

## Say pom: spazio, movimento e simbolo in un rituale terapeutico himalayano

Martino Nicoletti

professore a contratto di antropologia visuale. Istituto di etnologia e antropologia culturale. Università degli studi di Perugia

«Je voyage pour connaître ma géographie».

Remarque d'un fou»

Walter Benjamin. *Paris capitale du XIXe siècle: Le livre des passages*

in ricordo di *Éric de Dauquierre*

Due universi tra loro distanti: da una parte il corpo umano, interpretato non solo come semplice compagine fisica ma anche come sede di forze invisibili capaci di animarlo e di mantenerlo in salute; dall'altra la realtà del mondo geografico, strutturato secondo una mappa concettuale modellata su episodi mitici connessi con i flussi migratori ancestrali. Due realtà eterogenee e apparentemente impermeabili, eppure entrambe costruite sulla base di un unico modello di riferimento. Un'analogia esiste infatti tra la costruzione simbolica del corpo umano e quella della realtà fisico-geografica, ed è proprio grazie a questa analogia che le due realtà hanno il potere di entrare a far parte di un unico universo semantico, di interagire direttamente e di disporsi in maniera tale che l'una possa costituire continuamente la metafora dell'altra.

L'occasione capace di propiziare concretamente questa possibilità è offerta da un rituale terapeutico: *say pom* (Kr) (o *say pom chue*, Kr), letteralmente "il rito per sollevare *say*", officiato dai Kulunge Râi del Nepal orientale<sup>(1)</sup>, ogniqualvolta la "forza vitale" di un individuo sia soggetta ad un deterioramento o ad un abbassamento del suo consueto livello di intensità.

### 1. La nozione di "forza vitale" tra i Kulunge Râi

Per i Kulunge Râi *say* (*sir N*) rappresenta una delle componenti fondamentali della compagine invisibile della persona, una vera e propria "energia

vitale"<sup>(2)</sup> che presiede alle principali funzioni fisiologiche del corpo e regola la sfera emozionale individuale.

*Say* è comunemente associata al capo e, per la precisione, la sua dimora è, per i Kulunge Râi, situata nella sommità del cranio in corrispondenza della fontanella. La connessione esistente tra *say* e la testa è così forte che i Kulunge Râi hanno la comune tendenza ad identificare *say* con il capo, definendo dunque comunemente *say pom* come il rituale per "sollevare il capo" (*sir uthâunu N*)<sup>(3)</sup>. *Say* si trova nell'uomo sin dalla nascita e lo abbandona al momento della morte, quando il *say* individuale fa ritorno a Minaponkha Halkhumbu, la dimora originaria degli antenati kulunge râi, situata nelle regioni settentrionali dell'India, in prossimità del confine con il Nepal (fig. 1). Vista secondo questa prospettiva, l'"energia vitale", *say*, è dunque, in primo luogo, una realtà intimamente connessa con la dimensione ancestrale. La sua presenza nell'uomo è il simbolo del vincolo attivo che lega l'individuo al mondo degli antenati<sup>(4)</sup>.

Sebbene *say* sia, di norma, identificata con il capo, occorre tuttavia notare come l'"energia vitale" sia caratterizzata dalla possibilità di poter variare di posizione e di dimensione nel corpo umano. *Say* quindi non soltanto potrà essere soggetta a incrementi o decrementi, ma soprattutto avrà la tendenza ad abbandonare la testa, sua sede naturale, per discendere verso il basso, così da raggiungere il coccige o le estremità inferiori del corpo.

Questo andamento verticale della "forza vitale" differenzia sostanzialmente *say* dai *law* (*sâto N*), l'altra invisibile componente dell'individuo. I *law* - definiti al plurale dal momento che i Kulunge Râi sono soliti parlare di otto specifici *law*, di cui il principale localizzato nello spazio tra i due occhi (*mul law N*) e i secondari sparsi in varie parti del corpo, membra comprese - rappresentano un insieme di "soffi vitali" che presiedono alle funzioni vitali dell'organismo umano e che forniscono alla persona la coscienza di una propria unità individuale. Analogamente a *say*, i *law* hanno il potere di mutare posizione ma, diversamente da *say*, questi, per una loro naturale predisposizione, tendono a fuoriuscire dal corpo umano. La "fuga" di uno o più *law* dal corpo di un individuo ha come conseguenza quella di rendere i "soffi" eccezionalmente vulnerabili. È proprio in queste circostanze infatti che i *law* possono divenire preda di entità invisibili capaci di catturare i *law* erranti nell'atmosfera, causando in tal modo disturbi psico-fisici ai loro proprietari.

Tornando nuovamente alla "forza vitale" occorre notare come, nella mentalità kulunge râi, esista una vasta gamma di circostanze che si pensa possano essere la causa della caduta e del decremento di *say*. Prima fra tutte il manifestarsi di stati di malattia. Non solo le patologie interpretate come aventi un'origine "naturale", ma anche e soprattutto i disturbi attribuiti a cause di

natura invisibile, possono nuocere a *say*. L'attacco magico di una strega, la possessione ad opera di uno spirito della foresta, i disturbi procurati da un antenato morto, sono tutti esempi di cause capaci di portare ad un sicuro deperimento di *say*. Ma anche l'eccessivo sforzo fisico, il protrarsi prolungato di un'attività lavorativa estenuante, un incidente verificatosi nel corso dello svolgimento di un lavoro possono, in molti casi, far sì che *say* perda vigore e, indebolendosi, scivoli verso terra. Oltre alle cause determinate da disturbi presenti nella sfera meramente somatica dell'individuo anche gli squilibri pertinenti il campo dell'emotività possono provocare una diminuzione d'intensità di *say*. Una preoccupazione, un dispiacere particolarmente intenso, il dolore causato dalla perdita di una persona cara, uno spavento improvviso, possono essere anch'esse tutte possibili cause di una caduta della "forza vitale". Sebbene i risultati della caduta di *say* possano manifestarsi variamente all'interno della sfera somatica della persona, tutti, comunque, si rifanno ad una matrice comune: l'individuo il cui *say* è scivolato a terra si sentirà depresso, melanconico ed apatico. Priva di risorse positive, la persona in questione si sentirà demoralizzata, vulnerabile e mancante di aspettative capaci di riscattarla dallo stato di immobilità psicologica ed emotiva in cui è immersa. Sotto questo profilo si comprende con facilità come *say* rappresenti, in primo luogo, una realtà direttamente coinvolta con la nozione di salute, da intendersi sia come benessere fisico, che come equilibrio nella sfera emotiva e genericamente psichica.

Accanto a ciò occorre inoltre segnalare come *say* sia intimamente connessa con aspetti e valenze propriamente "sociali". È infatti comune tra i Kulunge Râi l'idea secondo cui determinati moduli di comportamento abbiano il potere di contribuire all'incremento o al decremento del livello d'intensità di *say*. L'attenzione riservata all'etichetta che presiede alle relazioni tra gli appartenenti ad uno stesso clan, l'osservanza delle regole di ospitalità, l'adesione ai moduli formalizzati che vigono nei rapporti tra i membri di una stessa famiglia mantengono *say* in una situazione stabile ed anzi hanno il potere di rafforzarla. Il comportamento secondo l'etica religiosa, il rispetto degli antenati e la pratica dei culti che li riguardano, sono anch'esse tutte occasioni per incrementare *say*. Un atto di codardia, capace di attirare su di sé il biasimo generale della comunità maschile, un'offesa ricevuta a cui non si è stati in grado di rispondere con l'adeguata efficacia e, nel caso, violenza, la vergogna di fronte ad un evento che lede profondamente la propria dignità personale o quella della propria famiglia, rappresentano, al contrario, tutte circostanze tipiche in cui *say* può essere minata ed indebolita. Maggiori sono le responsabilità di un individuo sul piano sociale e politico, tanto più la sua posizione di spicco ne renderà vulnerabile la "forza vitale". Le responsabilità di un capo villaggio dunque faranno sì che il rischio di un

decremento dell'intensità di *say* sia, in questi, maggiore rispetto a quello di un capofamiglia qualsiasi, le cui relazioni sociali e responsabilità sul piano politico sono piuttosto ridotte. In modo analogo i rischi di vedere il proprio "*say* cadere a terra" saranno ben minori in un giovane ragazzo piuttosto che in uno dei suoi genitori. Per la stessa regola, infine, la posizione pubblica di un marito renderà quest'ultimo più vulnerabile, dal punto di vista di *say*, rispetto alla propria consorte che, solo marginalmente, tra i Kulunge Râi, ha il potere di prendere parte attiva alla vita sociale pubblica e ai contrasti, conflitti ed attriti che in essa possono aver luogo.

Da questo punto di vista possiamo, dunque, osservare come l'integrità di *say* abbia una diretta relazione con quello che potremmo chiamare "orgoglio" od "onore"<sup>(5)</sup>, intesi nel significato di una consapevole ed attiva adesione comportamentale all'insieme delle regole e consuetudini fondate dagli antenati. Considerando che i Kulunge Râi – in modo simile alla quasi totalità dei gruppi kirâti del Nepal orientale – fondino la propria visione del mondo sulla base di una diretta eredità di principi etici tipicamente marziali, si può facilmente comprendere il motivo per cui i comportamenti che contravvengano sia all'etica religiosa tradizionale che a quella improntata sulla condotta guerresca, direttamente derivata, siano costantemente considerati dai Kulunge Râi dei pretesti validi per determinare una "caduta di *say*".

Quanto sinora rilevato non ha ancora, tuttavia, dato ragione di un'ultima caratteristica fondamentale di *say*, intimamente connessa con il suo aspetto di energia invisibile "contagiosa". Si tratta in questo caso dell'idea secondo cui la "forza vitale", oltre che riguardare esclusivamente la dimensione individuale, sia una realtà connessa con quell'insieme di realtà fisiche, animate ed inanimate, normalmente a contatto con l'uomo e direttamente coinvolte nella sua sussistenza: bestiame allevato, campi coltivati, vegetazione della foresta, selvaggina, abitazioni. A seconda degli ambiti a cui la nozione di "forza vitale" si riferisce, gli effetti tangibili attesi dalla presenza di questa qualità invisibile saranno differenziati tra loro e specializzati secondo diverse direzioni. Se infatti in riferimento all'essere umano la presenza integra di *say* è da intendersi come il sinonimo di uno stato di salute psico-fisica, di vigore fisico, di longevità e di fertilità sessuale, nel caso degli animali domestici allevati, analogamente, la presenza della "forza vitale" sarà da intendersi quale condizione indispensabile perché gli animali possano mantenersi immuni dagli attacchi di epidemie e dai pericoli derivanti da una scarsa prolificità. Qualora la nozione di "forza vitale" sia riferita alla realtà dei campi coltivati e delle piante spontanee della foresta gli effetti della sua presenza saranno prevalentemente identificabili con la capacità di prosperare e di

portare frutto e messi. Come avviene altrove nella cultura râi (HARDMAN Ch.E. 1981, 1990: 257-258, 271-274, 417-419), in riferimento a specifiche realtà inanimate – in particolar modo l'abitazione materialmente intesa ed i suoi annessi –, la presenza della "forza vitale" è da intendersi infine come la preconditione perché l'oggetto in questione possa perdurare intatto nel tempo, sfidando dunque il deperimento naturale a cui ogni realtà fisica è soggetta<sup>(6)</sup>.

