...may I be the same", so the Dalai Lama is suggesting that he acted with them in the same way as they acted toward him], I dismissed them". I am grateful for the help of Gedun Rabsal (Department of Central Eurasian Studies, Indiana University) in reviewing the meaning of this passage. Naturally, any mistakes or omissions are solely mine.*

Therefore, the aggravation of the Fifth Dalai Lama at the question of the offerings of oil and the costs of maintenance of the corvée station can be explained from this perspective. Accordingly, this episode discloses the prospect that the war between the Dga' ldan pho brang and the kingdom of Ladakh started not on account of the king of Ladakh's envy and of his exhausted storage of good karma, but rather because of competition for a limited pool of resources between the 'Brug pa and the Dge lugs pa.

Given this premise, it is opportune to illustrate now how the two texts describe the occasion in which the decision to go war was taken. In the *Za hor gyi bande*, the Dalai Lama states that he took this decision even against the council of his advisors and of his fourth regent (*sde pa*), Blo bzang sbyin pa (r. 1675–1679). The passage in question describes the council between the Dalai Lama, Dga' ldan tshe dbang, and other members of the cabinet. It states (vol. 3, 183):¹³

Dga' ldan tshe dbang said: "Previously in Mnga' ris the Dge lugs pa greatly flourished, as [here]. But recently because not even one or two lamas of our regions have been suitable (*ma 'pher*), the doctrine of the Yellow Hats is of very little benefit (*shin tu nyam dma' bar phan cha*), is it? Therefore, this is a reason to go to war (*mag la 'gro ba'i rgyu mtshan*)".

But because the *sde pa* Blo bzang sbyin pa¹⁴ and Stag star, and so on, had not made an exact conclusion (*lhus thigs pa*, lit. "exact number, measure") of this kind, while in agreement with what they had learnt here, to create (*chags*) pressure for the inappropriate conduct [at this] stage (*'gros*), they

¹³ This entry is dated 28/V/1679. See *Za hor gyi ban de*, vol. 3, 183. It is also mentioned in Ahmad 1968, 345.

Dga' ldan tshe dbang dpal bzang mnga' ris phyogs su snga sor dge lugs dar rgyas che ba de mzhin yin kyang bar du rang phyogs kyi bla ma re gnyis kyis ma 'pher bar brten ding sang zhwa ser po'i bstan pa shin tu nyam dma' bar phan cha zhig e yod re bas dmag la 'gro ba'i rgyu mtshan zer yang 'di rigs lhus things ma byas par stabs 'gros mi 'gab tshul nan chags 'di ga nas labs pa dang mthun par sde pa blo bzang sbyin pa dang stag star sogs kyis shol ttab kyang nged chos ma byung phyin bla ma'i gsol ras za yin bsdad par dgos pa mi 'dug pas bstan pa'i zhabs tog bsgrub rtsis kyis mnga' ris su 'gro bar shol ma thebs gshis sde pas mthun rkyen spel te rdzong bda' | bi lig thu'i 'dod pa ltar ring 'tsho'i tshigs bead kyi lungs bklags | mdud pa byin rten sogs dang bcas gnam gang la thon |.

¹⁴ He acted as regent to the Dalai Lama before Sangs rgyas rgya mtsho. According to Petech 1988b, 134–135, he was installed on 27/VIII/1675 and resigned on 13/V/1679, just about two weeks before the council described above. Notice, however, that at the time of the council Sangs rgyas rgya mtsho had not yet been officially appointed, as his regency began on 6/VI/1679, so about a week after the council. For one so close to the highest political appointment within the Dga' ldan pho brang, he was strangely absent from this meeting.

objected (*bshol btab*). I, as donation (*gsol ras zas*) to the lama until the Dharma appeared, should not have stayed put, consequently, calculating to achieve service for the doctrine, I did not object to going into Mnga' ris. Therefore (*gshis*) the *sde pa* increased the favorable conditions and dispatched [the army]. According to the wishes of Biligthu, [I] read verse scriptures of long life and [made] the [protective] knot, blessed supports, etc., and [they] left on the new moon.

An analysis of this passage reveals that the first suggestion to declare war arrived from Dga' ldan tshe dbang. Then, the Fifth Dalai lama took personally the responsibility to agree to such proposal, admitting to have no objections to intervene in Mnga' ris, as it would have been of benefit to the doctrine. Finally, this passage emphasizes the fact that the actual logistical preparations for the war and the orders to dispatch the troops were managed by the regent, who seems to have been charged with the logistical aspects. The division of roles seems clear, and indicates the existence of a structured and stratified administration.

This passage illustrates that the Fifth Dalai Lama supported the employment of the Tibetan army against Ladakh not as a form of defense of his state from aggressive neighbors, but rather as an offensive move in order to expand and consolidate his supremacy.

In this respect, the war against Ladakh is similar to the campaigns that preceded his enthronement in 1642, namely the one against the king of Beri and his Bon supporters in Khams and that against the Gtsang pa *sde srid* and the Karma bka' brgyud pa. However, if for these first two wars of conquest the Fifth Dalai Lama attempted to deflect responsibility to Gushri Khan himself or to his own treasurer Bsod nam Chos 'phel,¹⁵ in this case the military decision to go ahead and dispatch troops in order to gain control of Mnga' ris seems to be squarely in the hands of the Fifth Dalai Lama himself.

Still, as the Dalai lama sided with the advice of Dga' ldan tshe dbang dpal bzang, it is to this figure that we shall now turn. Dga' ldan tshe dbang dpal bzang po is better known as the general that commanded the Mongol and Tibetan forces against Ladakh. His role was first highlighted by Luciano Petech in his contributions to the history of the Tibet-Ladakh-Moghul war,¹⁶ but in light of the

¹⁵ See Karmay 2003, 70–72 and 2014, 156.

¹⁶ Petech 1977, 71–80 and 1988, 19–44.

aim of researching the coexistence of the army within a Buddhist establishment it is opportune to explore this figure in more detail.

His date of birth is not reported in the sources, however, the *Mi dbang rtogs brjod* dedicates some space to him and his role in this war, and it is mainly on the basis of this source that it is possible to reconstruct some details of his life. To begin with, Dga' ldan tshen dbang dpal bzang po was not Tibetan. He was an Oirat, and more precisely a Khoshut of princely stock. He was in fact the son of Dalai Qongtaiji, who, in turn, was the sixth son of Gushri Khan. As the grandson of Gushri Khan, then, his presence at the private court of the Dalai Lama is not surprising. He is said to have arrived in Tibet around 1627 to undertake religious studies.¹⁷ As the scion of royal and highly influential lineage he was accepted as a novice at the great monastic centre of Tashilhunpo. Successively he took monastic orders directly from the First Panchen Lama, Blo bzang chos kyi rgyal mtshan (1570–1662), and is praised for having devoted himself wholeheartedly to the study of the Dge lugs pa curriculum. He apparently also excelled in the art of debate, as his arguments are said to have stunned his opponents rendering them unable to answer appropriately. In this way he obtained the title of *rab 'byams pa*, and was eventually selected for the task of disciplinarian (*dge skos*) of the monastery.¹⁸

It may be assumed that both his experience with debate and his role as disciplinarian prepared him for his subsequent task as a military general. In the case of debate, Michael Lempert¹⁹ has shown that its often violent language, threatening physical postures and harsh methods combine to create aggressive social interactions that may seem out of place in a Buddhist monastery but have been, nonetheless, common and traditional practices in Tibet for centuries. Concerning his role as disciplinarian, Berthe Jansen has highlighted that the main responsibility of disciplinarians was the

¹⁷ See Dung dkar Blo bzang 'phrin las 2002, 597.

¹⁸ On this role see Jansen 2016, 145–161. Interestingly, the fact that Dga' ldan tshen dbang was wealthy, from a storied family and well educated corresponds with the set of guidelines established by the Eight Panchen Lama on the ideal candidate for the position of “great disciplinarian” (*dge skos chen mo*) at Tashilhunpo. See Jansen, 150.

¹⁹ Lempert 2012.

executive task of identifying and punishing the monks who breached the rules of the monastery.²⁰ Punishments meted out could be harsh, and Dga' ldan tshe dbang seems to have imposed strict penalties:

Just at that time Dga' ldan tshe dbang dpal bzang po carried the burden of the activities of monastic law in that great community (i.e. the monastery of Tashilhunpo). Ill-intentioned people caused harm through acts and thoughts of hatred and envy. [He] disposed of them (*med par byas shing*) and moreover, as a basis for the distribution of goods in the estate of Bsam grub rtse, he newly built a scaffold (*khriims shing*)²¹ as fearsome as an underground dungeon (*dong*), walking on the excellent path of whatever [suitable] method, religious or secular.

Through [his] forceful orders, all the insolent ones became cowed; and he obtained the power of making them prostrate in no time at all [...]²²

Thus, it may be hypothesized that his success as a disciplinarian in Tashilhunpo, in combination with his royal lineage and his fame as a strict enforcer, eventually contributed to render him the ideal candidate both to participate in the war council described above, and to become the general in charge of the troops of the Dga' ldan pho brang against Ladakh. The problem, naturally, was that not only was Dga' ldan tshe dbang supposed to respect the *pañcaśīla*, the five moral precepts observed by all Buddhists (which prohibit the taking of life), but he had also become a monk. As a consequence, to participate in an enterprise of war involved a serious breach of his vows. The *Mi dbang rtogs brjod* and the *Za hor gyi bande* illustrate in a complementary way how the Fifth Dalai Lama and Dga' ldan tshe dbang responded to this contradiction, eventually resolving it.

²⁰ See Jansen 2016.

²¹ I could not find the term *khriims shing* in the dictionaries. However, Petech 1972, 149 labels it as the scaffold built to execute Nga phod pa, Lum pa nas and their allies after the trial that followed the civil war of 1727–1728. The literal meaning of this word, “pole of the law”, indicates that it was some sort of structure used to mete out punishments to those who contravened the rules.

²² *Mi dbang rtogs brjod* 1981, 24; 2002, 17: *De'i tshe dga' ldan tshe dbang dpal bzang po de nyid chos khriims kyi bya ba'i khur bzod par byed pa las | 'dus pa'i sde chen po gang der mi srin pa dag gis zhe sdang ba dang | phrag dog pa'i bsam sbyor gyis gnod pa med par byas shing | gzhan yang gzhis ka bsam grub rtse mo'i tshong zong dgram pa'i gzhir dong du 'jigs su rung ba'i khriims shing gsar du btsugs te | chos dang srid kyi lugs gang yin pa dam pa'i lam du 'gro ba | lung btsan pos dregs ldan mtha' dag zhum zhing 'dud par byed pa'i mthu btsan po thob pa las ring por ma thogs par.*

According to the *Mi dbang rtogs brjod*, during the above mentioned war council,

[...] As every matter of activities to be accepted or rejected [was discussed], so he (the Dalai Lama) fully counseled many single-aimed secrets to accomplish [that goal], therefore he generated consensus and accord. [He] actually dissolved the *jñanasattva* into the essence of *samayasattva*,²³ transferred into a drawing of king Yama, the Lord of Death. Supports that had been hand-made (*phyag gis bstar ba*) by the Victorious himself, a life-stone, life-force, etc., set ablaze the power of mind blessings; when exhorted to activities of destruction of enemies and hindrances, [they] trembled and shook, and the dispersal of sparks, etc. [and other] wondrous displays of magic became within the reach of the eyes of all, high and low people. This was kindly bestowed, and [he said]: “As for you, by means of [your] former aspirations, there is no doubt that you will be in charge with strong directives in the land of the three districts²⁴ therefore make your heart glad and happy (*yid dga’ ba dang bde ba skyed*), and go quickly!”

When ordered thus, with intrepid bravery he (Dga’ ldan tshe dbang) proclaimed (*khas ’ches*): “I salute obediently the Omniscient; I salute obediently the leader of the world”.²⁵

This passage shows that the order to go to war was supported by an elaborate ritual ceremony. In particular, the supernatural conclusion of this ritual, including the apparition of sparks, the shaking of the holy supports and the absorption of the wisdom being (*jñanasattva*) into the image of Yama contributed to reinforce the opinion that a conflict was the right option, and that it was supported by the deities.

However, notwithstanding this eminent display of divine approval, in the following passage the doubts of Dga’ ldan tshe dbang are discussed:

²³ Lit.: “vow-being”, the being or deity visualized when making a *samaya* vow.

²⁴ This expression normally indicates the three areas of ’Bras mo ljongs (Sikkim), Mkhan pa ljongs and Lung gsum ljongs, but in this case it is used as a synonym of Mnga’ ris skor gsum.

²⁵ *Mi dbang rtogs brjod* 1981, 26–27 and 2002, 18–19:

Ji lta ji ltar blang ba dang dor bar bya ba’i gnas mtha’ dag de lta de ltar sgrub pa’i gsang ba phyogs gcig pa du ma yang dag par ’doms par mdzad pas | mos blo dang yang mthun par gyur cing | ’chi bdag gshin rje’i rgyal po ri mor ’phos pa dam tshig sems dpa’i ngo bor ye shes pa mngon sum du bstim zhing | bla rdo srog ’khor sogs rgyal ba rang nyid kyis phyag gis bstar ba’i rten thug byin rlabs kyis tshan kha ’bar ba dgra bgegs gzhom pa’i las la bskul ba na ’phar zhing g.yo ba dang | me’i tsha tsha ’phro ba sogs cho ’phrul ngo mtshar ba mchog dman kun gyi smon lam gyi mthu las yul bskor gsum gyi ljongs su lung btsan pos dbang sgyur bar gdon mi za ba yin na yid dga’ ba dang bde ba skyed la myur bar dengs shig ces bsgo ba na | des kyang zhum pa med pa’i snying stobs kyis thams cad mkhyen pa bka’ bzhin ’shal lo | jig rten ’dren pa bka’ bzhin ’shal lo zhes khas ’ches shing |.

He also thought: “Concerning the falling on top of [my] head of the irrefutable instructions by the exalted leader, Lord of the Family, I, being fortunate, if I am able to accomplish the well-being of the doctrine and sentient beings, I will be glad even to enter in the place of great hell. Therefore, although I will certainly bear the burden of [my] deeds, nevertheless, I must also accumulate much karma by fighting in battle and taking life; therefore, as for improperly disregarding (*’da’ bar byed pa*, lit. “to pass over”) the vows (*bslab khrims*) created by the *Sugata*, [my] monastic conduct will be demolished, and [I] will degenerate, destroy, transgress, [and] defeat, I will be abominable!”²⁶

The doubts of Dga’ ldan tshe dbang are clear. While he was perfectly conscious that his warlike actions would help the Buddhist doctrine, and particularly the Dge lugs pa, he was also aware that such actions would damage his own karma. How could such an unsurmountable dilemma be solved? According to the *Mi dbang rtogs brjod*, when Dga’ ldan tshe dbang was about to leave for Ladakh with his troops, an emanation of Pehar possessed a man and made the following proclamation:

“From beginningless time, the one who possesses the meaningful-to-behold Master jewel of the sky (i.e. the Dalai Lama) and [myself], the main of the meat eaters, have profound links of the completely pure aspirations, therefore I authorize (*dbang*) to bring about activities which are beneficial to all the series of rebirths [of the Dalai Lama]. Also at this time there is no doubt to accomplish the immense objective that is just as the desire of the Master. Also I, king Pehar, will be a comrade-in-arms (*dpung gnyen*) and helper (*gdong grogs*) in accomplishing [this] accordingly! Also how to accomplish it [will] become clearly delineated with a variety of signs and marks of magical display. Also, the meat-eater possessing courage, through the power of [his] previous aspirations and profound oaths, performed activities for the doctrine of Lord ’Jam dpal snying po (i.e. Tsong kha pa) and for the religio-political [system] of successive Masters. Also in the future, in order to bring about immense benefit, there has to occur an uninterrupted series of rebirths, so be brave!”

Therefore, through [this] unchangeable vajra prophecy, he (Dga’ ldan tshe dbang) was comforted (*dbugs dbyung*).²⁷

²⁶ See *Mi dbang rtogs brjod* 1981, 27 and 2002, 19:

Yang bsam pa | rigs kyi bdag po rnam ’dren mchog gi bka’i cod pan spyi bor lhung ba ni bdag skal bas bzang ste bstan pa dang ’gro ba la phan bde sgrub par rngo thogs na sems can dmyal ba chen po’i gnas su ’jug par yang spro ba yin pas | ’di tsam gyi bya ba’i khur nges par bzod mod | ’on tang yul der g.yul ’gyed pa dang srog ’phrog pa’i las du ma yang mngon par ’du byed dgos na | bde bar gshegs pas bcas pa’i bslab khrims las tshul min du ’da’ bar byed pa ni dge sbyong gi tshul zhig par ’gyur zhing nyams pa’ | bcom pa | ltung ba | pham par gyur te bdag thag chad du ’gyur ro.

²⁷ See *Mi dbang rtogs brjod* 1981, 28–29 and 2002, 20:

Nam mkha’i nor bu slob dpon mthong ba don ldan dang sha zan gyi gtso bo nyid thog ma med pa nas smon lam rnam par dag pa’i ’brel ba zab pas | skyes rabs kyi phreng ba thams cad du rngo thogs pa’i ’phrin las sgrub par dbang | da lam kyang slob dpon gyi

This prophetic speech by Pehar emphasized the close ties between the deity himself and the lineage of the Dalai Lamas, thus conferring authority to the words being uttered. These provided official, divine authorization for any activity, including war, that would bring benefits to the lineage of the Dalai Lamas and guarantee its perpetuation. In addition, Pehar reassured Dga' ldan tshe dbang that he and his troops would enjoy the protection and favor of the deity himself, who would show the path to victory through a series of portents and supernatural signs. Only after this speech did Dga' ldan tshe dbang feel reassured and gather his troops.

Another side of the same story is illustrated by the autobiography of the Fifth Dalai Lama. Here it is recorded that on the 11th day of the fifth month of the Earth-Horse year (1678),²⁸

Dga' ldan *dge bshes* Dalai Hung taiji thought that in the same wish with his present ability to establish the Dharma, if it would occur in the future that he would bring up children and grandchildren, although it was a wishful thought, he said it was necessary to examine [if he] would or would not produce perfected Dharma, like a hermit with profound wisdom. "As for the foreknowledge which discerns the three times, I do not have [it]. I cast easy-to-carry lots of *dbyangs 'char* divination (*mo*) to ask Dpal ldan lha mo as a witness, and [this] caused the arising of a very great turbulence on the stability of the Dharma" [thus] Hung Taiji *dge bshes* himself spoke.

[Then] a golden image together with the eight closest sons of its retinue purely appeared, indicating to us the meaning to "cut the cord", like a monk who returns a lay Buddhist. [I] raised the preparatory goods,

thugs bzhed ji lta ba'i don rlabs po che 'grub par gdon mi za | ji bzhin du 'grub pa'i dpung gnyen gdong grogs pe har rgyal po rang nyid kyis kyang bgyid cing | ji ltar sgrub pa'ang rtags dang mtshan ma cho 'phrul ji snyed pa dang bcas mngon sum du gtan la phebs par 'gyur ro | sha zan snying stobs dang ldan pa gang yang sngon gyi smon lam tha tshig zab mo'i dbang gis rje 'jam dpal snying po'i bstan pa dang / slob dpon na rim gyi chos srid la bya ba byas shing | slan chad du yang phan pa rlabs po che sgrub par skyes rabs kyi phreng ba zam mi chad du 'byung dgos pa yod pas snying stobs skyed ces rdo rje'i lung 'gyur ba med pas dbugs dbyung ngo |.

²⁸ See *Za hor gyi bande*, vol. 3, 114.

Dga' ldan rab byams pa da la'i hung tha'i ji'i bsam par chos tshugs thub pa'i 'phral kho rang dang 'dod pa gcig pa la phugs bu tsha thams cad kyi mgo 'don lta bu byed mkhan zhig byung na snyam pa 'dod par 'dug kyang rab 'byams pa rang ri khrod pa lta bu'i chos mthar phyin yong mi yong la brtag pa dgos gleng ba nged la dus gsum shes pa'i mngon mkhyen ni med dpal ldan lha mo dpang por gsol ba'i dbyangs 'char gyi mo 'khyer bde btab par chos tshugs zin par 'tshub shin tu che ba shar ba bzhin rgyu mtshan byas pa hung tha'i jir rab 'byams pa rang gis labs nas ban log par thag bcad 'dug don ltar 'o skol gyi ston pa 'khor nye sras brgyad dang bcas pa'i gser sku byon gtsang | sngags thang gra tshar spus legs sogs sngon 'gro'i bdog pa bteg nas dge tshul gyi sdom pa len dgos zhes pa ltar blangs te ming dga' ldan tshe dbang dpal bzang du btags shing sog po mi skya'i gyon pa cha tshang sogs ster cha byas |.

mantra, sets of *thang ka* of superior quality, and so on, and I stated: “You should take the vow of novice (*dge tshul*)”. I gave [him] the name Dga’ ldan tshe dbang dpal bzang, and gifted [him] a Mongol layman’s complete set of clothes, etc.

In practice, the autobiographical diary of the Fifth Dalai Lama attributes the renunciation of the monastic vows of Dga’ ldan tshe dbang to the doubts he himself entertained on his spiritual abilities. In addition, the Dalai Lama adds a new element, which should not be neglected; the importance of assuring a progeny to the royal lineage that had rendered possible the rise to power of the Dalai Lama himself, a lineage that evidently continued to protect him.

The Dalai Lama agreed with Dga’ ldan tshe dbang’s request, which was confirmed by the results of a *mo* divination and then further by the apparition of a golden deity with its retinue, and contributed to the ceremony of “cutting the cord” with all the necessary implements. When he gave Dga’ ldan tshe dbang the vows of *dge tshul*, he imposed on him the name of Dga’ ldan tshe dbang dpal bzang po, and offered him as a gift a full set of Mongol layman’s robes. Thus, the name of the Mongol general that led the campaigns of the Dga’ ldan pho brang against Ladakh between 1679 and 1684 was his name as a Buddhist layman, received from the Dalai Lama himself well before the beginning of his military campaign. This, however, contradicts the statement in the *Mi dbang rtogs brjod* according to which Dga’ ldan tshe dbang was worried about breaking his monastic vows (see above). If the chronology provided by the *Za hor gyi bande* is correct, as it would seem, Dga’ ldan tshe dbang had already renounced his monastic vows at the time of the war council in the fifth month of 1678.

In conclusion, these episodes show that the Fifth Dalai Lama was seemingly at ease with the idea of war, and that he did not see any negation or contradiction of his Buddhist faith in approving a declaration of war. On the contrary, he employed ritual instruments to confirm the support of the deities for the decision to engage in warfare. Thus, warfare, violence and military interventions were not seen as absolutely contradictory and untouchable from a Buddhist viewpoint. Rather, in extreme cases like this, they could prevent the erosion of what the Dge lugs pa considered their legitimate sphere of influence — in this case, Mnga’ ris. Strategies to justify the use of violence included the logic of an

action undertaken for the benefit of the doctrine, the use of divine prophecies, and of apotropaic and revealing rituals.

Differing from this view, from about the second half of the 20th century, Buddhist modernism contributed to create an image of Tibetan Buddhism as pacifist at all costs, an image that appears to be not only implausible, but also historically inaccurate.

Bibliography

Primary Sources

- Mdo mkhar zhabs drung Tshe ring dbang rgyal (1697–1763):
1981/2002 *Dpal mi'i dbang po'i rtogs pa brjod pa 'jig rten kun tu dga' ba'i gtam zhes bya ba bzhugs so*, Chengdu.
- Ngag dbang Blo bzang rgya mtsho, the Fifth Dalai Lama (1617–1682)
2009 *Za hor gyi ban de ngag dbang blo bzang rgya mtsho'i 'di snang 'khrul pa'i rol rtsed rtogs brjod kyi tshul du bkod pa du kũ la'i gos bzang*, 3 vols., Beijing.

Secondary Sources

- Ahmad, Z.
1968 “New Light on the Tibet-Ladakh-Mughal War of 1679-1684,” *East and West*, 18, 3–4, 340–361.
- Ardussi, J.A.
1977 “Bhutan Before the British. A Historical Study,” Ph.D. diss., Australian National University.
- Demiéville,
2010 “Buddhism and War” in M.K. Jerryson, and M. Juergensmeyer (eds.) *Buddhist Warfare*, Oxford, 17–57.
- Dung dkar Blo bzang 'phrin las
2002 *Bod rig pa'i tshig mdzod chen mo*, Beijing.
- Jansen, B.
2016 “The Disciplinarian (Dge skos/Dge bskos/chos khirms pa/zhal ngo) in Tibetan Monasteries: his Role and his Rules,” *RET* 37, 145–161.
- Karmay, S.
2003 “The Fifth Dalai Lama and His Reunification of Tibet” in F. Pommaret (ed.), *Lhasa in the Seventeenth Century. The Capital of the Dalai Lamas*, Brill, Leiden, 65–80.
2014 (trans.), *The Illusive Play. The Autobiography of the Fifth Dalai Lama*, Chicago.