L'insieme delle realtà che, nella mentalità kulunge râi, sono direttamente unite all'uomo, per intermediazione di *say*, ci mostrano come queste, nel loro complesso, costituiscano il "territorio" su cui si estende il potere della famiglia e su cui si fonda la sua stessa vita. Richiedere, durante un rituale, che la casa, il bestiame, i campi possano "sollevare *say*" equivale a ratificare l'esistenza di una relazione tra queste realtà stesse e il mondo ancestrale. Questa relazione che, nel caso degli esseri umani, ha come risvolto pratico la rigenerazione della primigenia potenza di *say*, una volta applicata al mondo fisico corrisponde ad una ristrutturazione e restaurazione dello spazio entro cui l'esistenza familiare normalmente si svolge e ad un ripristino del vigore e delle potenzialità produttive delle fonti di sostentamento da cui l'uomo trae la propria esistenza. Come avviene per gli uomini, dove il contatto diretto con la sorgente vitale, che nella realtà ancestrale ha il suo più esplicito simbolo, è il presupposto per la restaurazione di *say*, per le cose inanimate e per gli animali la restaurazione del loro potere non può non avvenire, ancora una volta, se non attraverso il confronto con quella matrice originaria di cui il presente non è che emanazione e riflesso. Questo preciso legame tra le realtà appartenenti al presente contingente e quelle proprie della condizione di esistenza primordiale è istituito dai Kulunge Râi grazie all'impiego di una specifica lingua rituale (*same Kr*), lingua che si pensa sia stata utilizzata, nel passato primordiale, dagli antenati del gruppo per comunicare tra loro e per definire i singoli elementi della realtà loro circostante. Il potere della parola rituale, nel semplice atto di "ri-nominare" la realtà secondo un modulo lessicale considerato prototipico, ha il potere di effondere in essa quelle potenzialità invisibili di cui ci si attende l'incremento e la revitalizzazione. La via che la "forza vitale" segue è sempre quella che dal passato si dirige verso il presente storico, quella che si fonda sull'uso lingua rituale, antico *sermo* degli antenati, divenuto ora *lingua sacra* relegata al mero universo religioso.

## 2. La nozione di "forza vitale" e la sua relazione ai principi di organizzazione dello spazio

La stretta relazione esistente tra *say* e capo, oltre che rappresentare in termini concreti la localizzazione fisica di *say* nel corpo umano, esprime un

chiaro riferimento alla complessa simbologia che, nella cultura kulunge râi, è condensata e rappresentata nell'immagine della testa e alla sua ubicazione in rapporto alle altre parti del corpo. Lo stesso vale per l'insieme delle dinamiche di cui *say* è protagonista e che, come sappiamo, prevedono un'oscillazione verticale di *say* dal punto estremo superiore del corpo umano (fontanella del cranio) a quello più basso (piedi o, talvolta, zona del coccige).

La valenza simbolica di questi elementi si rende comprensibile qualora si faccia riferimento all'insieme dei principi fondamentali di organizzazione dello spazio macrocosmico in vigore tra i Kulunge Râi e alla loro stessa connotazione entro uno schema preciso di valori, conseguenti a questa stessa organizzazione<sup>(7)</sup>.

Nel procedere alla definizione dei principi fondamentali dell'organizzazione concettuale dello spazio:

- la prima coppia che incontriamo è quella costituita dai termini "alto" (*tokka* Kr; *mâthi* N) / "basso" (*nukka* Kr; *tala* N). Ci troviamo qui di fronte ad elementi "contraddittori"<sup>(8)</sup> secondo i quali, nella mentalità kulunge râi, lo spazio è suddivisibile in due grandi settori di cui il primo, "alto", è associato concettualmente alla sommità della montagna (*checilu* Kr; *himâl*, *cucuro* N) che sovrasta i villaggi del versante sud della valle dell'Hongu (e per estensione concettuale le stesse cime della catena himalayana situata più a nord), il secondo, "basso", è invece riferito idealmente alla zona di fondovalle (*you* Kr; *khâldo* N), dove scorre il fiume Hongu, principale corso d'acqua della valle. Tra questi due estremi si colloca concettualmente, in una posizione intermedia, la realtà del villaggio (*tel* Kr; *gâu* N).

Ognuno dei termini che forma la coppia alto/basso è, per i Kulunge Râi, suscettibile di un'attribuzione di valori specifici. L'"alto" è, infatti, sempre associato ad eventi positivi e di buon auspicio. Il "basso", al contrario, è messo in relazione con circostanze repute negative ed infauste. Ogni oggetto che si trova in "alto" è connotato positivamente, negativamente ciò che, al contrario, è situato in "basso". Ogni movimento che implica un'ascesa, in maniera simile, è dai Kulunge Râi considerato come un atto che asseconda i migliori auspici; ogni movimento discendente è, inversamente, indizio di sciagura o di presagio negativo. Nella stessa vita rituale questa dicotomizzazione della realtà ha una diffusa applicazione: tutti i rituali impegnati nell'ottenimento di forze invisibili considerate positive implicano la realizzazione di un "viaggio mistico"<sup>(9)</sup> verso la cima della montagna a cui si è fatto poc'anzi riferimento ed ove si ritiene queste stesse energie siano raccolte<sup>(10)</sup>. Al contrario l'espulsione di forze negative, come anche l'accompagnamento delle anime dei defunti verso ovest, comprendono costantemente e preliminarmente la necessità di una discesa verso il fondovalle<sup>(11)</sup>.

- Sulla base di questa prima coppia di elementi opposti l'organizzazione simbolica dello spazio prevede una seconda coppia di elementi "complementari"<sup>(12)</sup>: "sorgente" (*youna* Kr, *muhân*; *kholoko sir* N) e "foce" (*youmer* Kr; *muhânko tala*, *kholoko puchar* N). Lo spazio è, in questo caso, classificato sulla base della sua prossimità o distanza rispetto ad uno di questi due punti. Sebbene gli elementi di "sorgente" e "foce", nella mentalità kulunge râi, siano delle realtà localizzate più concettualmente che in accordo ad una precisa rispondenza topografica, il primo dei due termini indica genericamente il luogo in cui nasce il fiume Hongu (che da nord-est scende in direzione sud-ovest), il secondo la direzione e il luogo approssimativi ove il fiume si getta nel Dudh Kosi per raggiungere, almeno concettualmente, le acque del Golfo del Bengala. Dei due termini che costituiscono la coppia, quello di "sorgente" è nettamente valorizzato: la "sorgente" del fiume, associata e spesso equivalente alla categoria di "alto", richiama le idee di purezza, di vita, di forza e di potere. Al contrario la "foce", associata idealmente alla categoria di "basso", rispecchia l'idea di contaminazione rituale, di morte e di negatività sotto ogni sua forma.

- Il terzo dei principi fondamentali di organizzazione dello spazio è quello che segue l'orientamento secondo i punti cardinali. I Kulunge Râi definiscono innanzitutto lo spazio secondo la direttrice "est" (*nam-afko* Kr; *purba* N) - "ovest" (*nam-kafko* Kr; *paschim* N). L'"est" è il luogo dove sorge il sole, l'"ovest" quello dove il sole si corica. L'"est" è, dai Kulunge Râi, concettualmente associato all'"alto" e al luogo dove si trova la "sorgente" del fiume. Connotato positivamente dunque l'"est" è, per eccellenza, il luogo da dove ha origine la vita ed ogni forma di prosperità. Non a caso lo stesso viaggio di migrazione degli antenati kulunge râi è immaginato secondo un tragitto ideale da "ovest" ad "est" e contemporaneamente, come avviene altrove in Nepal orientale (ALLEN N.J. 1976a: 143-144), dal "basso" verso l'"alto". L'"est" è poi anche associato alla dimensione diurna e a quella luminosa. Ogni volta che i rituali kulunge râi abbiano relazione con eventi di natura auspiciosa, l'officiante, durante il rituale, farà menzione di questo punto cardinale. L'"ovest", al contrario, si carica di attributi completamente opposti. L'"ovest" è associato dunque alla dimensione notturna, al "basso", alla "foce" del fiume e all'idea di morte. Proprio per questa ragione, nel corso dei rituali di accompagnamento dell'anima del defunto, l'officiante, prima di far giungere al morto la sua dimora definitiva in foresta, lo condurrà verso il "basso", la zona di fondovalle dove scorre il fiume Hongu. Di lì, seguendo la corrente, il morto sarà condotto sino alla "foce" del fiume, identificata dai Kulunge Râi appunto con l'"ovest". Qualora il morto sia deceduto per cause naturali, dall'"ovest" questi sarà autorizzato, in compagnia dell'officiante, a risalire, controcorrente, verso il villaggio per raggiungere gli antenati che

abitano una grande roccia (*Pomlalung Kr*) situata nell'ampia foresta che sovrasta i villaggi kulunge râi del versante sud della valle dell'Hongu. Se invece il defunto sarà morto per cause non naturali, violente, la sua dimora definitiva sarà proprio "il-punto-dove-il-sole-tramonta" (*Bayama Kakaptonka Kr, ghâm dubne thâu N*). Lì, lontano dal villaggio, potrà continuare la sua esistenza senza che vi sia il pericolo di suoi possibili tentativi di far ritorno tra i vivi per vessarli con la sua ostile presenza.

I Kulunge Râi, parlando dell'orientamento spaziale secondo i punti cardinali, sono soliti connotare soprattutto l'"est" e l'"ovest". Il "nord" (*nam-aesko Kr; uttar N*) e il "sud" (*nam-khasko Kr; dakşin N*) hanno una rilevanza minore, diremmo secondaria e subordinata, rispetto ad "est" e "ovest". Avviene in tal modo che, ogniqualvolta questi due punti cardinali vengano menzionati sia nella dimensione quotidiana che in quella rituale, il "nord" è costantemente messo in relazione con l'"est", il "sud" con l'"ovest" e con le rispettive categorie di valori che loro corrispondono<sup>(13)</sup>.

L'astratta esposizione dei principi di organizzazione spaziale kulunge râi, una volta applicata al contesto particolare della "forza vitale", ci permette di comprendere come l'uso dell'espressione "sollevare la testa" si riferisca, in primo luogo, ad una identificazione diretta tra *say* e l'insieme dei significati positivi che nella categoria di "alto" si trovano, di norma, condensati. Quando *say* e, metaforicamente, la testa dell'individuo sono "alte", l'insieme delle potenzialità positive si trovano in atto. La salute, il benessere, la prosperità e la fortuna sono a portata di mano. Quando *say* e la testa cadono in "basso" l'uomo, o le altre realtà a cui l'espressione si adatta, perdono il loro potere su queste potenzialità positive, cadendo vittima di quanto, per i Kulunge Râi, ha un significato negativo ed inauspicioso. Proprio per questo motivo N.J. Allen, volendo determinare il senso generale di questa espressione nell'ambito della realtà dei Thulung Râi, ci ricorda come:

«A man with 'head held high' faces the future and the gods with confidence; one with 'head hung low, or slumped, eyes cast down', is out the favour with the gods [...] Conversely the 'raising of the head' in Thulung or Nepali expresses a concept not easily translated into English, one which combines a psychological element of high morale with a temporary ritual condition of positive liability to good fortune, a state of being in the grace and favour of the supernatural powers» (ALLEN N.J. 1972: 92-93).

### 3. Il rituale per "sollevare" say

Molti degli aspetti di *say*, che abbiamo sinora menzionato separatamente, acquistano una loro logica ed una maggiore omogeneità se confrontati con

l'analisi del rituale *say pom* (Kr), il "rito per sollevare *say*". Questo rituale – praticato occasionalmente ogniqualvolta, attraverso una specifica diagnosi, si renda necessario restaurare il potere di *say* in un individuo – è celebrato da un officiante rituale *kulunge rai*<sup>(14)</sup> o da un qualsiasi *Kulunge Rai* adulto di sesso maschile che conosca le sequenze rituali e il testo recitato connessi.

Al momento di iniziare il rituale – che di norma ha luogo all'interno dell'abitazione – l'officiante cinge il capo del paziente con una lunga striscia di tessuto a mo' di turbante. L'uso del turbante sottolinea la stretta relazione esistente tra *say*, che il rito si propone di sollevare, e la testa, luogo ove *say* dovrà raccogliersi al termine del rituale. Al turbante l'officiante fissa poi un ramoscello verde, ricavato da una pianta di castagno (*Castanopsis hystrix*) (*weilim* Kr; *katu*s N). Anch'esso ha un'intima connessione simbolica con *say*. Il suo giovane vigore e la sua naturale tendenza a dirigersi verso l'alto alludono infatti alle proprietà tipiche della "forza vitale" nella sua condizione primigenia.

Al paziente, fatto accomodare a gambe incrociate sul pavimento dell'abitazione dove il rito è officiato (foto 1), con il capo rivolto verso est, sono consegnati un pollo vivo e la tipica arma bianca nepalese (*khukuri* N). Un piatto con del riso e una bottiglia contenente della birra (*jar* N) sono appoggiati a terra, vicino al paziente. All'interno del collo della bottiglia è sistemato un altro ramoscello verde: chiara è l'associazione tra *say* e la bevanda alcolica, la cui consumazione, in sede rituale, ha il potere di contribuire all'incremento di *say* impedendo al contempo ai "soffi vitali" (*law* Kr) di fuggire dal corpo del paziente durante e in seguito all'ufficio del rituale. Con un analogo significato l'offerta di liquore (*raksi* N), fatta all'inizio del rituale a tutti i presenti, è interpretata dagli stessi *Kulunge Rai* come un mezzo per propiziare il "sollevamento di *say*" di tutti i partecipanti al rito.

L'officiante, sedutosi alle spalle del paziente, al momento di dare inizio al rituale, intona un canto in lingua rituale *kulunge rai* (*same* Kr). Come si è già avuto modo di accennare in precedenza è questo un *sermo* costituito da un proprio lessico e da una propria struttura morfologico-sintattica. La sua conoscenza – ritenuta essere uno strumento indispensabile per instaurare una comunicazione efficace col mondo delle entità ancestrali ed invisibili – è di norma monopolio esclusivo degli officianti religiosi *kulunge rai* e di un discreto numero di anziani che hanno diretta familiarità con la ritualità religiosa<sup>(15)</sup>.

Iniziato il canto, l'officiante prende tra le dita due ramoscelli verdi di castagno che ritmicamente fa scorrere lungo la colonna vertebrale del paziente in senso ascendente, dal basso verso l'alto (foto 2). Dopo aver ricordato pub-

blicamente il nome del paziente, l'officiante procede al sollevamento di *say* sulla base dell'itinerario formalizzato descritto nel canto rituale che sta recitando. Sulla scorta della parola rituale, questi, seguito dal *say* del paziente, inizia un "viaggio mistico" che, partendo da Minaponkha Halkhumbu, in "basso", in direzione del fondovalle, della "foce" del fiume Hongu e dell'"ovest", ha termine in "alto", ad "est", in prossimità della cima della montagna e della "sorgente" di tutti i fiumi, concretamente identificata con la montagna di Silucha (Silingchok) che sovrasta i villaggi kulunge râi del versante sud della valle dell'Hongu (fig. 1).

Minaponkha Halkhumbu<sup>(16)</sup>, punto di inizio dell'"itinerario mistico", è considerato dai Kulunge Râi il mitico luogo d'origine della propria etnia. È qui che si ritiene infatti abitassero i quattro fratelli Khambu, Limbu, Menho e Mertup. La tradizione mitologica kulunge râi (*riddum Kr; mundhum N*) (NICOLETTI M. 1997: 72 sgg.) narra di come Mertup fosse il più piccolo, ma anche il più astuto dei fratelli. Un giorno questi, desideroso di diventare l'unico signore del territorio di Minaponkha Halkhumbu, escogitò uno stratagemma così da allontanare gli altri tre fratelli dalla regione. Mertup fissò dunque un lungo bastone a terra ed in cima vi collocò un contenitore con dell'acqua. Contemporaneamente catturò un uccello e lo nascose in terra, ben coperto, in modo che nessuno potesse vederlo. Invitò quindi i fratelli e li istruì nel modo seguente: «ora è necessario che ognuno di noi, a turno, afferri il bastone, lo scuota energicamente e lo batta a terra. Se vedremo uscire dell'acqua e se il suolo emetterà un suono, questo sarà il segno che la persona che tra noi, in quel momento, avrà in mano il bastone dovrà allontanarsi per sempre da Minaponkha Halkhumbu». Tutti e tre i fratelli si sottoposero, uno dopo l'altro, alla prova e tutti e tre – come prevedibile, vista la scaltrezza del giovane Mertup – rimasero sconfitti e furono costretti a partire. Prima di allontanarsi per sempre da Minaponkha Halkhumbu i fratelli chiesero a Mertup come avrebbero potuto sostentarsi nel corso delle loro peregrinazioni in cerca di un luogo dove stabilirsi. Mertup disse loro che avrebbero potuto cacciare spostandosi per le vaste foreste nei dintorni di Minaponkha. Fu così che i tre, abbandonando le pianure meridionali, risalirono verso nord, verso le montagne e le colline del Nepal. Cacciando e dirigendosi sempre più a settentrione fondarono diversi villaggi e raggiunsero i territori dove i loro discendenti attualmente risiedono. Da questi quattro fratelli ebbero origine i differenti gruppi dei Kirâti e gli stessi Kulunge Râi, discendenti del primogenito Khambu. Khambu ed i suoi figli risalirono dal fiume Sapta Kosi, alla valle del fiume Rawa e successivamente, dirigendosi ancora più a nord, arrivarono alla valle dell'Hongu, dove fondarono i villaggi ancor oggi abitati dai Kulunge Râi.

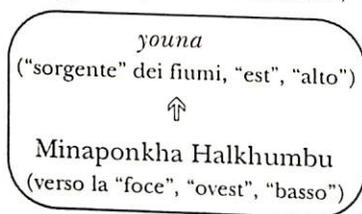
Seguendo dunque il percorso ancestrale tracciato da Khambu e dai suoi discendenti (fig. 1), l'officiante, lasciata Minaponkha Halkhumbu – identificata con l'“ovest” e con la direzione in cui si trova la “foce” dell'Hongu – si dirige verso Barachetra, territorio situato al confine tra India e Nepal orientale. Da qui si incammina verso il Sapta Kosi, nel Terai nepalese. Risale ancora verso nord per raggiungere Halesi, quindi il Rawa Kholâ, il fiume che scorre nella valle poco a sud di quella del fiume Hongu. Dal Rawa Kholâ, l'officiante raggiunge Aisyalukharka, grosso villaggio distante circa due giorni di cammino dalla valle dell'Hongu, in direzione dell'ovest. Le tappe successive vedono l'officiante a Sotang, il primo grande villaggio kulunge râi che si incontra al momento di entrare nella valle dell'Hongu. Da Sotang, risalendo il corso del fiume Hongu, si raggiungono i villaggi di Thulo Sadhi, di Bung, di Pilmung e di Cheskham. L'officiante attraversa l'Hongu Kholâ per raggiungere, in breve, il villaggio di Sânu Sadhi. Spostandosi ancora, l'officiante rasenta per un istante il villaggio di Gudel – dove è officiato il rituale *say pom* qui descritto – prima di proseguire ancora la sua ascesa ed addentrarsi in foresta, in “alto”, verso il luogo dove sorge il sole e dove si trova la “sorgente” di tutti i fiumi. Avvicinandosi ai primi alberi della foresta, l'officiante domanda che il *say* del paziente possa crescere e risorgere forte e rigoglioso come forti e vigorose crescono le foglie delle piante ora incontrate nell'itinerario ascendente. Durante il transito in foresta le tappe del tragitto sono designate nominando diverse specie arboree che crescono, a varie altitudini, in foresta così da raggiungere, in breve, i laghi di Salpa e Silucha (Silingchok), la sommità della montagna che sovrasta il villaggio dove il rito è celebrato. Da qui, seguendo l'esempio degli uccelli, l'officiante spicca il volo per raggiungere *youna* (Kr), il luogo prossimo alla cima delle alte montagne, dove sorge il sole e dove si ritiene si trovi la “sorgente” dei fiumi della valle.

Il “viaggio” è terminato. Il *say* del paziente è finalmente sollevato e restaurato. Questi ha seguito, in silenzio, il cammino dell'officiante mentre tracciava una linea immaginaria che, partendo da “ovest” e dai territori che si trovavano in “basso”, si è prolungata sino a raggiungere le regioni auspiciose dove si trova la “sorgente” dei fiumi e dove il sole sorge. Il “viaggio”, che a livello macrocosmico si è sviluppato tra i due punti estremi di Minaponkha Halkhumbu e *youna* – associata mentalmente dai Kulunge Râi alla vetta di Silucha e, per estensione concettuale, a quella delle alte montagne himalayane – ha trovato una sua rappresentazione, in scala ridotta, nel gesto di innalzare ritmicamente il ramoscello lungo la schiena del paziente, dal cocchige alla testa<sup>(17)</sup> (schema I). In questo “viaggio”, che si è svolto simbolicamente nel senso inverso della corrente del fiume Hongu, la parola rituale ha avuto il potere di omologare realtà differenti e di differente dimensione: la

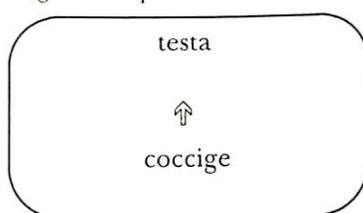
schiena del paziente nel rito si è ampliata, ingigantita a tal punto da permettere che su di essa potesse agevolmente trovare spazio il disegno di una mappa capace di congiungere regioni, villaggi, valli, fiumi e montagne.