- Kraft, K.
1992 (ed.), *Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence*, New York.
- Lempert, M.
2012 *Discipline and Debate. The Language of Violence in a Tibetan Buddhist Monastery*, Berkeley.
- Mun, C. and R. S. Green
2006 *Buddhist Exploration of Peace and Justice*, Honolulu.
- Petech, L.
1972 *China and Tibet in the Early XVIII Century. History of the Establishment of Chinese Protectorate in Tibet*, Leiden.
1977 *The Kingdom of Ladakh*, Roma.
1988a "The Tibetan-Ladakhi-Moghul War (1679–1683)" in L. Petech, Roma, 19–44.
1988b "The Dalai-Lamas and Regents of Tibet: A Chronological Study" in L. Petech, *Selected Papers on Asian History*, Roma, 125–147.
- Sundara Ramaiah, G., K. Ravi and S.D.A. Joga Rao
1991 (eds.), *Buddhism and Peace: Essays in Honour of His Holiness the Dalai Lama*, Visakhapatnam.
- Venturi, F.
2018 "To Protect and to Serve: The Military in Tibet as Described by the Fifth Dalai Lama" in Travers A. and F. Venturi (eds.), *Buddhism and the Military in Tibet during the Ganden Phodrang Period (1642–1959)*, Cahiers d'Extrême-Asie 27: 23–47.

*Kings of Yore and Mounds of Earth.
A Reassessment of the Tibetan Royal Necropolis
of 'Phyong rgyas*

GUIDO VOGLIOTTI

ABSTRACT

After the pioneering studies of Hoffmann, Tucci, Richardson, and Haarh in the 1950s and 1960s, research on the royal necropolis of 'Phyong rgyas seemed to lie dormant for almost two decades, crippled by the fact that archaeological excavation of the royal tombs was never allowed and by the scanty information provided by Tibetan historical works on these ancient burials.

Studies were sparked anew in the late 1980s by a pivotal work by Jampa Panglung, who took the pains to collect all the descriptions of the tombs from the various historical texts and compare them against each individual tomb. Despite this huge effort, identification of the tombs and of their occupants remains problematical due to the fact that textual evidence is often vague or contradictory.

Chinese and Tibetan researchers have now taken up an active role in this relatively young branch of Tibetology, along with the Austrian Academy of Sciences whose studies — availing themselves of the most advanced techniques, not least satellite imaging — now represent the leading edge of research in this field.

This contribution aims at offering a summary of what has been achieved so far, with a view to providing a baseline of comparable

data from which future studies will hopefully be able to give us a better understanding of these enigmatic burials.

I. STUDY OF THE TOMBS

The royal tombs (*bang so*) of the Tibetan monarchy (c. 600–850 AD) have received the attention of Tibetologists only at a later date. The main stages in this research can be summarised as follows:

- 1950: Giuseppe Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings (TTK)*.
- 1950: Helmut Hoffmann, “Die Gräber der tibetischen Könige im Distrikt ’Phyons-rgyas”.
- 1961: Wang Yi, “Zangwang mu”.¹
- 1963: Hugh Richardson, “Early Burial Grounds in Tibet and Tibetan Decorative Art of the VIIIth and IXth Centuries” (site visited in 1949).
- 1969: Erik Haarh, *The Yar-lun Dynasty*.
- 1988: Jampa Panglung, “Die metrischen Berichte über die Grabmäler der tibetischen Könige. Ihre Überlieferung und ihr Beitrag zur Identifizierung” (site visited in 1983, this is the first exhaustive comparative analysis of entries from Tibetan historical texts).²
- 1990s–2000s: various contributions by Anne Chayet, Amy Heller and Guntram Hazod, and by Tibetan and Chinese researchers like Pasang Wangdu and Xu Xinguo.
- 2005: Wang Renxiang *et alii*, “Tibetan Royal Tombs at ’Phyongs-rgyas — Investigations and Studies” (Chinese publication: *Kaogu Xuebao* 2002).³
- 2005–2018: scientific papers by Shawo Khacham (Tibet University).
- 2013–2016: Austrian Academy of Sciences, *The Burial Mounds of Central Tibet* (or Tibetan Tumulus Tradition — TTT).⁴

¹ An Italian translation of this article is included in Maria Luisa Giorgi’s PhD dissertation (Giorgi 1985).

² Unfortunately, at the time the two texts by *Lde’u Jo sras* (*Lde’u-1*) and *Mkhas pa Lde’u* (*Lde’u-2*) had not come to light, and therefore the information provided by the *Gsang ba yang chung* (*SYC*) contained in *Lde’u-2* could not be used by Jampa Panglung.

³ This article also provides the scientific fundament for the volume *Zangwang ling* (2006), where some changes are introduced.

⁴ Website: <http://www.oeaw.ac.at/tibetanumulustradition/home/>. Satellite map at thematic-introduction/royal-tombs-1. An interim report is available in pdf form at <https://www.oeaw.ac.at/tibetanumulustradition/about-ttt/about-ttt/>.

Headed by Guntram Hazod, this scientific research project combined fieldwork, textual and architectural studies, and satellite imagery with a view to providing a global perspective on the subject of burial mounds across Central Tibet. Project ongoing.

II. LOCATION OF THE TOMBS

The tombs are situated in a wide alluvial plain on the right bank of the 'Phyong rgyas chu or Dar mo, a tributary of the Yar lung chu, opposite the 'Phyong rgyas village.

The two main areas of the necropolis are Mu ra — where the largest mounds of the emperors are arranged in an almost straight line across the valley and up the slopes of mount Mu ra ri — and Don mkhar mda', a side valley east of the main site hosting a number of smaller mounds belonging to less prominent (or older) kings, queens, and heirs to the throne who died prematurely. According to the *Gsang ba yang chung* (SYC), the two areas of Mu ra and Don mkhar mda' comprise a total of 28 tombs, which is roughly in line with what the latest studies have ascertained. Each tomb has its own name (see Appendix 1). Archaeological excavations have never been carried out at 'Phyong rgyas, however, campaigns in more peripheral burial fields of the Tibetan empire have greatly increased our level of knowledge about the royal necropolis too.

III. ARCHITECTURAL FEATURES OF THE TOMBS

Burial mounds in Tibet are a common feature of the landscape throughout the country, particularly in the areas of Central Tibet where the ancient clans exerted their power before the rise of the Yar lung dynasty. What differentiates the 'Phyong rgyas tumuli from the thousands of other tombs is chiefly their unusually large size, although at least one of the mounds in the Dulan cemetery in Qinghai can compare with those of the Yar lung kings.

The mounds are constituted of superimposed layers of packed earth mixed with straw alternated with layers of rocks, either flat or round, the whole structure being reinforced by supporting wood beams placed at regular intervals. Some mounds are constituted by terraces of decreasing size creating a pyramidal structure.

Three main types of mounds can be identified: round or oval mounds (usually not very large), square mounds, and trapezoidal

mounds (the latter two being the largest types).⁵ Trapezoidal mounds mostly have an angle of 80–85 degrees between the long and the short side. Mound sides generally have a slope of about 30–40 degrees, but some mounds are rectangular in section, with vertical sides (coffer-shaped mounds, type C(1) in TTT). The longer side of a trapezoidal mound always faces the valley, thus somehow blending in with the mountain slope it is built on.

IV. INTERNAL LAYOUT

The main text describing in detail the architecture of the tombs is *Rgyal po bka'i thang yig* (*GKTh*), and relevant passages have been translated by Haarh.⁶ Inside the tomb several chambers are arranged in a cruciform layout. These consist of a central chamber with either four or nine peripheral chambers, thus forming a *lha khang* either in the shape of a cross or a square. These chambers are situated at some depth from the top of the mound, but generally within the mound rather than under it. This is also confirmed by what the *GKTh* says:

If one digs one *gzhu-'dom* towards the centre of the tomb there is a slab (*g.yam-pa*) of blue stone, one *gzhu-'dom* square, and when the slab is removed the door of the tomb is below.⁷

This access would be used in the yearly ceremonies as part of the rituals for the aftercare of the deceased, so the fact that all mounds have this depression on the top might not necessarily be linked with the looting that took place soon after the fall of the Tibetan empire.⁸ The *GKTh* (145–147) includes a specific chapter on “How to sacrifice at the tomb of Srong brtsan sgam po”.

Some of the mounds reportedly contained precious objects; the literary sources mention in this connection the mounds of Srong brtsan sgam po, Mang srong mang brtsan, Ljang tsha lha dbon, Khri srong lde brtsan, Khri lde srong brtsan (Sad na legs), Khri gtsug lde brtsan (Ral pa can). However, reports of the pillaging also mention 'Dus srong mang po rje's tomb, which is not listed as one of those containing treasures. An ancient 'treasure

⁵ A full catalogue of mound types can be seen at <http://www.oeaw.ac.at/tibetanumulturadition/sites/introduction-and-legend/>.

⁶ Haarh 1969.

⁷ Haarh 1969, 353. One *gzhu 'dom* corresponds to a bow's length.

⁸ See for instance *KGT*, 430–431, *TTs-1*, 299.

tomb' (*nor gyi bang so*) going back to prehistoric times was located on the hill behind Yum bu bla sgang.

The erection of a stone pillar (*rdo ring*) next to the mound also seems to have been a usual practice. The *GKTh* mentions the erection of a *rtsis kyi rdo ring* (pillar with an inscription) near the tomb of Srong brtsan sgam po.⁹ This *rdo ring* has not survived, but we can still see one lying at some distance from the tomb of Khri lde srong brtsan (Sad na legs), and another was situated next to the 'Phyong rgyas bridge (now moved into the village). When Richardson visited the tombs in 1949, he could still make out, on the 'Phyong rgyas bridge pillar, the name of Khri srong lde brtsan,¹⁰ so it seems likely that it originally stood next to this king's tomb. A fourth *rdo ring* is said to have been standing next to Ral pa can's tomb, but no trace of it exists.¹¹ There are also fragments of an inscribed *rdo ring* from a mound in Khrom chen. According to written sources, the *rdo ring* was always erected after the completion of the temple (*bzhengs kyi lha khang*) and a popular celebration was performed on this occasion.¹²

V. OTHER ANCIENT MOUNDS IN TIBET

At Lieshan, in the district of Snang (Sne gdong), there is a field numbering some 180 mounds. Most of them are trapezoidal, the largest one being 14 m high.¹³ The Phu nub cemetery, also in Sne gdong not far from Yum bu bla sgang, numbers 323 tombs, almost all trapezoidal.¹⁴

The Qielongzemu cemetery (Ong chu) lies about 15 km north of Sne gdong; close to a trapezoidal mound (M1) two sacrificial pits have been discovered containing horses' bones.¹⁵

⁹ Haahr 1969, 353.

¹⁰ Richardson 1963, 79. See also "Phyong rgyas Bridge Transliteration" (2012) at: <https://karmapas.files.wordpress.com/2012/09/4-phyong-rgyas-bridge-transliteration.pdf>.

¹¹ Jampa Panglung believes this could in fact refer to the pillar without inscription standing at 'On cang rdo, where Ral pa can had erected a Buddhist shrine (Jampa Panglung 1988, 365).

¹² The temple here refers to the four internal chapels, not the shrine still visible on top of Srong brtsan sgam po's mound, which was only erected as late as the 13th century by Nyang Sman lung pa (Ferrari 1958, 53).

¹³ Giorgi 1985, 120–121; Suolang Wangdui–Hou Shizhu 1985.

¹⁴ Giorgi 1985, 126; Zhang Jialin–Geng Dui 1985.

¹⁵ Giorgi 1985, 128–129; Tong Tao 2008, 85 ff.