### Schema I.

macrocosmo  
(viaggio compiuto dall'officiante)



microcosmo  
(gesto compiuto dall'officiante)



Terminato il "viaggio" e conclusa dunque questa prima fase del rito, l'officiante intona ora un secondo canto rituale. L'orientamento del paziente è, nel frattempo, mutato. Ora questi, seduto col viso rivolto ad "ovest", assiste all'operazione dell'officiante che, con il ramoscello, compie un gesto ritmico dall'alto verso il basso. Il ramoscello, fatto dunque scorrere in senso discendente, ogni volta che sta per toccare terra è allontanato dal corpo del paziente e scrollato entro un bacile in legno pieno d'acqua, appoggiato sul pavimento. Questo recipiente riproduce in scala ridotta (*namunâ gareko N*) Diriti (Kr), l'oceano-lago primordiale (*samudra, pokhari N*) che compare all'inizio della mitologia kulunge râi e che rappresenta il sostrato e la scaturigine di ogni forma di vita apparsa sulla terra (NICOLETTI M. 1997: 64 sgg.). Entro questa minuscola distesa di acqua sono imprigionate e affogate tutte le realtà negative che, trascinate fuori del corpo del paziente grazie al ramoscello e al movimento che lo accompagna, vengono così cacciate e respinte verso il "basso". Se ascendendo *say* era stata incrementata e con essa tutte le qualità positive riportate in "alto", il gesto inverso ha proprio lo scopo di raccogliere le negatività che nel corpo possono ancora annidarsi, nuocendo al naturale vigore di *say*. L'inversione nell'orientamento del paziente, secondo i punti cardinali, accentua questa mutata prospettiva. Nei due atti, ascendente e discendente, il corpo del paziente, da entità amorfa, si trasforma in una realtà interamente polarizzata: il "buono" (*râmro kurâ N*) in "alto", il "negativo" (*narâmro kurâ N*) in "basso". Dominî di valore differente sono separati attribuendo a ciascuno di essi una posizione spaziale precisa che riflette nel corpo umano i principi organizzativi del cosmo.

Ultimata questa fase, l'officiante appoggia, uno dopo l'altro, il piatto con il riso, la bottiglia contenente la birra e il pollo destinato al sacrificio sul capo del paziente (foto 3): di nuovo è ribadito il nesso tra *say*, la testa e gli elementi del rito da cui si pensa dipenda la restaurazione della "forza vitale". La birra, che è ora offerta al paziente, ha proprio lo scopo di stimolare l'ascesa di *say* e di reintegrare nel suo corpo eventuali "soffi vitali" precedentemente fuggiti o rapiti da entità invisibili.

Terminata questa breve sequenza, l'officiante, tenendo il pollo in mano, invita il paziente ad afferrare la testa dell'animale. Anche nel caso del pollo, come era già avvenuto per il paziente, si ha una dicotomizzazione del corpo e dei valori ad esso attribuiti. Tenendo tra le mani la testa del pollo, il paziente trattiene per sé tutte le qualità positive che nell'animale risiedono e che attraverso il sacrificio sono promosse. Il resto del corpo del pollo diventa invece il simbolo ed il ricettacolo di quanto di negativo ancora non è stato eliminato dal rito. Il colpo di *khukuri* vibrato dall'officiante sul collo dell'animale sacrificale separa queste due realtà e rende manifesta una gerarchia di valori netti e con assoluta soluzione di continuità. La testa del pollo, una volta tagliata, è deposta nel bacile che è immediatamente capovolto: con questo gesto anche le ultime negatività, che nella testa del pollo potevano ancora celarsi, sono definitivamente imprigionate ed eliminate.

Una volta che, attraverso questa sequenza serrata di gesti rituali, *say* è stata definitivamente "sollevata", l'officiante, messosi rapidamente in piedi, dà inizio ad una danza guerresca brandendo alto il *khukuri* (N). Il paziente lo accompagna tenendo alto anch'egli l'arma bianca che gli era stata consegnata all'inizio del rituale (foto 4). La danza prosegue per qualche istante finché un forte fremito ed un alto grido segnano la fine della sessione propriamente terapeutica della celebrazione.

Conclusa questa parte ha dunque luogo una breve sessione divinatoria a mezzo di riso, destinata a verificare se il rituale ha conseguito gli effetti auspicati. Un banchetto rituale, che comprende la consumazione dei resti delle offerte sacrificali (polli, riso, bevande alcoliche) – e soprattutto della testa del pollo sacrificato destinata, come ormai sembra essere logico, al beneficiario del rituale –, pone termine all'intero rituale.

#### 4. Il rituale *say pom* come intersezione attiva di macrocosmo e microcosmo

Il rituale *say pom* si è dunque concluso. Come abbiamo potuto chiaramente osservare dalla descrizione appena fatta, il rituale mira a realizzare la restau-

razione della "forza vitale" del paziente attraverso una duplice azione improntata su un unico modello dinamico di riferimento. La narrazione del "viaggio mistico" compiuto dal mitico luogo di origine ascendendo sino a *youna*, la "sorgente" di tutti i fiumi, è infatti accompagnata da un'azione rituale concreta, rappresentata dal gesto ritmato dell'officiante di sollevare un ramoscello verde lungo la schiena del paziente. L'apparato mitico-narrativo e quello pratico-rituale si intrecciano al fine di convergere verso un medesimo effetto. La rappresentazione rituale di una vera e propria «[...] cosmology in action» (TAMBIAH S.J. 1985: 103) – cadenzata dalla messa in scena continua e quasi ridondante di simboli spaziali – ha il preciso scopo di rendere inequivocabilmente esplicito il senso ultimo che il rito si prefigge: superare l'*impasse* in cui il paziente si trova, favorendo la risoluzione di quella che si ritiene essere una situazione di crisi.

La struttura fondamentale del "viaggio mistico", nel disegnare un ipotetico tragitto dalle regioni "basse" di Minaponkha Halkhumbu ai luoghi "alti" dove è situata la "sorgente" dei fiumi, già di per sé introduce l'idea di un percorso volto a generare trasformazioni positive, auspiciose. A questo primo elemento fanno da corollario tutta una serie di informazioni supplementari capaci di rafforzare questa stessa idea: il tragitto da "ovest" ad "est" e soprattutto quello che dalla direzione della "foce" dei fiumi, prossima a Minaponkha Halkhumbu, risale verso la "sorgente". Se dunque l'"ovest" è il luogo concettualmente associato al mondo dei morti, il "viaggio mistico" di *say pom* si dirige allora verso l'origine della vita. Se poi la direzione della corrente dei fiumi è quella che conduce verso il "basso" e verso l'"ovest", allora il "viaggio" controcorrente per restaurare il vigore di *say* intende proprio invertire il naturale corso delle cose per consentire all'individuo di riavvicinarsi alla scaturigine di quelle forze da cui la sua esistenza direttamente dipende.

A questi significati messi in scena dall'"itinerario mistico" fa da controcanto una serie ordinata di elementi che appaiono in serrata sequenza nel corso del rito: la presenza delle bevande alcoliche, che si ritiene abbiano il potere di coadiuvare l'ascesa di *say*; l'orientamento del paziente rivolto ad "est" durante la fase ascensionale di *say*, poi ad "ovest" quando, durante il rituale, l'officiante si incarica, grazie al gesto ritmato verso il basso, di eliminare dal corpo del suo cliente residue negatività; le operazioni che hanno per oggetto il capo del paziente (turbante, deposizione delle offerte sacrificali), nonché quelle che entrano in scena al momento di sacrificare il pollo.

Il motivo del ramoscello verde, che ricorre più volte durante l'ufficio del rituale, introduce poi un dettaglio non poco trascurabile. Il ramoscello, nella sua diretta espressione di emblema del vigore di *say*, sembra infatti

avere una stretta relazione con il simbolo del fiore (*bung* Kr; *phûl* N) il quale compare con frequenza in molti dei rituali kulunge râi quale segno di vitalità, di augurio e di buon auspicio. Nel linguaggio quotidiano, il fiore, riferito alla specifica dimensione invisibile degli esseri umani, rappresenta inoltre il "doppio"<sup>(18)</sup> dell'individuo, l'espressione figurata della condizione delle sue energie sottili e dei loro effetti nell'universo psico-fisico della persona, effetti che, attraverso il rituale e il "sollevamento di *say*", si tenta di riportare ad una condizione di massima efficacia positiva.

Accanto al motivo floreale ed arboreo il rituale *say pom* porta inoltre alla nostra attenzione un altro elemento direttamente associato al tema della "forza vitale": si tratta del legame esistente tra "forza vitale", danza e violenza guerresca. Come abbiamo infatti visto, al termine di questo breve rituale, l'officiante, dopo aver fatto ascendere *say* nel capo del paziente, invita questi a danzare e ad esultare brandendo alto un *khukuri* (N). Questo gesto, oltre che esprimere una concreta intimidazione nei confronti delle entità invisibili che, in conclusione del rituale, potrebbero nuocere ai presenti, simboleggia chiaramente la completa restaurazione di *say* nel corpo del paziente. Questa associazione tra "forza vitale" e violenza, che *say pom* esprime esplicitamente, non è comprensibile se non facendo riferimento al carattere "marziale" della "forza vitale". Come avviene presso altri gruppi kirâti, la "forza vitale" rappresenta infatti un «[...] principle of warlike strength [...]» (HARDMAN Ch.E. 1981: 162), una «force, spécifiquement masculine [...] toute entière orientée vers la chasse et la guerre» (SAGANT Ph. 1981: 154)<sup>(19)</sup>. La danza guerresca che conclude il rito non soltanto rappresenta dunque, in termini tangibili, la restaurazione della "forza vitale", ma è altresì, in *say pom* come in altri rituali kulunge râi (NICOLETTI M. 1997: 194-199), un mezzo capace di stimolarne l'ascesa e di evocarne la presenza. La danza, nel costituire la trama ed il palcoscenico su cui il motivo marziale prende forma, sottrae la violenza al suo aspetto materiale di esercizio pratico ed eterodiretto, così da iscriverla entro un ordine puramente simbolico e rituale. È proprio in virtù di questa trasformazione che la violenza guerresca viene a configurarsi come la spontanea espressione di un vero e proprio *furor* interiore, il simbolo più chiaro per rappresentare l'esuberanza e lo straripamento della "forza vitale" appena resturata, nonché l'attivo riavvicinamento con la dimensione ancestrale e con l'etica che ne costituisce l'aspetto fondante.

L'insieme degli elementi presenti in maniera così densa nel corso di *say pom* hanno l'esplicito scopo di fornire un quadro concettuale entro il quale la sindrome di cui il paziente è vittima possa trovare una sua configurazione simbolica coerente, nonché i modi espressivi atti a consentirne la positiva risoluzione.