Dulan county (Qinghai) was part of the Tibetan empire during the 7th–8th century and constituted an important crossroads at the junction of three important trade routes in the vicinity of the Kokonor or Qinghai lake. Excavations at Dulan were most fruitful and included, among others, a huge mound known as Reshui M1, consisting of two trapezoidal mounds one on top of the other measuring about 35 m high in total. This tomb is quite comparable with those of the Yar lung dynasty in terms of size, materials, and methods of construction. Geological sounding of the Reshui mound has also revealed the existence of a second chamber deeper in the mound, which could be the funerary chamber.¹⁶ This would seem to confirm Haarh's hypothesis that the first, top-level chamber inside the tomb would be cruciform, with the actual burial chamber underneath it.¹⁷ In front of the mound five trenches containing the skeletons of 87 sacrificed horses were found. The analysis of Qilian junipers beams from the tomb roof indicated a completion date of the tomb in 715–716 AD, thus confirming it as a Tibetan, not a Tuyuhun tomb.¹⁸

A large mound, measuring some 10 m high and with a 15 m long side and including several chambers, was excavated at Kaoxiaotu (Dulan county) in 2002. It is placed within two rectangular walls, and within the perimeter of the outer wall two stone lions and a stone stele without inscription were found in the 1950s. This is the third case of a mound guarded by a pair of lions, after that of Khri srong lde brtsan in 'Phyong rgyas and the one at 'Chad kha reported by Hazod.¹⁹ The Kaoxiaotu structure is believed to be roughly contemporary with the Reshui mound, a hypothesis supported by the discovery on the site of coins of the Tang dynasty minted in 725–759.²⁰ The striking similarity with the royal mounds of 'Phyong rgyas makes the Reshui and Kaoxiaotu mounds a precious find for our knowledge of the architecture of royal tombs.

¹⁶ Looters had already entered the upper structure, but nothing is known about the deeper funerary chamber, which has not been excavated.

¹⁷ Haarh 1969, 355.

¹⁸ Li *et alii* 2015. See also Wang Shuzhi *et alii* 2008.

¹⁹ Hazod 2015, 193. The tomb with the lions in 'Phyong rgyas was variously attributed to Khri gtsug lde brtsan, Khri srong lde brtsan, and Khri lde gtsug brtsan.

²⁰ Tong Tao 2008, 92.

VI. 'PHYONG RGYAS — A REASSESSMENT

A new map of the graves in 'Phyong rgyas has been drawn on the basis of the latest studies presented in this paper (Fig. 7). The model for this plan is constituted by the satellite image available on the TTT website at the page "Royal Tombs 1".²¹ Concerning the indications as to the relative positions of the mounds (left of, right of, behind etc), the working hypothesis put forward by Wang Renxiang *et alii*²² that these indications refer to an observer looking at the tombs from the valley, close to the village, has been adopted. The same applies to the Don mkhar valley, where right means west (towards Mu ra) and left means east. Even using this principle, in several cases it remains impossible to attribute a tomb to a specific king (see Appendix 3 for a comparative analysis). I also believe that the discovery of further tombs in 'Phyong rgyas cannot be ruled out. In their 2005 study Wang Renxiang *et alii* mentioned the possibility of an unreported mound (No. 13 on their map) existing behind 'Dus srong mang po rje's tomb. They note that the topography in that area is slightly higher than the surrounding ground, which might indicate the presence of 'Od srung's tomb.²³ This might be confirmed by more recent satellite images shown in Figs. 5–6, where two straight sides of what could well be a trapezoidal mound can be distinguished.

Oddly enough, even the size and shape of the tombs have not been determined with much reliability. Most of the early studies did not bother to measure the mounds, and more recent works have produced conflicting results, as can be seen in Appendix 2.

An additional problem is that measurements have been taken on the mounds as they can be seen now, with no consideration for the partial burial of the mounds caused by the accumulation of sediments occurred over the last thirteen centuries. The presence

²¹ <https://www.oeaw.ac.at/tibetantumulustradition/thematic-introduction-/royal-tombs-1/>). However, I must point out that I do not follow TTT in a few cases. Whilst mounds VIII, XIV, and XVII are indicated as trapezoidal in TTT, I have indicated them as square on my map in Fig. 7 (mounds 3, 7, and 4). This is based on satellite images of the Mu ra area which can be seen at Figs. 5 and 6. The map drawn by Wang Renxiang *et alii* 2005 would seem to confirm my view, even though I am fully aware that I might be mistaken.

²² Wang Renxiang *et alii* 2005, 229.

²³ Wang Renxiang *et alii* 2005, 230.

of an alluvial plain means that the current bottom of the valley is much higher than it was when the tombs were erected, and therefore all measurements taken so far do not give us the true original size and height of the mounds. Hence an adjustment must be made based on the thickness of sediments that accumulated from the 7th–8th century down to the present. Such a difference in ground level would have been difficult to ascertain had it not been for the presence of a perfect indicator represented by the *rdo ring* standing next to Khri lde srong brtsan's tomb. This pillar was partially buried in sediments when Tucci and Richardson visited it, but it has now been excavated down to its base and protected by a temple-like masonry structure. We know that the *rdo ring* is about 7.2 m high,²⁴ and from Richardson's picture of it (Fig. 1, Fig. 3 in his article of 1963) we can see that the exposed portion, by comparison with the Tibetans standing next to it, cannot be more than 3–3.5 m at most. It follows that the underground portion must be about 4 m. Hubert Feiglstorfer recently made a very clear drawing of the current location of the *rdo ring*, showing that it lies some 2.4 m below the current ground level (line 4 in Fig. 2).²⁵

This is clearly inconsistent with what we see in Richardson's photograph, but since there is no reason to doubt Feiglstorfer's accuracy, we must assume that when the current shelter for the pillar was built, some levelling of the ground took place, thus effectively reducing the depth of the underground portion. I have therefore added a solid blue line above line 4 in Fig. 2 to show the ground level roughly corresponding to what we see in Richardson's picture. The levelling of the ground also seems to be confirmed by the fact that the fields nearby are now on a higher level than the ground next to the building (Fig. 3).

We can therefore proceed on the assumption that the length of the buried portion of the pillar prior to the construction of the building was about 4 m. Since the *rdo ring* was erected at the same

²⁴ Chayet 1994, 87 and Feiglstorfer 2015, 31. We also know that the monolith alone (not including the canopy and the turtle at the base) is 5.6 m high (*Tombs of Early Tibetan Kings*, at <http://www.china.org.cn/english/features/atam/-115365.htm>). Wang Yi 1961 reports that the stele was 2.3 m high (portion above ground), probably not including the canopy.

²⁵ Feiglstorfer 2015, 29–31. The structure shown in Fig. 3 was being rebuilt in 2015 (E. Garatti, personal communication, September 2017).

time as the tomb, and Sad na legs died in 815, we have a very precise indication of what the ground level was for other tombs as well, and thus the height of the mounds should be revised upwards by some 4 metres at the very least.²⁶

Also, considering that some of the mounds have a pyramidal structure, a lower base of the mound will result in an increased base-length, depending on the slope angle of the “pyramid”. I have plotted out in Fig. 4 the implication of a 4 m lower ground level on the base-length of a mound with a 40° angle. As this applies to both ends of the base, it adds some 8–10 metres to the total base-length.²⁷

Lastly, the role of weathering should be taken into account. Though it may be difficult to correctly estimate how much material was removed by erosion from the top and sides of the mounds, there can be no doubt that the adjustment we already made must be further increased to compensate for weathering as well.

VII. THE FUTURE OUTLOOK

Whilst general knowledge of the tombs from an archaeological and architectural point of view (not limited to the 'Phyong rgyas site) has made remarkable progress in the last decades, the identification of the tombs' occupants remains uncertain due to the scanty and sometimes contradictory information we find in literary sources. In some cases, even the shape of the tombs (square or trapezoidal) is hard to determine. Recent research has also brought to our attention the fact that 'Phyong rgyas is an anomalous site in more than one respect. Firstly, whilst everywhere else mounds tend to be located far from the arable lands of the valley bottoms, in 'Phyong rgyas most of the tombs are in the midst of cultivated fields. Secondly, while the trapezoidal mound has turned out to be the most common type overall in Tibet, square mounds predominate in 'Phyong rgyas, particularly for the larger mounds, even when they are situated on a slope, where one would definitely

²⁶ Except for mounds built on higher ground on the slopes of Mu ra ri. Conversely, older tombs like that of Srong brtsan sgam po, who died in 649, would lie on even lower ground due to a greater accumulation of sediments.

²⁷ This would not apply to “coffer-shaped” walled tombs (type MT-C.1 in TTT) like for instance Srong brtsan sgam po's mound.

expect a trapezoidal mound. The reasons for these anomalies remain unclear.

Any further progress is closely dependent on two events that might open up new perspectives. One is that more information becomes available through the discovery of lost Tibetan historical texts,²⁸ the other that excavation of the royal mounds becomes possible. Neither of them seems very likely at present.

Despite the fact that the tombs were looted as early as the 10th century, excavations at 'Phyong rgyas might still result in some significant archaeological discovery. For the time being, gathering knowledge and experience in less prominent burial fields is a wise approach in order to be fully prepared for the day when, in the fullness of time, an excavation campaign should become possible on the royal site of 'Phyong rgyas.

²⁸ For instance the *'Khor lo sna bdun* (quoted in *LDGR*), *Chos blon chen po mgar gyis mdzad pa'i dkar chag* (quoted in *TTs-1*), *Lo rgyus chen mo*, or even an original full version of the *Gsang ba yang chung*.



Fig. 1. Khri lde srong brtsan's pillar (photo H.E. Richardson 1949).

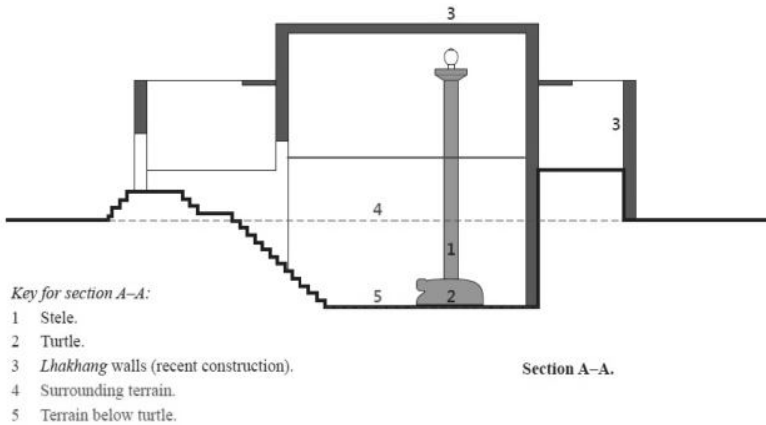


Fig. 2. Current location of the pillar(drawing H. Feiglstorfer).



Fig. 3. The building housing Khri lde srong brtsan's pillar (photo: G. Vogliotti 1995).

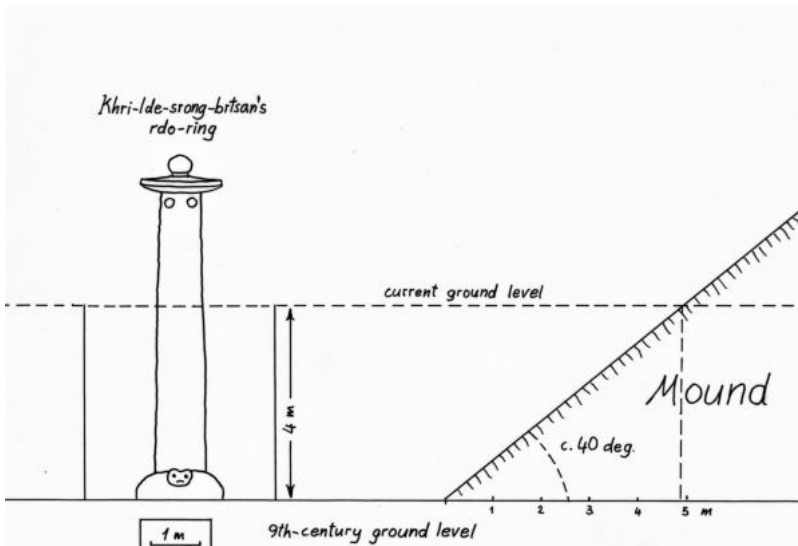


Fig. 4. Projected increase in length of a mound base interred to a depth of 4 m (drawing: G. Vogliotti).



Fig. 5–6. Satellite images of the main Mu ra area (Google earth, used by TTT, © Mapabc.com 2014, ©Hazod 2013). The white arrows show the location of the mound tentatively identified by Wang Renxiang *et alii* 2005 (No. 13 on their map, 27 in Fig. 7).

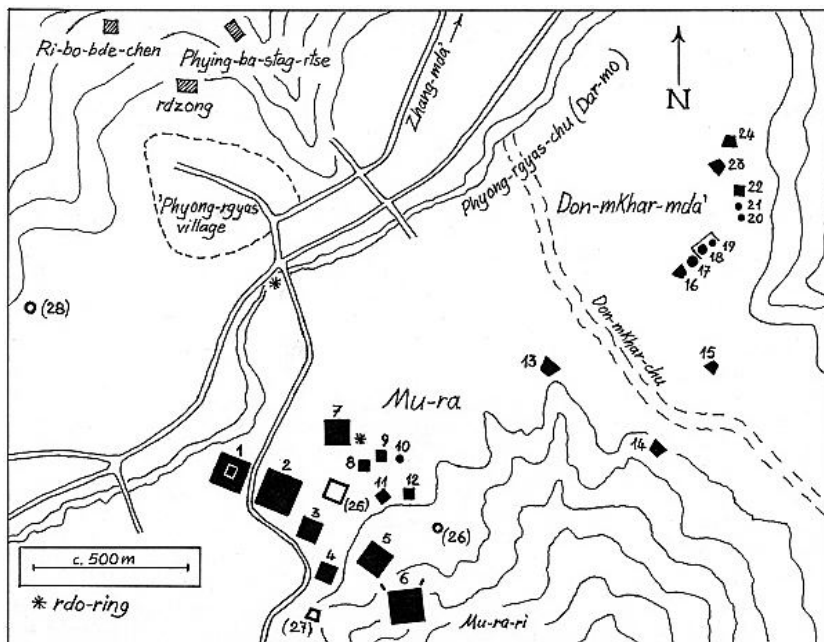


Fig. 7. Map of the 'Phyong rgyas necropolis (drawing: G. Vogliotti). Names in bold indicate tombs identified with a fair degree of reliability, the rest are uncertain. Bracketed numbers indicate particularly controversial mounds.

- | | |
|--------------------------------------------------|------------------------------------------------|
| 1 - Srong brtsan sgam po | 16 - Gnam ri srong brtsan |
| 2 - Mang srong mang brtsan | 17 - Khri snyan gzung brtsan |
| 3 - 'Dus srong mang po rje ('Phrul rgyal) | 18 - Stag bu snya gzigs |
| 4 - 'Od srung (27?) | 19 - 'Dos bza' stong btsun |
| 5 - Khri lde gtsug brtsan (Mes ag tshom) | 'Bro tsha rmu btsun |
| 6 - Khri srong lde brtsan | Mon bu rgyal mtshan |
| 7 - Khri lde srong brtsan (Sad na legs, | Legs nam |
| Mu tig brtsan po) | 20 - Mno bza' mar dkar |
| 8 - Khri ma lod | 21 - Ru yong brtsan mo mtsho |
| 9 - Glang Dar ma (25?) | 22 - Mong khri mo 'brong |
| 10 - Ljang tsha lha dbon (+ Jincheng?) | 23 - Khri gtsug lde brtsan (Ral pa can) |
| 11 - Mu ne brtsan po | 24 - Wencheng (Mun chang Kong jo) |
| 12 - Mang mo rje Bzhi steng | (25) - (Glang Dar ma?) (9?) |
| 13 - Mu rug / Mu rub / (Mu rum?) | (26) - ? |
| 14 - Gung srong gung brtsan | (27) - ('Od srung?) (4?) |
| 15 - Tshe spong 'Bri ma thod dkar | (28) - ? |

APPENDIX 1

TOMB NAMES

KING	TOMB NAME	NO. (FIG.7)
Lha tho tho ri	no name	—
Khri snyan gzung brtsan	no name	17
'Bro mnyen lde ru ('Bro snyan lde'u)	Gson mchad zlum po (in present-day Zhang mda' village), Gson chas zlum po (<i>GR</i>), Gson bcad ldem po [the tumulus where living beings had been killed] in the <i>dkar chag</i> of Bsam yas (see Tucci, <i>Tibetan Painted Scrolls</i> , Roma 1949, 734)	— (No.18 in R 2005)
Stag bu snya gzigs	no name	18
Gnam ri srong brtsan (Khri slon brtsan)	'Gu ri sog por 'khar (<i>NR</i>), Gung ri sogs ka/kha (<i>KGT</i> , <i>SYC</i>), Gung ri sog pa (<i>TTs-1</i>), Gung ri sog pa legs (<i>TTs-2</i>), Gangs ri sog kha (<i>GR</i>)	16
Srong brtsan sgam po	Smu ri smug po (<i>GR</i> , <i>GBY</i> , <i>KGT</i> , <i>TTs-1</i> , <i>SYC</i>), Smu ri smug (<i>TTs-2</i>), Nang gi rgyan (<i>GR</i> , Haarh 1969, 391), 'Phyong phu mda' (<i>TTs-2</i>). Also popularly known as Bang so dmar po or Bang so nang rgyan can	1
Wencheng	no name	24
Gung srong gung brtsan	Gung chen gung ri (<i>GR</i> , <i>KGT</i>), Gung ri gung chen (<i>GBY</i>), Gung ri gung che (<i>SYC</i>), Gung ri gung rje (<i>TTs-1</i> , <i>TTs-2</i>)	14
Mang srong mang brtsan	Sngo gzher hral po (<i>GR</i> , <i>GBY</i> , <i>KGT</i> , <i>TTs-1</i>), Sngo bzher hral po (<i>SYC</i>), Mdo gzher hral po (<i>TTs-2</i>), Sdog gzhe hral po (Haarh 1969, 391)	2
'Dus srong mang po rje ('Phrul rgyal)	Seng ge brtsig pa can (<i>GR</i> , <i>GBY</i> , <i>SYC</i>), Lha ri can (<i>GR</i> , <i>KGT</i> , <i>TTs-1</i> , <i>TTs-2</i>)	3
Khri lde gtsug brtsan (Mes ag tshom)	Lha ri gtsug nam (<i>GR</i> , <i>GBY</i> , <i>KGT</i> , <i>TTs-1</i> , <i>TTs-2</i> , <i>SYC</i>)	5
Ljang tsha lha dbon (+ Jincheng?)	Skye bu (<i>Ba</i>)	10
Khri ma lod	no name	8
Khri srong lde brtsan	'Phrul ri gtsug snang (<i>GR</i> , <i>GBY</i> , <i>KGT</i> , <i>TTs-1</i> , <i>TTs-2</i>), 'Phrul ri gtsug nam (<i>SYC</i>), Bang so phyi rgyan can (<i>TTs-1</i>)	6
Mu ne brtsan po	Skya ri ldem bu (<i>KGT</i>), Skye'u ldem bu can (<i>Ba</i>), Lha ri ldem po (<i>GR</i> , <i>TTs-1</i>), Lha ri ldem bu (<i>GBY</i>), Lha ri lding bu (<i>SYC</i>)	11
Mong mo rje Bzhi steng	no name	12
Mu tig brtsan po (Khri lde srong brtsan)	Kya ri kyang ldem (<i>GR</i>), Skya rings ldems pa (<i>GBY</i>), Skya ldem (<i>KGT</i>), Skya'o bzang zang (<i>Ba</i>), Gyang ri gyang ldem (<i>TTs-1</i>)	7
Mu rug / Mu rub / (Mu rum?)	Gyang ri gyang ldem (<i>TTs-2</i>), Kya ri kyang ldem (Haarh 1969, 392), Skya ldem / Skya ring ldems pa (<i>SYC</i>)	13

Khri lde srong brtsan (Sad na legs)	Rgyal chen [bang so] (<i>GR</i>), Rgyal chen 'phrul ri (<i>GBY</i> , <i>KGT</i>), Rgyal chen 'phrul gzhi (<i>TTs-1</i>), Rgyal chen 'phrul gzher (<i>TTs-2</i>), 'Phrul chen bzher (<i>SYC</i>)	7
Khri gtsug lde brtsan (Ral pa can)	Khri steng rmang ri (<i>GR</i> , <i>KGT</i>), Khri stengs rmang ri (<i>GBY</i>), Khri stag smang ri (<i>SYC</i>)	23
Khri Dar ma (Glang Dar ma, 'U'i dum brtan)	Bang rim 'khor lo can (<i>GBY</i> , <i>KGT</i> , <i>SYC</i>)	9 (25?)
'Od srung (Khri gnam lde)	Skye'u lha rten (<i>GBY</i> , <i>KGT</i>), Skyes bu lha bsten/- rten (<i>SYC</i>)	4 (27?)
Tshe spong 'Bri ma thod dkar	Bang so G.yul mo'i thang (<i>SYC</i>)	15
'Dos bza' stong btsun	no name	19
'Bro dkar	no name	19
'Bro tsha rmu btsun	no name	19
Mno bza' mar dkar	no name	20
Ru yong brtsan mo mtsho	no name	21
Mong khri mo 'brong	no name	22

APPENDIX 2

TOMB SHAPES AND DIMENSIONS

Mound numbers cross-refer to Jampa Panglung 1988 (P), Wang Renxiang 2005 (R), and TibetanTumulusTradition 2016 (TTT). Measurements from Chayest 1994 (C) are also included. For trapezoidal mounds short (s) and long (l) sides are indicated where possible. TTT figures are based on satellite imagery, whereas R took on-site measurements in 2000.

No.	SHAPE	DIMENSIONS (M) H. = HEIGHT	P	R	TTT
1	square	TTT: 124 by 130 at the base; R: 124 by 130 at the base, 67 by 95 at the top. H. 18; C: H. 18.4. Richardson (1963, p. 77) says it is over 200ft across and 50ft high. Base length described in Tibetan texts as «the range of an arrow shot»	1	1	V
2	square	TTT: 130 by 135; R: 149 by 135, H. 15; C: 136 by 136, H. 15	2	2	VII
3	square (trapezoidal-TTT)	TTT: 85 (l) by 80 (s); R: 92 by 85, H. 7; C: 90, H. 9	3	3	VIII
4	square (trapezoidal-TTT)	TTT: 65 by 64; R: 67 by 66, H. 5; C: 75, H. 12.5	10	4	XVII
5	square	TTT: 95 by 91; R: 110 by 92, H. 9; C: 99, H. 13	4	5	X
6	square	TTT 124 by 120; R: 136 by 118, 90 by 83 at the top, H. 36; C: 180, H. 14.7	6	6	XI
7	square (trapezoidal-TTT)	TTT: 95 by 95; R: 99 by 90, H. 11; C: 81, H. 11	8	7	XIV
8	square	TTT: 30 by 28; R: 42 by 33, H. 4.8	5	8	IX
9	square	TTT: 43 by 34; R: 22 by 19, H. 3	9	9	XVI
10	round (TTT) square? (R)	TTT: 26/28; R: 34 by 33, H. 2.5	—	11	x.a/x.2
11	trapezoidal (TTT) square (R)	TTT: 43 by 39; R: 38 by 37, H. 6	7	10	XII
12	square	TTT: 32 by 30; R: 34 by 33, H. 2.5	—	11	x.1
13	trapezoidal	TTT: 73 (l) by 50 (s); R: 87 (l) by 54 (s), side 76, H. 4.7	—	14	XIII
14	trapezoidal	TTT: 70 (l) by 54 (s); R: 66 (l) by 58 (s), H. ?; C: front (l) 87, rear (s) 54, sides 78	?	15	VI
15	trapezoidal (TTT) square (R)	TTT: 38 (l); R: 38 by 30, H. 2.5	—	16	iv.1
16	trapezoidal (TTT) no shape (R)	TTT: 68 (l); R: 64 by 48, H. 7	—	17	IV

17	round? (TTT) no shape (R)	TTT: 40	—	?	I
18	round (TTT)	TTT: 37 dia?; R: 44 by 28, H. 4	—	18?	III
19	round (TTT) rectangular (R)	TTT: 10 and 15 dia, a 78m wall in front of them 19 (R): 95 by 47, H. 6. R: Mounds 18 and 19 originally consisted of three tombs (Stag ri snyan gzigs, his consort 'Bro tsha rmu btsun, and Mon bu rgyal mtshan)	—	19	iii.1-4
20- 21- 22- 24	different shapes (TTT)	TTT: v.1 = trapezoidal, 28 (l); v.2 = square?, 17 dia; v.3/v.4 = round, 13 and 10 dia. R: not listed	—	—	v.1-4
23	trapezoidal (TTT) square (R)	TTT: 54 by 50; R: 55 by 55, H. 14	—	20	XV
—	round (TTT)	TTT: dia 60? Tomb in Zhang mda', outside the Phyang rgyas site. R: not listed	—	—	II
(25)	square?	TTT: not mapped; R: 37 by 31, H. 5	—	12	—
(26)	round?	TTT: no data available; R: not mapped	—	—	?
(27)	trapezoidal?	TTT: not mapped; R: 130 by 124 ?, H. 7 *	—	13	—
(28)	round?	TTT: no data available; R: not mapped			0388?