Il rituale tenta dunque in primo luogo di "omologare" una condizione contingente entro un contesto più ampio di significato. Se è infatti vero che il rito ha lo scopo di riorganizzare i domini sottili dell'individuo, ripristinando una gerarchia di valori tra "alto" e "basso" e tra la dimensione positiva – trattata nel corpo – e la negativa – da questo espulsa –, ebbene, questa possibilità si realizza, oltre che su una precisa configurazione simbolica spaziale culturalmente condivisa, grazie anche ad una rievocazione degli episodi mitologici kulunge râi connessi con i siti e le migrazioni ancestrali<sup>(20)</sup>. Come abbiamo infatti già avuto modo di constatare, il "viaggio mistico" dell'officiate non fa altro che riprodurre schematicamente il tragitto compiuto dagli antenati mitici kulunge râi che, partendo da Minaponkha Halkhumbu, si diressero verso nord-est per poi fondare, molte generazioni dopo, quei villaggi ancor oggi abitati dai Kulunge Râi della valle dell'Hongu. Sotto questo profilo si mette chiaramente in evidenza come, attraverso il rituale, il paziente non soltanto è concretamente messo in relazione con la dimensione ancestrale – così che le potenzialità positive dell'*illud tempus* mitico possano trasferirsi al presente –, ma, al contempo, lo stesso tragitto degli antenati è rappresentato come un evento positivo, configurato spazialmente da una migrazione dal "basso", dall'"ovest" e dal "sud", verso l'"alto", l'"est" ed il "nord". Il fatto che sul tracciato dell'itinerario delle migrazioni ancestrali – da Minaponkha Halkhumbu sino ai villaggi della valle dell'Hongu – si innesti, senza interruzione alcuna, un secondo "viaggio", questa volta dai villaggi della valle dell'Hongu sino alla "sorgente" di tutti i fiumi, mostra la precisa intenzione di unificare i simboli positivi iscritti nel motivo ancestrale, con le concezioni astratte che concernono direttamente l'organizzazione simbolica dello spazio macrocosmico.

Sotto questo riguardo la finalità per così dire "pratica", connessa alla simbologia rituale di *say pom*, mette in luce la presenza di una vera e propria procedura di "metaforizzazione", analoga a quella che M. Gaenzle (GAENZLE M. 1994: 256-257) riscontra in relazione ad un rituale Mewahang Râi molto simile a quello da noi preso in esame. M. Gaenzle nota infatti come, nella terapia tradizionale Mewahang, la metafora costituisca, al pari del contesto kulunge râi, non soltanto un apparato teorico di riferimento, ma anche e soprattutto uno strumento operativo ritualmente elaborato. Ciò significa dunque che:

«[...] if illness is expressed metaphorically, it logically follows that the removal of illness, healing, also is expressed in such terms [...] the healers diagnose illness in the local idiom - and expel it according to the same logic» (GAENZLE M. 1994: 236).

Rifacendosi al celeberrimo articolo di Lévi-Strauss dedicato all'efficacia simbolica (LÉVI-STRAUSS C. 1958 [1949a]), M. Gaenzle nota quindi come «it is

not possible to dissociate the expressive function of symbolism from its effective function» (GAENZLE M. 1994: 256). Questa stessa efficacia si realizza grazie alle: «strong emotional qualities» (*ibidem*: 266) delle immagini metaforiche che il rito presenta all'attenzione del paziente. Sebbene il paziente, come comunemente avviene tra i Kulunge, non sia in grado di comprendere il linguaggio rituale e non possa pertanto seguire in dettaglio il percorso che la recitazione illustra, la funzione comunicativa viene assolta dall'apparato dinamico di simboli socialmente condivisi che il rito mette in scena. Questi fanno infatti diretta allusione alla metafora dell'"itinerario mistico", ne riassumono il senso e la struttura fondamentale. Sempre M. Gaenzle, parlando del caso del "viaggio" verso i siti ancestrali, fa quindi notare come, in realtà, attraverso questo specifico genere di enunciato rituale:

«[...] the patient's experience is manipulated by images of the ancestral past which build upon ordinary images of the present. Thus linking the life-world of the living with the world of the ancestors, the journey to the origin contributes to the reconstruction of spatio-temporal, transgenerational, or 'ethnic' identity, and it is in this sense that may called a 'root metaphor'» (GAENZLE M. 1994: 266).

Pressoché identica è la dialettica che consente al rituale *say pom* di proporsi come un orizzonte operativo efficace per il paziente. È infatti la messa in scena di quella che, R.R. Desjarlais, chiama una "healing geography" (DESJARLAIS R.R. 1989: 289) lo strumento che permette al paziente di assimilare progressivamente quei significati da cui si ritiene dipenda la risoluzione positiva della crisi che, secondo la prospettiva emica, ha causato la caduta della "forza vitale". La condivisione dei codici simbolici di riferimento da parte dell'officiante/terapeuta e del paziente assicura inoltre una diretta comunicazione tra i due protagonisti della celebrazione, contribuendo ad incrementare il livello stesso di efficacia del rito. La costante relazione con l'universo dei simboli e dei loro, talvolta ridondanti, significati consente, dunque, al paziente di seguire egli stesso l'itinerario invisibile capace di sottrarlo al dominio della negatività per affidarlo all'universo dei valori e delle realtà considerate come positive. R.R. Desjarlais, riferendosi al significato dell'impiego di immagini codificate in seno alla terapia sciamanica nepalese, ci ricorda infatti come:

«[...] these geographical images serve as a symbolic matrix representing certain personal experiences of the patient. The shaman creates a dynamic healing context in which he guides the patient through such metaphors of experience. Healing [...] entails a transformative process in which person moves from a domain of experience (FERNANDEZ J. 1986) to another, that is, from a personal experience of illness to one of lasting health [...]» (DESJARLAIS R.R. 1989: 290).

Questi elementi permettono dunque di comprendere come:

«the cultural myth acted out by shaman is the patient's reality; any manipulation of the ritual narration changes this reality. Through the creation and transformation of imaginative realities, the shaman simultaneously effects a transformation in the experiential reality of the patient [...] he magically transforms the old reality (of illness) and creates a new one (of health) through the presentation of concrete, sensory images [...] it is this combination of physical performance and metaphorical movement through space that makes the shaman's action so efficacious [...]» (DESJARLAIS R.R. 1989: 299-300).

L'officiante, sotto questo specifico profilo, durante l'esecuzione rituale, concretamente:

«can move the patient through experiences, as represented by these images. When the shaman flies from forest to inner mountain snow field, he also shifts from one domain of experience to another. Pictorialised vividly by the shaman, these images become actively lived by the patient. The patient is thus guided, experientially and affectively, through this transformative stream of images» (DESJARLAIS R.R. 1989: 302)<sup>(21)</sup>.

Il "viaggio" terrestre<sup>(22)</sup> da Minaponkha Halkhumbu sino alla "sorgente" di tutti i fiumi e alla vetta della montagna che sovrasta il villaggio dove il rito è celebrato disegna dunque una vera e propria mappa ordinata di valori. Una volta che l'itinerario sia intrapreso, questi sono organizzati in maniera tale da predisporre ad un graduale affrancamento da condizioni ritenute negative, in nome di un altrettanto progressivo avvicinamento a dimensioni dal carattere positivo ed auspicioso.

Il paziente – che segue con l'ascolto il "viaggio" narrato dall'officiante e con la vista la sequenza scenica dell'apparato gestuale-simbolico – partecipa di questa possibilità e se ne appropria nella misura in cui decifra il significato degli elementi presentati e si riconosce nella loro valenza di simboli pregnanti la propria identità personale e culturale. L'identificazione è quindi lo strumento che trasforma il pellegrinaggio simbolico alla "sorgente" dei fiumi in una attiva possibilità di agire sulla propria condizione.

Da questo punto di vista, dunque, l'intero apparato simbolico, che *say pom* presenta, non risponde semplicemente al tentativo di metaforizzare il disagio patologico entro un ordine intelligibile e logicamente rappresentabile. Al di sopra di questo livello si situa infatti soprattutto un'intenzione pratica, di azione e di intervento sulla realtà stessa, così da soverchiarne l'effettiva dattà, in risposta alle necessità più propriamente umane.

La natura della sindrome che *say pom* si propone di curare permette inoltre di dar ragione della selezione degli elementi simbolici utilizzati durante il rito. Se la "forza vitale" costituisce veramente una qualità ancestrale, appare logico dunque che la sua restaurazione non possa avvenire se non attraverso

so un momentaneo, ma diretto, ricongiungimento con questa stessa dimensione che, nel luogo mitico di origine, ha il suo nucleo centrale.

Accanto a questo primo aspetto ne consegue tuttavia immediatamente un secondo: se è infatti vero che la caduta a terra di *say*, oltre che per contingenze private, ha una diretta relazione con eventi di natura pubblica, in cui un ruolo non indifferente è giocato dalla nozione di "onore", ancora una volta quindi, la restaurazione della "forza vitale", non può passare se non attraverso il richiamo alla dimensione ancestrale.

È proprio grazie alla momentanea identificazione tra il soma e gli itinerari mitici percorsi dagli antenati *kulunge râi* che il paziente acquista il diritto di ricostituire la propria identità sociale e di conseguenza la propria "ancestral dignity" (HARDMAN Ch.E. 1981: 164).

Volendo impiegare un'espressione di de Martino, potremmo dire che il rito *say pom* ha, in questo senso, il potere di "destorificare" (DE MARTINO E. 1958 [1948]) il presente così che possa mantenersi sospeso quel tanto da essere polarizzato secondo nuovi significati positivi, capaci di dar vita ad una risoluzione della crisi e ad un riconoscimento pubblico di questa stessa risoluzione.

Il fatto che la caduta di *say* comporti, per i *Kulunge Râi*, delle conseguenze apprezzabili essenzialmente in seno alla compagine emotiva e psichica dell'individuo<sup>(23)</sup>, rende particolarmente adatto ed efficace questo genere di intervento "destorificante", attuato attraverso il recupero del passato ancestrale in chiave spaziale<sup>(24)</sup>.

Come nel noto caso – riportato da Lévi-Strauss – dell'officiante cuna che, seduto accanto alla partoriente, narra il racconto del "viaggio" intrapreso per la ricerca e la liberazione di una delle sue anime fatta prigioniera dal potente *Muu*, la recitazione del "viaggio" compiuto dagli antenati *kulunge râi*: «fournit un *langage*, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables» (LÉVI-STRAUSS C. 1958: 218). Perché ciò possa avvenire è necessario che, almeno per un istante, il linguaggio del paziente coincida con quello degli antenati, che il paziente catalizzi nella propria persona la mappa del proprio passato ancestrale e che dilati i tratti distintivi del suo corpo fino a farli coincidere con gli elementi fondamentali di una geografia cosmica. Occorre in definitiva che il rituale metaforizzi la realtà così che la metafora stessa possa trasformarsi in un efficace "agente magico" in grado di trasformare la dimensione contingente.