* These figures would make this mound as large as No. 1, which is impossible.

APPENDIX 3
TOMB OCCUPANTS

Numbers cross-refer to Jampa Panglung 1988 (P), Wang Renxiang 2005 (R), and Tibetan Tumulus Tradition 2016 (TTT).

KING	NO. IN FIG. 7	NO. IN (P)	NO. IN (R)	NO. IN (TTT)
Lha tho tho ri	—	—	—	—
Khri snyan gzung brtsan	17	—	17	I
'Bro mnyen lde ru ('Bro snyan lde'u)	—	—	18	II of 0037
Stag bu snya gzi gs	18	—	19	III
Gnam ri srong brtsan (Khri slon btsan)	16	—	15	IV
Tshe spong 'Bri ma thod dkar	15	—	—	iv.1
Srong brtsan sgam po	1	1	1	V
Wencheng (Mun chang Kong jo)	24	—	—	v.1
Gung srong gung brtsan	14	—	16	VI
Mang srong mang brtsan	2	2	2	VII
'Dus srong ('Phrul rgyal)	3	3	5	VIII
Khri lde gtsug brtsan (Mes ag tshom)	5	4	6	X
Ljang tsha lha dbon (+ Jincheng?)	10	5	10	x.a/x.2
Mang mo rje Bzhi steng	12	—	—	x.1
Khri ma lod	8	—	—	IX
Khri srong lde brtsan	6	6	4	XI
Mu ne brtsan po	11	7	11	XII
Mu rug / Mu rub (Mu rum?)*	13	—	—	XIII
Mu tig brtsan po (Khri lde srong brtsan)*	7	—	14	XIII
Khri lde srong brtsan (Sad na legs)	7	8	7	XIV
Khri gtsug lde brtsan (Ral pa can)	23	—	20	XV
Khri Dar ma (Glang Dar ma, 'U'i dum brtan)	9 (25?)	9	12**	XVI
'Od srung (Khri gnam lde)	4 (27?)	10	13***	XVII
'Dos bza' stong btsun 'Bro dkar	19	—	—	iii.1
'Bro tsha rmu btsun	19	—	19	iii.2
Mon bu rgyal mtshan	19	—	19	iii.3
Mno bza' mar dkar	20	—	—	v.4
Ru yong brtsan mo mtsho	21	—	—	v.3
Mong khri mo 'brong	22	—	—	v.2

* (**TTT**) and (**R**) equate Mu tig with Mu rug, not with Khri lde srong brtsan. The whole issue of the succession to Khri srong lde brtsan remains murky.

** This tomb is only reported by (**R**).

*** The existence of tomb 13 in (**R**) is only surmised based on the fact that the ground there is slightly higher than in the adjacent area (Wang Renxiang *et alii* 2005, 230). Its presence would seem to be confirmed by two satellite images used by (**TTT**) (Figs. 5–6, © Mapabc.com 2014, © Hazod 2013), where this structure can be made out. It is shown in a completely different place in *Zangwang ling* 2006. No mention is made of this mound in (**TTT**).

Bibliography

Primary Sources

- Ba* *Sba bzhed* by Dba Gsal snang (c. 800)
- DL5* *Bod kyi deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs* by Ngag dbang blo bzang rgya mtsho (5th Dalai Lama, 1643).
- DM* *Deb ther dmar po* by Tshal pa Kun dga' rdo rje (1346).
- GBY* *Rgya bod yig tshang mkhas pa dga' byed* by Śrībhūtibhadra.
- GKTh* *Rgyal po bka'i thang yig* (part of *Bka' thang sde lnga*) by 'O rgyan gling pa and Kun dga' tshul khriims (1347).
- GR* *Rgyal rabs gsal ba'i me long* by Bsod nams rgyal mtshan (1328).
- KK* *Ka khol ma (Bka' chems ka khol ma)* attributed to king Srong brtsan sgam po.
- KGT* *Mkhas pa'i dga' ston* by Dpa' bo Gtsug lag phreng ba (mid. 16th c.).
- LDGR* *La dwags rgyal rabs* by Anonymous (mid. 17th c.).
- Maṅi* *Ma ṅi bka' 'bum* by Grub thob Dngos grub and Nyang ral Nyi ma 'od zer (12th/13th c.).
- Padma* *Padma bka'i thang yig* by 'O rgyan gling pa (1352).

SYC

Gsang ba yang chung (text contained in *Rgya bod kyi chos 'byung rgyas pa* by Mkhas-pa Lde'u = *Lde'u-2*). English translation at <https://www.oeaw.ac.at/tibetantumulustradition/thematic-introduction/royal-tombs-2/>.

TTs-1

Gtam gyi tshogs theg pa'i rgya mtsho by 'Jigs med gling pa Rang 'byung rdo rje Mkhyen brtse'i 'od zer (1730–1798) (used by Jampa Panglung 1988).

TTs-2

Gtam tshigs rgya mtsho by 'Jigs med gling pa Rang 'byung rdo rje Mkhyen brtse'i 'od zer (1730–1798). (used by Tucci in *TTK*).

Lde'u-1

Chos 'byung chen mo bstan pa'i rgyal mtshan Lde'u Jo sras kyi mdzad pa by Lde'u Jo-sras (1230/40), Lhasa 1987.

Lde'u-2

Rgya bod kyi chos 'byung rgyas pa by Mkhas pa Lde'u (mid-13th c.), Lhasa 1987.

Secondary Sources

Chan, V.

1994 *Tibet Handbook*, Chico (pp. 355–361 for the tombs of 'Phyong rgyas).

Chayet, A.

1994 *Art et Archéologie du Tibet*, Paris.

1997 “Tradition et Archéologie, notes sur les sépultures tibétaines” in H. Krasser, M.T. Much, E. Steinkellner (eds.), *Tibetan Studies. Proceedings of the 7th Seminar of the IATS* vol. I, Graz 1995, Wien, 131–139.

China Heritage Newsletter

2005 No. 1, March 2005, “New Discoveries in Qinghai”, China Heritage Project, The Australian National University, http://www.chinaheritagequarterly.org/articles.php?searchterm=001_qinghai.inc&issue=001

Dulan County Tibetan Royal Tomb Group

2011 at: <https://www.wmf.org/project/dulan-county-tibetan-royal-tomb-group>.

Feiglstorfer, H.

2015 *The Burial Mounds of Central Tibet. Layout—Construction—Material*, Wien.

Ferrari, A.

1958 *mK'yen brtse's Guide to the Holy Places of Central Tibet*, S.O.R. vol. XVI, Roma.

- Giorgi, M.L.
1985 *L'architettura del Tibet nelle fonti cinesi contemporanee*, PhD Dissertation, Università 'La Sapienza', Roma (contains an Italian translation of Wang Yi 1961).
1989 "Recenti ritrovamenti di tombe dell'epoca monarchica in Tibet", *Rivista degli Studi Orientali*, 62/1-4, 119-133.
- Gyurme Dorje ('Gyur med rdo rje)
1996 *Tibet Handbook, with Bhutan*, Bath (pp. 265-270 for the tombs of 'Phyong rgyas).
- Haarh, E.
1969 *The Yar-luñ Dynasty*, København.
- Hazod, G.
2013 "The Plundering of the Tibetan Royal Tombs. An Analysis of the Event in the Context of the Uprisings in Central Tibet of the 9th/10th Century" in C. Cüppers, R. Mayer, M. Walter (eds.), *Tibet After Empire. Culture, Society and Religion between 850-1000. Proceedings of the Seminar held in Lumbini, Nepal, March 2011* (LIRI Seminar Proceedings Series vol. 4), Lumbini, 85-115 (Reprint: *Zentral-asiatische Studien* 45, 113-146).
2015 "The Lions of 'Chad kha: A Note on New Findings of Stone Monuments in Central Tibet from the Tibetan Imperial Period" in O. Czaja and G. Hazod (eds) *The Illuminating Mirror. Tibetan Studies in Honour of Per K. Sørensen on the Occasion of his 65th Birthday*, Contributions to Tibetan Studies, vol. 12, Wiesbaden, 189-203 + 590-591.
2016 "Burial in the Landscape. Remarks on the Topographical Setting of Grave Mounds in Early Central Tibet," (unpublished), 1-16.
- Heller, A.
1998 "Some Preliminary Remarks on the Excavations at Dulan," *Orientalia* 29/7, 84-92.
2006 "Archaeology of Funeral Rituals as Revealed by Tibetan Tombs of the 8th to 9th Century" in M. Compareti, P. Raffetta, G. Scarcia (eds.), *Ērān ud Anērān. Studies Presented to Boris Il'ič Maršak on the Occasion of His 70th Birthday*. Transoxiana Webfestschrift Series I, Webfestschrift Marshak 2003, Venezia, 261-274.
2012 "Bod kyi bang so las byung ba'i pur sgam tshon khra ma'i skor la tshog mar dpyad pa," *Journal of Qinghai Nationalities University*, (Tibetan Quarterly) 20/3, 29-39.
- Hoffmann, H.
1950 "Die Gräber der tibetischen Könige im Distrikt 'Phyong-rgyas," *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, I, Phil.-hist. Klasse, Nr. 1, Göttingen, 1-14.
- Huo Wei
1995 *Xizang gudai muzang zhidu yanjiu* (Research on the Ancient Tomb System of Tibet), Chengdu.

- 2010 "An Archaeological Study at Khrom Chen Cemetery in Lhatse," *China's Tibet*, 21, 66–70.
- Jampa Losang Panglung (Byams pa blo zang spang lung)
1988 "Die metrischen Berichte über die Grabmäler der tibetischen Könige. Ihre Überlieferung und ihr Beitrag zur Identifizierung" in H. Uebach / J.L. Panglung (eds.), *Tibetan Studies. Proceedings of the 4th Seminar of the IATS, Schloss Hohenkammer — Munich 1985*, Studia Tibetica Bd. II, München, 321–368.
- Li Mingqi, Shao Xuemei, Yin Zhiyong and Xu Xinguo
2015 "Tree-Ring Dating of the Reshui-1 Tomb in Dulan County, Qinghai Province, North-West China," at <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0133438>.
- Mortari Vergara Caffarelli, P.
1997 "Architectural Style in Tombs from the Period of the Kings" in J.C. Singer and P. Denwood (eds.), *Tibetan Art: Towards a Definition of Style*, London, 230–261.
- Namkhai Norbu (Nam mkha'i nor bu)
2015 *The Light of Kailash. A History of Zhang Zhung and Tibet*, volume Three (The Later Period), Translated by D. Rossi, English editing by N. Simmons, Arcidosso.
- Pasang Wangdu (Pa sangs dbang 'dus)
1994 "Gsar du rnye pa'i khrom chen bang so'i tshogs la dpyad pa" in P. Kvaerne (ed.) *Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the IATS*, Fagernes 1992, vol. 2, Oslo, 629–639.
2013 *Spu rgyal bod kyi rdo brkos yi ge phyogs bsgrigs kyi ma yig dag bzher dang de'i tshig 'grel dwangs sang gangs chu*, Lhasa.
- Richardson, H.E.
1963 "Early Burial Grounds in Tibet and Tibetan Decorative Art of the VIIIth and IXth Centuries," *Central Asiatic Journal*, 8/2, 73–92.
- Shawo Khacham (Sha bo mkha' byams)
2014a "Studies on the Pre-Imperial King's Tumuli Story," *Tibetan Plateau Forum (Qingzang gaoyuan huntan)*, 3, 23–28.
2014b "Re-examination on Khrom Chen Tombs in Lha rtse, TAR," *Tibetology Journal (Zangxue xuekan)*, 10, 56–69.
2015 "Tibetan Emperor Tumuli's Chamber Recovery," *Tibetan Studies (Xizang yanjiu)*, 6, 46–53.
2016 "The Problematic Slebs-ri Tomb Site Studies," *Archaeology and Relics (Kaogu yu wenwu)*, (in press).
- Suolang Wangdui (Bsod nams dbang 'dus)
1986 *Qiongjie xian wenwu zhi*, Lhasa.
- Suolang Wangdui and Hou Shizhu
1985 "Xizang Langxian Lieshan mudi de diaocha he shijue"

(Investigation and preliminary excavation of Lieshan cemetery, Tibetan district of sNang), *Wenwu*, 9, 32–38.

- Tong Tao
2008 *The Silk Roads of the Northern Tibetan Plateau during the Early Middle Ages (from the Han to Tang Dynasty) as Reconstructed from Archaeological and Written Sources*, PhD Dissertation, Eberhard-Karls University of Tübingen.
- Tsewang (Tshe dbang)
2011 *Spu rgyal dus kyi bang so'i zhib 'jug las 'phros pa'i gtam*, Lhasa.
- Tucci, G.
1950 *The Tombs of the Tibetan Kings*, Roma.
- Wang Renxiang, Zhao Huimin, Lui Jianguo and Guo You'an
2005 "Tibetan Royal Tombs at 'Phyongs-rgyas — Investigations and Studies," *Chinese Archaeology* 5, 227–232 (original publication: *Kaogu Xuebao* 2002: 4, 471–492), English version available at http://www.kaogu.cn/en/Research_work/Archaeology_of_Frontier_are_as_a/2014/0422/45935.html. Also subsumed in *Zangwang ling*, 2006.
- Wang Shuzhi, Shao Xuemei, Xu Xinguo and Xiao Yongming
2008 "Dating of Tombs in Delingha, Qinghai Province, China, on the basis of a 2332-year tree-ring juniper chronology (Sabina przewalskii Kom) (1575 BC - 756 AD)," *Dendrochronologia*, 26, 35–41.
- Wang Yi
1961 "Zangwang mu" (The Tombs of the Tibetan Kings), *Wenwu*, 4/5, 81–87.
- Xu Xinguo
1996a "The Tibetan Cemeteries in Dulan County: Their Discovery and Investigation," *China Art and Archaeology Digest* 1/3 (Jul.–Sep. 1996), 7–12.
1996b "The Buildings for Worship and Sacrifice above Tubo Tombs." *CAAD* 1/3, 23–36.
- Zangwang ling*.
2006 *The Mausoleums of the Tibetan Kings* (in Chinese, with an English and a Tibetan abstract), The Institute of Archaeology Chinese Academy of Social Sciences, Monographs of Chinese Archaeology, series B No. 38, Beijing.
- Zhang Jianlin and Geng Dui
1985 "Xizang Naidong Punugou gu muqun qingli jianbao" (Brief Report on the Examination of Ancient Tombs at Phu-nub in sNe-gdong, Tibet), *Wenwu*, 9, 39–46.

ABOUT THE CONTRIBUTORS

DAVOR ANTONUCCI is Associate Professor at University of Rome “Sapienza” (Dept. ISO) where he teaches History of East Asia and Chinese Philology. In 2008 he received a post-doc. grant by the Chiang Ching-kuo Foundation with a project entitled “Jesuit’s Contribution to the Knowledge of Tartary”. His current research focuses on the history of China and Tartary during the seventeenth and eighteenth centuries, the China Mission, and the relations between China, Mongolia and Europe. He is currently working at the 6th volume of *Martino Martini’s Opera Omnia*.

GIULIA CABRAS received her Ph.D. in Language Sciences from the Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO), Paris (2016), and is currently guest researcher at the Freie Universität Berlin. Her research interests deal with sociolinguistics and linguistic anthropology applied to Chinese Inner Asia (in particular Xinjiang and Qinghai provinces), such as multilingualism, linguistic purism, code switching, and language as a tool of identity construction.

MICHELA CLEMENTE is an affiliated researcher at the Mongolia and Inner Asia Studies Unit and a member of Clare Hall at the Uni-

versity of Cambridge. She is also affiliated at the University of Rome “Sapienza” (Institute of Oriental Studies). She teaches History of Oriental Drawing, Carving, and Typography at the Istituto Centrale per il Restauro e la Conservazione del Patrimonio Archivistico e Librario (Rome). She is currently working at the Italian project “Studi e ricerche sulle culture dell’Asia e dell’Africa: tradizione e continuità, rivitalizzazione e divulgazione”, which recently contributed to the re-opening of the former IsIAO Library in the National Central Library of Rome.

CECILIA DAL ZOVO is a postdoctoral researcher at the Institute of Heritage Sciences (Spanish National Research Council) in Santiago de Compostela, Spain. She is currently guest-researcher at the Institute of Turkic Studies (Freie Universität Berlin) and at the Institute of Archaeology (University of Oxford). She holds a Master’s degree in Prehistoric Archaeology from the University of Padova and a Ph.D. in History (2016) from the University of Santiago de Compostela. Her research interests focus on high-mountain environment, pastoral landscapes, funerary rituals, sacred geographies, archaeoastronomy, rock art, cultural heritages in Mongolia and Eurasia.

ELENA DE ROSSI FILIBECK, now retired, was a Research Fellow (1980–2003) at the Department of Oriental Studies, of the University of Rome “Sapienza”, and then Associate Professor of Tibetology in the same university (2003–2012). She was director of the Tucci Tibetan Fund (IsIAO Library) and published two volumes of the catalogue of the Tibetan texts kept there. She has participated to the Tabo Studies project (IsIAO-University of Vienna) and to many international conferences. She convened, together with John Bray the International Association of Ladaki Studies in Rome (2007). She is in the Board of Directors of the International Association ISMEO.

ANDREA DROCCO is Assistant Professor in the Department of Linguistics at Ca’ Foscari University of Venice, where he teaches Indo-Aryan linguistics and Hindi language. His research focuses on New Indo-Aryan historical morphosyntax, in particular in the period between the 16th and the 19th century. His major publications deal with the morphosyntactic alignment of Braj-bhasha, Hindi and

Bangani and the interpretation of the technical terms *tatsama*, *tadbhava* and *desī* in the context of the Prakrit grammatical tradition. His current research focuses on the documentation and analysis of the Indo-Aryan Himalayan languages of Himachal Pradesh.

MARLENE ERSCHBAMER studied Tibetology, Sociology, and Philosophy at the Ludwig-Maximilians-Universität München, where she received her Ph.D. in 2016. Her research interests include the Barawa Kagyu (*'Ba' ra ba bka' brgyud*) tradition of Tibetan Buddhism, Sikkim Studies, and Religious geography and Buddhist pilgrimage sites in the Himalaya. In 2017, she has published a monograph on *The 'Ba' ra ba bka' brgyud pa: Contemporary and Historical Studies* (Vienna: WSTB).

LUCIA GALLI is Research-Fellow at the Centre de recherche sur les civilisations de l'Asie orientale (C.R.C.A.O. Paris) and member of the École Pratique des Hautes Études (EPHE-PSL), where she is currently working within the framework of the ANR/DFG funded research project "Social Status in the Tibetan World (TibStat)". She holds a D.Phil in Oriental Studies from the University of Oxford with a thesis on the *nyin deb* ('diary') of the 20th century Khams pa trader Kha stag 'Dzam yag.

EMANUELA GARATTI is a Ph.D. researcher at EPHE, Paris and LMU, München. As an historian working on both Tibetan and Chinese sources, her current research deals with cultural and diplomatic exchanges between the Tibetan imperial court and the Tang dynasty. Between 2012 and 2015, she worked in the "Kingship and Religion in Tibet" research project as research fellow at the LMU. Since 2015, she is lecturer at INALCO, in the Tibetan department. Her works have been published in *Revue d'Études Tibétaines*, *Journal Asiatique*, *Central Asiatic Journal* and *Revue de la Bibliothèque nationale de France*.

MARIACHIARA GASPARINI studied Oriental Languages and Civilizations at the University of Naples "L'Orientale" and East Asian Art at Sotheby's Institute of Art in London. In 2015, she completed her Ph.D. in Transcultural Studies: Global Art History at the Cluster of Excellence Asian and Europe in a Global Context at Heidelberg University, supported by the Deutsche Forschungsgemeinschaft and the Wissenschaftsrat. Her research interests

include historical, theoretical, and visual investigation of the history of Eurasian art and culture. In 2019 she was a Visiting Assistant Professor of Asian Art History at University of California, Riverside. Her doctoral research will be published in her forthcoming book *Transcending Patterns: Silk Road Cultural and Artistic Interactions through Central Asian Textiles (7th-14th century)* by the University of Hawai'i Press.

CHIARA LETIZIA is Professor of South Asian Religions at the University of Québec in Montréal (UQAM) and an associate member of the Centre for Himalayan Studies of the CNRS. Chiara has been conducting fieldwork on religion and society in contemporary Nepal since 1997, focusing on ritual, religion and politics, pilgrimage, ethnic and religious activism, the meanings and implementation of secularism, and the role of the courts in redefining religious practices. She is the author of *La dea bambina. Il culto della Kumari e la regalità in Nepal* (Francoangeli, 2003) and the co-editor of *Religion, Secularism and Ethnicity in Contemporary Nepal* (Oxford University Press, 2016).

FILIPPO LUNARDO received his Ph.D. in History of Tibetan Art, Indian and Tibetan Studies from the University of Turin in 2010. He has worked for the Vatican Museums and ASIA NgO. He lectured on History of Tibetan Art and on Tibetan Buddhist Philosophy at the University of Rome "Sapienza" and was Instructor of Tibetan Language and Culture. His major research interests focus on the *Bla ma mchod pa* Tantric literature and on the iconography of the *tshogs zhing*. He has conducted fieldworks among Tibetan communities in Ladakh and elsewhere in India and in Nepal. He has attended numerous international conferences and published several papers on the topics of *Tshogs zhing* and *Bla ma mchod pa*, as well as on Tibetan Art and Culture in general.

LARA MACONI is a sinologist and tibetologist specialised in cultural studies and modern literature. Her research interests focus on Sino-Tibetan literature and cultural transfers in modern times, and in the relationship between technologies of power and cultural forms in the modern Sino-Tibetan arena (20th–21st c.). Her postdoctoral research projects have been financed by the CCKF, MSH and CNRS. From 2012 to 2016, she contributed as associate

researcher to the ERC-funded Kham Project: Territories, Communities and Exchanges in the Sino-Tibetan Kham Borderlands (CNRS-CEH). She is a lecturer at INALCO and co-directs the research program “Pratiques trans-linguistiques: du rôle social de la traduction en Asie orientale à l’époque moderne” at CNRS-CRCAO. She has published several articles and presented numerous papers at international symposia.

IRENE MAJO GARIGLIANO is an associate member of the Centre for Himalayan Studies of the CNRS (France). She has studied Sanskrit and Indology at the University of Naples “L’Orientale” and the University of Rome. Her interest in anthropology developed during her joint Ph.D. program at “Sapienza” and the University ‘Paris Ouest Nanterre La Défense’. She has been conducting fieldwork on the Kamakhya Temple in Assam (North-East India) since 2008. Her current research focuses on the Brahman priesthood of the temple and the legal disputes involving them, possession, and the anthropology of emotions. She co-authored the documentary film ‘Ghora. Waiting for the Goddess’ (2014).

CHIARA MASCARELLO received her Ph.D. degree in Philosophy from the University of Padua in 2018. Since 2015 she has been teaching Tibetan Buddhism as part of the course on the History of Buddhist Philosophy (University of Padua). Since 2013 she has worked as a translator and interpreter of Tibetan language. After studying Tibetan language and Buddhist philosophy at Sera-Jey Monastic University (India, 2011–2014), during her Ph.D. program she improved her command of the Tibetan language at the UMA Institute for Tibetan Studies (Virginia) and at Hamburg University. Her current research focuses on the intersection of Buddhist contemplative tradition and the ongoing investigation on the nature of consciousness, including contemporary applications of meditative practices.

MARA MATTA is Associate Professor in South Asian Studies at University of Rome “Sapienza” (Dept. ISO) where she teaches courses on languages and cultures of Tibet and the Indian Subcontinent. She received her Ph.D. from University of Naples “L’Orientale”. Her research focuses on subaltern literatures, indigenous cinemas and performing arts across South Asia, religious and ethnic minorities, migrations and diasporas across Asian bor-

ders and in Europe. She is currently conducting a research on religion and cultural practices among Bangladeshi youth in Rome. She is a member of the Network for the Promotion of Asian Cinema (NETPAC, Colombo and Delhi) and of the Archive of Migrant Memories (AMM, Rome).

GIACOMELLA OROFINO is Professor of Tibetan Studies at the University of Naples “L’Orientale” where she has taught Tibetan Language and Literature and Indo-Tibetan Civilizations and Religions since 1996. She received her Ph.D. in Tibetan Studies from the University of Rome “Sapienza”, under the supervision of Prof. Luciano Petech. She has published extensively on various themes in the study of Tibetan religious traditions, including the doctrines of the Kālacakrantra, the Gcod tradition, the religious history of Bon, the folk and modern Tibetan literature. Her current research focuses on the metaphysics of light in Tibetan esoteric traditions.