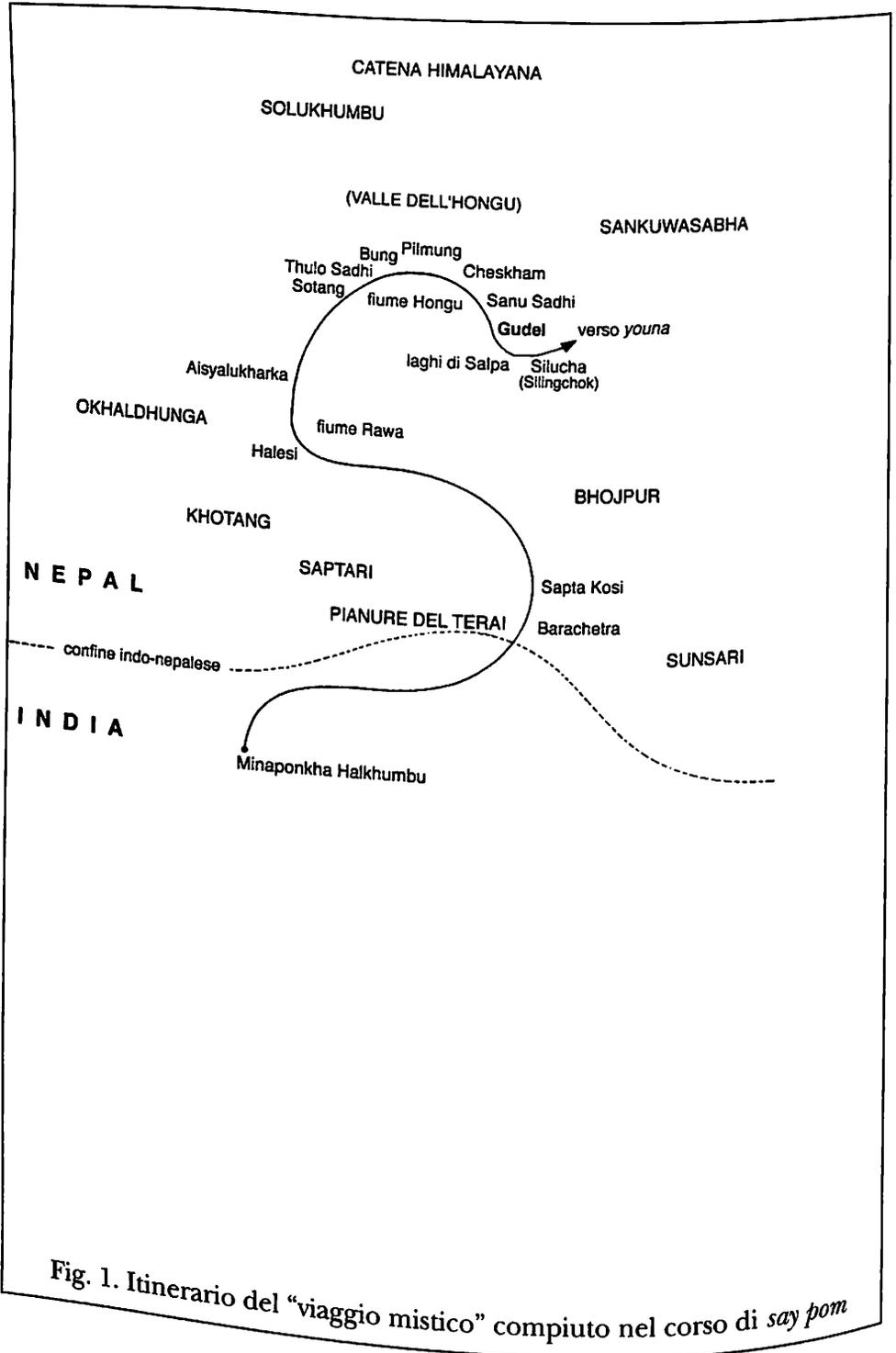


Fig. 1. Itinerario del "viaggio mistico" compiuto nel corso di *say pom*

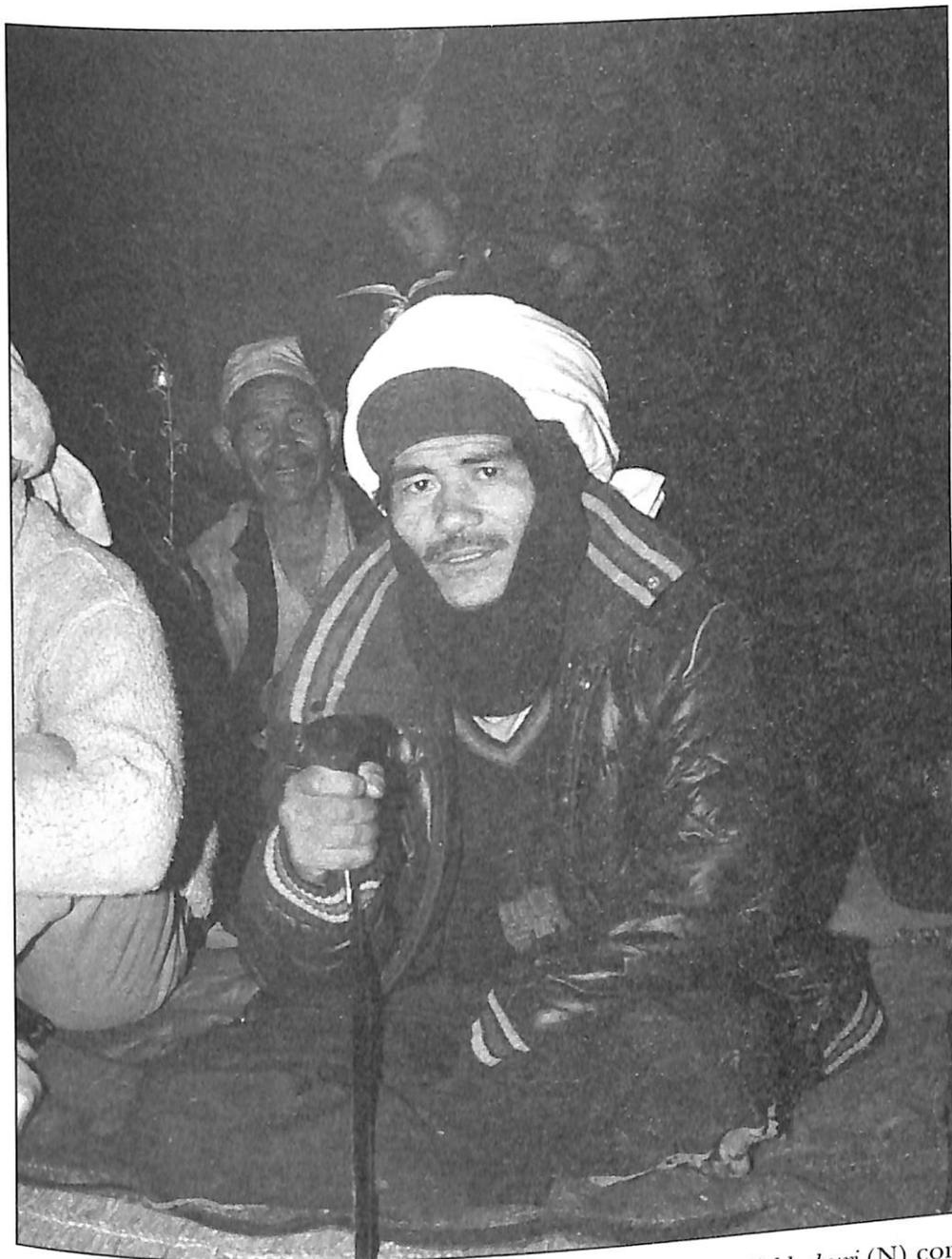


Foto 1. Il paziente rivolto in direzione dell' "est", impugna il *khukuri* (N) con cui eseguirà la danza guerresca al termine del rituale. La sua testa è cinta dal turbante sul quale è stato collocato un ramoscello verde, simbolo del vigore della "forza vitale", che il rito intende incrementare (M. Nicoletti).



Foto 2. L'officiante, seduto alle spalle del paziente, compiendo un gesto ritmico dal basso verso l'alto con l'ausilio dei ramoscelli che tiene tra le dita, si incarica di "sollevare il *say*" del paziente. Il riso e la bevanda alcolica contenuta nelle bottiglie favoriscono questa operazione. Il bacile in legno, visibile vicino al ginocchio sinistro dell'officiante, è il contenitore dove, più tardi, saranno raccolte le negatività che verranno simbolicamente estratte dal corpo del paziente e imprigionate nell'acqua contenuta nel bacile stesso (M. Nicoletti).



Foto 3. Appoggiando per qualche istante il pollo destinato al sacrificio sul capo del paziente, l'officiante favorisce l'incremento di *say*, stimolando la sua ascesa dal coccige alla testa (M. Nicoletti).

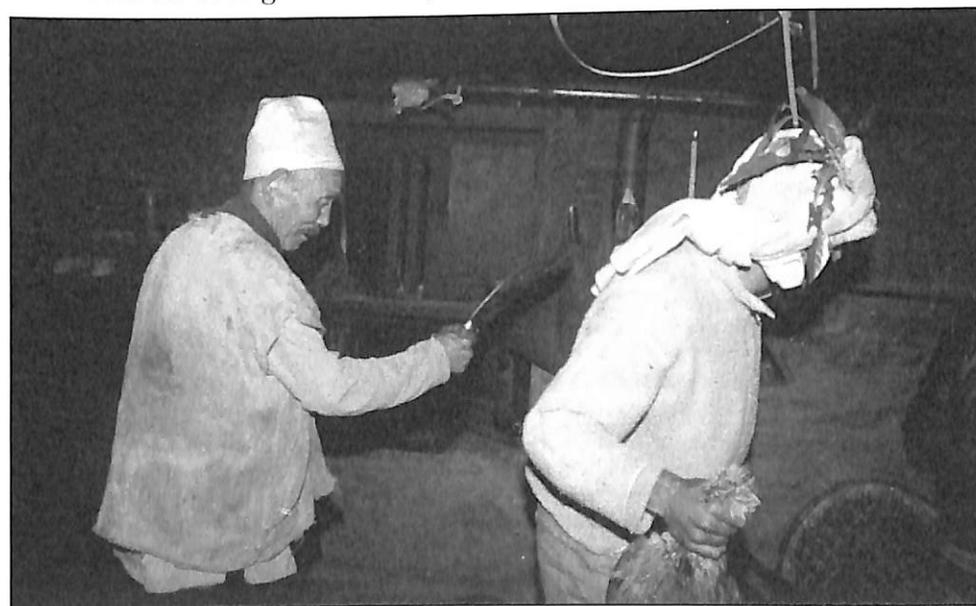


Foto 4. Danza guerresca dell'officiante e del paziente durante la fase finale del rituale (M. Nicoletti).

## Note

(1) I Kulunge Râi, dal punto di vista linguistico e culturale, fanno parte della più vasta realtà etnica dei Râi, termine con il quale è comunemente designato l'insieme dei gruppi tibeto-birmani stanziati nella fascia settentrionale dei distretti nepalesi di Sagarmathâ e Koshî (Nepal orientale). I Râi, a loro volta, rientrano nella, ancora più ampia, realtà dei Kirâti, etnonimo che definisce la maggioranza dei gruppi di lingua tibeto-birmana del Nepal orientale (Râi, Sunuwâr, Limbu).