MARGHERITA PANSA received her Ph.D. at the University Ca’ Foscari (2012) with a thesis on Gcod in the Rnying ma school of Tibetan Buddhism, including a translation and a critical edition of a *gter ma* discovered by Sangs rgyas gling pa. Some results have been published in the *Revue d’Etudes Tibétaines* and in *Sharro, Festschrift in Honor of Chögyal Namkhai Norbu* (2016). Since 2012 she has been working for the Shang Shung Foundation both as librarian of the Zikhang Library in Merigar (Arcidosso) and as editor of the Shang Shung Publications.

MARCO PASSAVANTI received his PH.D. from the University of Rome “Sapienza”, and a degree in Tibetan language and culture from the IsIAO in Rome. His research focuses on the *Mahāmudrā* lineage (in particular on the transmission of the *Dohā* corpus of Saraha), on Indo-Tibetan yoga, and on the Jesuit missions in Tibet. He is the author of *Ippolito Desideri, un gesuita tra i lama del Tibet* (2014).

TOMMASO PREVIATO received a joint Ph.D. from University of Rome “Sapienza” (Dept. ISO) and Minzu University of China (School of Ethnology and Sociology). He is an historically minded ethnologist who currently serves as Postdoctoral Fellow at Academia Sinica’s Institute of History and Philology, and Assistant Editor at Ming Qing Studies. His research interests lie on the

anthropology of western China, in particular of the so-called “Ethnic Corridors”, with a focus on religious networks. Some of his findings relate to Sufi sectarianism in mid- and late-Qing Gansu, and broadly to the history of Islam in China.

VALENTINA PUNZI received a joint Ph.D. in 2014 from the University of Naples “L’Orientale” and the Minzu University of China. Her main research interests focus on the areas of oral history, sacred geography, and folk religion in the region of Amdo. She is currently a postdoctoral fellow at the Department of Asian, African and Mediterranean Studies (DAAM) of the University of Naples “L’Orientale”.

FRANCO RICCA received his Ph.D. in Chemistry, in Physics and in Indology. He is former Professor of Theoretical Chemistry and founder of the Institute of Theoretical Chemistry at the Turin University where he taught Quantum Chemistry and Magnetic Resonance Spectrometries. In 1982 he co-founded CESMEO with professor Oscar Botto. His major publications include *Gyantse revisited* (1990), *The Great Stupa of Gyantse* (1993), *Il Tempio Oracolare di gNas-chung* (1999), several academic papers and catalogues of Tibetan art exhibitions. He was project consultant for the establishment of the new Museo d’Arte Orientale (MAO) of Turin which he directed from 2008 to 2014.

DONATELLA ROSSI is Associate Professor in the Department of Oriental Studies at the University of Rome “Sapienza” (Dept. ISO) where she teaches East Asian Philosophies and Religions and Tibetan Language and Culture. She received her Doctoral Degree in History of Religions and Tibetology at the University of Oslo. Her research interests focus on the Bon Great Perfection tradition and, more recently, on Tibetan divination liturgies and *praxes*. Since 2015 she has been appointed Research Partner of the International Consortium for Research in the Humanities (IKGF) at the University of Erlangen-Nuremberg.

SERENA SACCONI has been a research fellow at the Austrian Academy of Sciences since 2015. She graduated from the University of Naples “L’Orientale,” and received a Ph.D. in Indology and Tibetology from the University of Turin. Her main area of research is Buddhist logic, with a specific interest in the interconnection between epistemology and soteriology. Her major publications “On

the Nature of Things” (2018), deals with the internal Buddhist debate on cognitions and their object in the 8th century. It includes a critical edition and annotated English translation of the *Bahirarthaparīkṣā* chapter of the *Tattvasaṅgraha* by Śāntarakṣita and the *Tattvasaṅgrahapañjikā* by Kamalaśīla.

CARMEN SIMIOLI is Adjunct Professor of Classical Tibetan at Ca' Foscari, University of Venice. She received her Ph.D. in Tibetan studies in 2015 at University of Naples “L'Orientale”, with a thesis on the history and literatures of Tibetan mercurial alchemy and iatro-chemistry. Her research interests focus on medieval and early modern Tibetan medicine. She has published several articles in *Annali dell'Orientale Università di Napoli* (AION), *Asian Medicine, Journal of the International Association for the Study of Traditional Asian Medicine* (ASME) and *Revue d'Etudes Tibétaines* (RET). Since 2011 she has been working as interpreter of Tibetan physicians and lamas.

FRANCESCO TORMEN received his Ph.D. in Philosophy from Padua University (2015), under the supervision of Prof. Giangiorgio Pasqualotto. His research interests focus on Tsong kha pa's view of emptiness and its ontological implications. During his Ph.D. program he studied colloquial and written Tibetan, and Tibetan Buddhist philosophy, under the supervision of Geshe Ngawang Sangay at Sera-Jey Monastic University (Mysore, India, 2011–2014). Since 2013 he has been working as a translator and interpreter of Tibetan language in various study programs.

DAVIDE TORRI is Assistant Professor at the University of Rome “Sapienza” (Dept. SARAS). His research interests focus on Himalayan indigenous religions and minority groups. His interests also include politics, religious violence and Nepalese history. He has published several articles on shamanism and its interactions with Buddhist religion in the Himalayas. His major publications include the edition with Diana Riboli of a collective volume on *Shamanism and Violence. Power, Repression and Suffering in Indigenous Religious Conflicts* (Routledge 2013) and *Il Lama e il Bombo. Sciamanismo e buddhismo tra gli Hyolmo del Nepal* (Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2014).

FEDERICA VENTURI is a researcher at the CRCAO, CNRS working on the ERC-funded TibArmy Project. She received her Ph.D. from

the Department of Central Eurasian Studies at Indiana University. Her interests center around various aspects of Tibetan history, including the sanctioning of violence for political reasons by Tibetan Buddhist hierarchs and how the interrelation of politics, economics and religion affected the history of holy places in Tibet. She has published several articles and a monograph on Tibetan holy places, as well as articles on different aspects of the Tibetan army.

GUIDO VOGLIOTTI received his Ph.D. in Modern Languages (English) from the University of Turin in 1978. After studying Tibetan language and culture with Prof. Erberto Lo Bue, he moved to Munich in 1986 where he lived until 2000. There he continued his Tibetan studies at the Bayerische Staatsbibliothek. He translated and published several works by Siegbert Hummel in English (*Eurasian Mythology in the Tibetan Epic of Ge-sar*, Dharamsala 1998; *On Zhang-zhung*, Dharamsala 2000) and Italian (*Tracce d'Egitto in Eurasia*, Torino 1997). Vogliotti's main research focuses on the history and archaeology of the Tibetan imperial period (6th–9th century), as well as on the fascination and influence exerted by Tibet on Western societies.

Ultimi volumi pubblicati

- LX U. Marazzi, *Altin Ariy. A Xaqas Epic Poem*. Translation from the Xaqas, Introduction and Notes, Naples 2000; xxvii, 166 pp.
- LXI *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, S. Graziani (a cura di), con la collaborazione di M.C. Casaburi e G. Lacerenza, Napoli 2000; 4 voll., xlviii, 2270 pp.
- LXII *Lo specchio d'Oriente. Eredità afroasiatiche in Capri antica*. Atti del Convegno (Capri, 3 novembre 2001), M.C. Casaburi – G. Lacerenza (a cura di), Napoli 2002; xiv, 128 pp., 28 fig. f.t.
- LXIII V. Sagaria Rossi, *Il Kitāb al-amṭāl (Libro dei proverbi)* di Abū'l Ṣayh al Isbahānī (274–369/887–970), Napoli 2002; 305 pp.
- LXIV *Turcica et Islamica. Studi in memoria di Aldo Gallotta*, U. Marazzi (a cura di), Napoli 2003; 2 voll., xxxiv, 1045 pp.
- LXV *Studi in onore di Umberto Scerrato per il suo settantacinquesimo compleanno*, M.V. Fontana – B. Genito (a cura di), Napoli 2003; 2 voll., xxiv, 886 pp., 131 tav. f.t.
- LXVI *fiabbetaj Donnolo. Scienza e cultura ebraica nell'Italia del secolo X*, G. Lacerenza (a cura di), Napoli 2004; viii, 168 pp.
- LXVII *Expressions of States of Mind in Asia. Proceedings of the Inalco-UNO Workshop Held in Naples, 27th May 2000*, P. Santangelo (ed.), Napoli 2004; viii, 313 pp.
- LXVIII *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme*, M. Bernardini – N.L. Tornesello (a cura di), Napoli 2005; 2 voll., xviii, 1384 pp.
- LXIX *Studi in onore di Luigi Polese Remaggi*, G. Amitrano – L. Caterina – G. De Marco (a cura di), Napoli 2005; xiv, 478 pp.
- LXX *Hebraica Hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, G. Lacerenza (a cura di), Napoli 2005; xxviii, 406 pp.
- LXXI *Proceedings of the Second Conference on Japanese Linguistics and Language Teaching, Naples, March 20th-22nd 2002*, P. Calvetti - S. De Maio (edited by), Napoli 2007; x, 531 pp.
- LXXII *L'arbre anthropogène du Waqwaq, les femmes-fruits et les îles des femmes*, Recherches sur un mythe à large diffusion dans le temps et l'espace, publiées par J.-L. Bacqué-Grammont, en collaboration avec M. Bernardini et L. Berardi, Napoli 2007; 342 pp., 15 tav. f.t.
- LXXIII S. Cavaliere, *Moonlight of the Emperor Jahangir's Glory*, Critical Edition and English Translation of the *Jahāṅgīra Jāsa Candrikā* by Keśava-dāsa, Napoli 2010; 188 pp.

- LXXIV F. Castiello, *Dall'invenzione della tradizione alla scomparsa del luogo natio. Nativismo e confucianesimo nel mondo letterario di Jia Pingwa*, Napoli 2010; 256 pp.
- LXXV P. De Laurentis, *The Manual of Calligraphy by Sun Guoting of the Tang. A Comprehensive Study on the Manuscript and its Author*, Napoli 2011; xxiii, 127 pp., 64 pls.
- LXXVI F. Desset, *Premières écritures iraniennes. Les systèmes proto-élamite et élamite linéaire*, avec une préface de G.P. Basello et A.V. Rossi, Napoli 2012; xx, 168 pp., 12 pls.
- LXXVII G.P. Basello – E. Filippone – G. Giovinazzo – A.V. Rossi, *DARIOSH Studies I. The Achaemenid Royal Inscriptions in an Intertextual Perspective*, Napoli 2012.
- LXXVIII *DARIOSH Studies II. Persepolis and Its Settlements: Territorial System and Ideology in the Achaemenid State*, G.P. Basello – A.V. Rossi (eds.), Napoli 2012; x, 486 pp., cxxii pls.
- LXXIX *The Archaeological Project in the Samarkand Area (Sogdiana): Excavations at Kojtepa (2008–2012)*, K. Abdullaev – B. Genito (eds.), Napoli 2014; 420 pp.
- LXXX *Digital Archaeology from the Iranian Plateau (1962–1977). Collected Papers on the occasion of the 10th anniversary of the demise of Umberto Scerrato*, B. Genito (ed.), Napoli 2014; xxiv, 159 pp.
- LXXXI *Nuovi orizzonti ermeneutici dell'orientalismo. Studi in onore di Franco Mazzei*, G. Amitrano – N. Lanna (a cura di), Napoli 2016; 439 pp.
- LXXXII D. Dimitrov, *The Legacy of the Jewel Mind. On the Sanskrit, Pali, and Sinhalese Works by Ratnamati. A Philological Chronicle (Phullalocana-vamsa)*, Napoli 2016; xxii, 866 pp., 3 maps, 16 pls.
- LXXXIII E. Grassi, *Introduzione alla letteratura tagico-persiana (1870–1954): Dalla cultura letteraria persiana di Bukhara al canone letterario tagico-sovietico*, Napoli 2017.
- LXXXIV M. S. Elsheikh, *Lessico medico di Razi. Parole arabe e calchi nel Mansuri laurenziano*, Napoli 2017.
- LXXXV *LUGHA NA FASIHI. Scritti in onore e memoria di /Essays in honour and memory of ELENA BERTONCINI ZÚBKOVÁ*, F. Aiello – R. Gaudio (a cura di), Napoli, 2019.
- LXXXVI *Ceramics and the Archaeological Achaemenid Horizon. Near East, Iran and Central Asia*, B. Genito – G. Maresca (eds.), Napoli 2019.

ISBN 978-88-6719-175-8



9 788867 191758 >