Il gruppo dei Kulunge Râi è stanziato, in massima parte, sulle colline che costeggiano il tratto terminale del fiume Hongu nel Solukhumbu meridionale. A causa di un naturale isolamento geografico, i Kulunge Râi costituiscono, al giorno d'oggi, uno dei gruppi Râi maggiormente arretrati dal punto di vista economico e conservatori da quello culturale. Tra i Kulunge Râi, infatti, le influenze dovute all'espandersi della religione induista e buddhista sono poco apprezzabili. Lo stesso dicasi per i contatti con la cultura occidentale e con quella ufficiale induista, contatti, questi, determinatisi, rispettivamente, come conseguenza dello sviluppo del turismo nella regione himalayana e della colonizzazione di molti dei territori del Nepal orientale da parte di esponenti delle alte caste nepalesi.

L'articolo che presentiamo in questa sede è stato realizzato sulla base del materiale raccolto durante una personale missione sul campo in Nepal (autunno '95 - primavera '96), nel quadro degli studi dottorali e dell'attività del progetto interuniversitario di ricerca "Spazio sacro - spazio profano in Eurasia", diretto dal prof. Romano Mastromattei, e con finanziamenti del CNR, del Ministero degli affari esteri e del Ministero per la ricerca scientifica e tecnologica.

Per quanto concerne le abbreviazioni presenti nel testo, si noti come "Kr" si riferisca a termini in lingua kulunge râi, mentre "N" designi il corrispettivo in lingua nepâlî. Con "Sk" si designano invece i termini di lingua sanscrita.

Si noti inoltre che, per quanto riguarda la traslitterazione dei termini in lingua nepâlî - al di fuori della terminologia di dominio comune (es. Nepal, Kathmandu, etc.) -, ci siamo attenuti, con opportuni adattamenti, al sistema adottato da R.L. Turner, nel suo *Comparative and etymological dictionary of the Nepali language* (TURNER R.L. 1980). Per la lingua kulunge râi e per gli stessi termini in lingua tibetana si è preferito impiegare il sistema di traslitterazione semplificata proposto da T. Wylie (WYLIE T. 1959) per la lingua tibetana. Per i termini sanscriti si è infine adottato il sistema presente nel *Sanskrit-English dictionary* di Monier-Williams (MONIER-WILLIAMS M.A. 1990).

In assenza di specifici segni diacritici distintivi si noti tuttavia che:

ˆ	=	vocale lunga
â	=	a lunga con relativa nasalizzazione
u	=	u breve con relativa nasalizzazione
ı	=	ऋ
th	=	ठ
ś	=	श
r	=	र
d	=	ड
n	=	ण

(2) Definendo *say* con il termine di "energia" o "forza vitale" ci conformiamo alla traduzione, data da altri studiosi, di alcuni termini indigeni presenti nel vocabolario delle lingue del gruppo kirâti. Hardman che, in relazione al contesto dei Lohorung Râi, definisce "*saya*" come "vital force, energy" (HARDMAN Ch.E. 1990: 241), o N. Allen che chiama il "seor" dei Thulung Râi: "the god within a person", "fortune" (ALLEN N.J. 1976a: 262), o ancora Ph. Sagant che definisce il "*mukumâ sâm*" limbu come "force vitale" (SAGANT Ph. 1981: 154).

(3) Sotto questo profilo il rituale kulunge râi di cui stiamo trattando ha notevoli punti di contatto con analoghi rituali officiati in Nepal orientale tra gruppi râi e limbu. Su questo tema si rimanda ai

lavori di ALLEN N.J. 1972: 92, 1973, 1976b: 134-135, 1976c, GAENSZLE M. 1994, HARDMAN Ch.E. 1990: 415-417 e SAGANT Ph. 1981.

(4) Non a caso Ch.E. Hardman volendo accentuare la relazione che esiste tra "saya", corrispettivo di *say* nella cultura dei Lohorung Râi, e la realtà ancestrale afferma esplicitamente che: «everything that has *saya*, according to the Lohorung, belongs to the ancestral world and must be viewed with the reality that existed then, not as we see them now» (HARDMAN Ch.E. 1990: 226). Questo implica quindi che "saya" sia: «a powerful ancestral principle, almost an ancestral substance infusing all persons and some natural and material objects with an ancestral heritage» (*ibidem*: 413), a tal punto che per esso può valere la definizione di vero e proprio "ancestor within" (*ibidem*: 241). Allo stesso modo N.J. Allen, discutendo sul significato di "seor", altro equivalente di *say* e "saya" nella cultura thulung râi, ci ricorda come: «the best way for an alien to grasp the unity of the Thulung concept seems to be through some notion such as 'line of continuity'. The ancestors are what constitutes the line of continuity in time and space between the Place of Origin and the here and now, and an individual fortune inheres in the strength of this continuity. It is because of this that one informant could say that the ancestors' rope simply meant 'life'; without it you were dead» (ALLEN N.J. 1976a: 262-263).

(5) Ch. Hardman, prendendo in esame la nozione di "onore" e di "forza vitale" tra i Lohorung Râi ed alcune concezioni proprie del pensiero di J. Pitt-Rivers (PITT-RIVERS J. 1965: 21) – relative all'idea di onore nelle società del Mediterraneo –, ricorda come per i: «Lohorung, high *saya* or honour has little to do with justifiable pride, for pride is conceived narrowly as someone 'acting big' [...] The Lohorung notion of 'pride' is closer to our idea of arrogance, or self-importance, an unduly high opinion of one's own qualities than to any idea of dignity. For the Lohorung high *saya* (honour) has to do with their ancestors, maintaining the ideal nature of man which emphasises a person's social, cooperative capacities, his status as a member of the community and as an adherent to traditional ways rather than as a unique individual, with much self worth. Whereas the Mediterranean 'honour' implies a right to pride, the Lohorung high *saya* implies a person's physical, psychological and material well being as well a good relationship with his ancestors» (HARDMAN Ch.E. 1990: 420-421).

In modo simile Ch. Hardman osserva così: «The source of pride and contempt is *saya*. A more appropriate translation for *saya* might then be "ancestral pride" or "ancestral dignity" [...] Lohorung "pride" is not connected with high opinions regarding one's personal qualities, but with those derived from the ancestors. The great responsibility of all men in the public sphere, in debate, ritual, fighting and traditional knowledge accounts for the conception of men as having more *saya* than women, and similarly women more than children» (HARDMAN Ch.E. 1981: 164).

Su questi temi si rimanda inoltre all'eccellente saggio di Ph. Sagant (SAGANT Ph. 1981), dedicato appunto allo studio delle valenze sociali e politiche dello statuto di "testa alta" nella società limbu.

(6) Questa relazione tra *say* e determinate realtà fisiche è particolarmente evidenziata da alcuni rituali domestici kulunge râi officiati in onore degli spiriti-antenati-ofidiomorfi (*nagi* Kr, *nâg* N) e dai rituali di villaggio volti ad incrementare la fertilità dei campi (*Tosh Dom* Kr, *Bhume juyâ* N). A tale riguardo si veda: NICOLETTI M. 1997: cap. IV, cap. V.

(7) I Kulunge Râi sono soliti organizzare i principi fondamentali dello spazio sulla base di una classificazione di tipo binario, il che significa che i principi stessi sono espressi sotto forma di coppia di elementi (LÉVI-STRAUSS C. 1949b: 87 sgg., HALLPIKE Ch.R. 1984 [1979]: 213 sgg.). La nozione di coppia implica che i termini che ne fanno parte siano tra loro concettualmente separati da una linea di confine. L'esistenza di un tracciato di divisione, distinguendo tra loro gli elementi, non esclude tuttavia che questi siano tra loro legati da una relazione, tale che, sebbene ognuno dei due termini che forma la coppia possa essere nominato singolarmente, indipendentemente dal secondo di essi, l'enunciazione dell'uno implica un immediato richiamo concettuale all'altro.

(8) Come ricorda Ch.R. Hallpike la classificazione secondo elementi "contraddittori": «è una coppia logica, è la contraddittorietà di A/non-A. Esempi sono umano/non umano; mobile/fermo; commestibile/non commestibile e la caratteristica delle contraddittorietà è che insieme i poli esauriscono il campo degli elementi classificati e non permettono elementi intermedi». Ciò dunque definisce una marcata differenza con le coppie organizzate secondo "contrari" che comprendono ad esempio elementi come: «caldo/freddo; bagnato/asciutto; bianco/nero; ecc. che sono proprietà

scalari e non esauriscono il campo degli elementi classificati, perché vi possono essere entità che non sono né calde né fredde, né asciutte né bagnate e così via» (HALLPIKE Ch.R. 1984 [1979]: 215).

(9) Nel corso del presente lavoro, definiamo "mistico" il viaggio compiuto dall'officiante attraverso il solo mezzo della parola rituale (lett. "attraverso la bocca": *mukhle* N) e sulla base di un itinerario geografico culturalmente codificato e standardizzato.

L'assenza di elementi che possano denunciare la presenza di uno stato di *trance*, esclude che il "viaggio" sia realizzato dall'officiante *in spiritu*. Questo tratto è, al contrario, presente nel corso di specifici rituali kulunge rai dal carattere prettamente sciamanico, dei quali, tuttavia, i "viaggi mistici" condividono spesso finalità ed itinerari. La scelta dell'espressione "viaggio mistico" se, da un lato, intende dunque mettere in risalto la prossimità concettuale esistente tra questo genere di viaggio e quello più propriamente sciamanico, tende, dall'altro, a sottolineare – come già fece N. Allen (1974: 7-8), parlando dei viaggi cantati propri di alcuni rituali thulung rai – la fondamentale divergenza esistente tra il "viaggio mistico" ed il classico motivo eliadiano del "viaggio estatico" (ELIADE M. 1951), la cui caratteristica fondamentale consiste nel fatto di essere attivamente realizzato ed esperito dalla coscienza (letteralmente: l'"anima") del protagonista. Si noti, inoltre, come, diversamente da quest'ultimo caso – in cui l'efficacia del "viaggio" compiuto risiede essenzialmente nella capacità dello sciamano a produrre e controllare lo stato estatico –, nel "viaggio mistico", la stessa efficacia è, affidata esclusivamente al potere intrinseco della parola rituale, autentico strumento attraverso cui si realizzano gli spostamenti nello spazio. Il carattere aleatorio, e talvolta imprevedibile, tipico dell'esperienza del "viaggio estatico" cedono qui il posto ad una situazione di assoluto controllo da parte dell'officiante.

(10) Ne sono un esempio i rituali domestici kulunge rai officiati in onore degli spiriti-antenati-odiomorfi (*nagi* Kr; *nâg* N) ed i rituali connessi con la pratica della caccia e la trasposizione rituale di questa stessa attività (NICOLETTI M. 1997: cap. IV, cap. VI).

(11) Su questo tema si rimanda a NICOLETTI M. 1997: cap. V. Si noti inoltre come questa partizione dello spazio in "alto" e "basso", trova una sua rappresentazione anche in relazione all'organizzazione dello spazio domestico kulunge rai (McDOUGAL Ch. 1979: 61-69, NICOLETTI M. 1997: 159 sgg.). Su analoghi motivi presenti nella cultura kirati si rimanda a: ALLEN N.J. 1972, GAENZLE M. 1991, HARDMAN Ch.E. 1990, NICOLETTI M. 1995, SAGANT Ph. 1973.

(12) Riprendendo sempre la definizione di Ch.R. Hallpike, i "complementari": « [...] sono intrinsecamente del tipo parte-tutto e sono distinti da una frattura piuttosto che da un confine; possono inoltre essere relazionati logicamente o funzionalmente. I complementari logici sono debitore/creditore, marito/moglie (poiché ciascun termine implica l'altro); mentre i complementari funzionali sono serratura/chiave, cartuccia/pistola, e per certi aspetti, quindi, anche maschio/femmina» (HALLPIKE Ch.R. 1984 [1979]: 215-216). Sebbene la coppia "sorgente"/"foce", su un piano concreto, sia ascrivibile alla categoria dei "complementari", i valori astratti a cui i suoi termini sono associati, rientrano, al contrario, nell'ambito degli elementi "contraddittori".

(13) Sebbene questo elemento non sia pertinente al tema da noi qui trattato, occorre tuttavia notare come i Kulunge Râi, accanto ai principi fondamentali di organizzazione dello spazio appena enunciati, siano soliti classificare spazio secondo la coppia di complementari "destra" (*chup* Kr; *dâyâ* N) e "sinistra" (*lung* Kr; *bâyâ* N). La "destra" è connotata positivamente, la "sinistra" è invece associata a quella serie di valori che contraddistinguono il "basso", la "foce", l'"ovest" e il "sud". In diretta connessione con la coppia "destra"/"sinistra", i Kulunge Râi tendono a valorizzare la trasposizione, per così dire dinamica, di questi due "complementari", rappresentata dal "movimento orario" (*chupkhir* Kr; *dâyâ ghumâune* N) e "antiorario" (*lungkhir* Kr; *bâyâ ghumâune* N). Il "movimento orario" è per i Kulunge Râi connesso ad eventi positivi e idealmente associato ad un moto di natura centripeta, vale a dire, caratterizzato per un potere "evocatorio" ed "adorcistico" nei riguardi di forze considerate positive. Il senso di "rotazione antioraria" è invece un moto percepito dai Kulunge Râi come centrifugo, associato di conseguenza con azioni rituali di natura esorcistica, atte ad allontanare realtà o personalità considerate come negative. Per i Kulunge Râi inoltre il "movimento orario" è in relazione con la dimensione "alta", con la "sorgente", e con l'"est". Quello "antiorario", al contrario, richiama l'idea di "basso", di "foce" e di "ovest".

(14) I Kulunge Râi possiedono un vario numero di officianti religiosi, ognuno dei quali è competente di un particolare e ristretto numero di rituali (NICOLETTI M. 1997: 21-24). Nel caso specifico di *say pom* gli officianti sono preferibilmente scelti tra i *nagiri* (Kr) (che si occupano del culto degli spiriti-antenati-ofidiomorfi), i *mop* (Kr) (sciamani competenti delle celebrazioni che prevedono il ricorso alla *trase* rituale) e i *pujari* (N) (impegnati principalmente nel culto di divinità appartenenti al pantheon tradizionale induista).

(15) Per alcuni aspetti relativi alle caratteristiche e le valenze della lingua rituale tra i Râi si veda: ALLEN N.J. 1978 e NICOLETTI M. 1997: 61-62. Circa la presenza e l'uso di una lingua rituale in sede terapeutica si considerino inoltre gli interessanti lavori di C. Severi (SEVERI C. 1987: 68, 1993: 169-170) dedicati al simbolismo religioso dei Cuna di Panama.

(16) È difficile identificare con precisione la collocazione geografica della località di cui il mito parla. Le informazioni normalmente fornite dai Kulunge Râi pongono tuttavia l'accento sul fatto che Minaponkha Halkhumbu si trovi in prossimità del basso corso del Sapta Kosi, nel Nepal sud orientale, e che la località sia situata in direzione della città sacra di Kâsi (Benares), per la precisione nelle vicinanze di Gayâ, la città del distretto indiano di Bihar dove la tradizione vuole che il Buddha abbia raggiunto l'Illuminazione. Al di là delle definizioni peculiari, l'insieme delle informazioni, tendono dunque nel complesso ad identificare il luogo di origine dei Râi con una regione a sud rispetto agli attuali insediamenti kulunge râi, situata nel territorio di frontiera tra Nepal orientale ed India. Per ulteriori dettagli su questa questione si veda anche: ALLEN N.J. 1974: 7, 1976a: 143-144, 149-150, GAENSZLE M. 1991: 292 sgg., 1994: 257-258.

(17) Il lettore non potrà fare a meno di scorgere un rapporto tra il tema ascensionale di *say* con quanto si trova diffuso nell'ambito delle pratiche tantriche (sia di ambiente induista che buddhista) che hanno per oggetto il risveglio e l'attivazione di *kundalini* (Sk). Come per *say*, *kundalini* è infatti un'energia connessa con la zona bassa del corpo, in particolare con l'area del coccige, capace di risalire, attraverso il canale psichico (*nâdi*, Sk) centrale (*sushumnâ*, Sk) situato in corrispondenza della colonna vertebrale, sino a raggiungere la zona superiore del cranio.

(18) La stessa espressione, in relazione alla cultura limbu, è riportata da Sagant, che definisce il simbolo del fiore come il "double végétal" della persona (SAGANT Ph. 1981: 154). Non a caso, gli stessi Limbu, in relazione all'ufficio di certi rituali connessi con la "forza vitale", ritengono che: «when the priestess refreshes the flower, the man also would regain his energy and become fresh and active again» (CHEMJONG I.S. 1966: 26).

Le idee kulunge râi concernenti il rapporto "fiore-forza vitale" hanno inoltre numerosi punti in comune col significato simbolico dei fiori tra i Lohorung Râi. In questo contesto culturale infatti, come segnala Ch. E. Hardman (HARDMAN Ch.E. 1981: 163, 1990: 127-132, 261, 278-282, 410, 416), il fiore rappresenta al contempo l'anima-doppio degli antenati che ha la sua dimora in determinate specie di fiori nei pressi dei villaggi lohorung, come anche il doppio delle anime individuali umane (*lava*) che vivono nel regno degli antenati. Se l'anima-doppio-fiore fiorisce, l'individuo si troverà in una condizione di benessere e di salute, se tende ad appassire il pericolo di una malattia si farà ben presto prossimo alla persona. Per un'analogia logica, quando il fiore è fresco e rigoglioso, il *saya*, la "forza vitale" dell'individuo si troverà al massimo delle sue potenzialità e in un rapporto positivo con il mondo ancestrale; se il fiore china, invece, il capo anche la "forza vitale" rischierà di "abbassare la testa", perdendo quindi vigore il legame stesso che unisce l'uomo ai suoi diretti antenati. Quanto appena detto riguardo al mondo lohorung e kulunge râi trova poi una sua conferma nei rituali thulung râi (ALLEN N.J. 1972: 92-93, 1976c: 547-548) volti all'incremento della "forza vitale". Anche in questo contesto infatti gli elementi che, in modo più o meno diretto, fanno riferimento alla metafora floreale si richiamano tutti ad un unico complesso di idee che vede nel fiore l'espressione diretta della vitalità e delle forze invisibili che su di essa hanno un diretto controllo.

Sul tema del "doppio-vegetale" nella cultura nepalese si rimanda inoltre a: DESJARLAI R.R. 1989: 296 sgg., HÖFER A. 1974: 171, 177-178, 182, HOLMBERG D.H. 1989: 152, SAGANT Ph. 1976: 81-82.

(19) Quanto appena detto trova, tra l'altro, conferma in alcuni rituali analoghi a *say pom* praticati dagli stessi Limbu. Come ci ricorda Ph. Sagant (SAGANT Ph. 1981: 151) infatti uno dei primi risultati della restaurazione della "forza vitale", nel corso dei rituali Limbu officiati in onore di Nahangma,

divinità guerriera regina delle montagne, è proprio un comportamento marziale, simboleggiato dalla danza con la spada, eseguita dal beneficiario del rituale in conclusione del rito stesso.

(20) Si consideri infatti come, in modo simile ai Kulunge Râi, i Lohorung Râi pensano che "sayâ", la "forza vitale" abbia origine nel regno ancestrale di Khembalung, situato nelle alte montagne dell'Himalaya e governato dalla coppia di divinità ancestrali di Khammang e Yimi (HARDMAN Ch.E. 1990: 259-260). In modo analogo i Thulung Râi credono che la "forza vitale" abbia origine nel lago primordiale di Nagidin agidin, dimora dei quattro fratelli capostipiti dei principali gruppi râi (ALLEN N.J. 1976a: 140 sgg.). Per i Limbu, infine, la "forza vitale" sarebbe connessa a Nahangma, divinità ancestrale femminile e guerriera, abitante di un regno mitico situato in cima ad una montagna del mondo dell'aldilà (SAGANT Ph. 1981: 149).

(21) Le parole di R.R. Desjarlais ci richiamano inoltre alla mente alcune interessanti considerazioni fatte da C. Severi riguardo la funzione della metafora in alcuni rituali terapeutici cuna. Anche in questo caso infatti: «the songs always describe the soul's journey through the invisible world of spirits as a metaphor of the experience felt by a sick person. The shamanistic journey primarily designates that state of *perceiving without seeing* which is the feeling of pain [...] Indeed, in this context, suffering is simultaneously described in cosmological and physiological terms: to suffer is to experience a transformation of the universe, involving a dramatic impairment of the natural balance between what is seen and what is perceived by other senses. This idea of a metamorphosis of the invisible aspects of experience, that the Cuna call *pinymai*, is central to the shamanistic understanding of illness'» (SEVERI C. 1993: 174).

Proprio per questi motivi: «the shamanistic representation of the experience of the ill person is the result of a systematic relationship established between two negatively defined dimension of the universe, an invisible landscape within the body and an external, though inaccessible, world described as an invisible body» (SEVERI C. 1993: 176).

(22) L'itinerario "terrestre" del tragitto narrato dall'officiante kulunge râi – che differisce dunque dal classico schema del "volo magico" proposto da M. Eliade (ELIADE M. 1951: 235 sgg.) – si riconnette ad una tipologia abbastanza comune in Nepal. A tale riguardo si rimanda a: ALLEN N.J. 1973, 1974, DESJARLAIS R.R. 1989, 1992, GAENZLE M. 1994, HITCHCOCK J.T. 1967: 157, HÖFER A. 1981, MESSERSCHMIDT D.A. 1976: 208.

(23) Sulle implicazioni propriamente psicologiche della caduta della "forza vitale" si vedano: HARDMAN Ch.E. 1981, 1990, SAGANT Ph. 1981.

(24) A questo preciso riguardo si ricordi, tra l'altro, come sia proprio de Martino, nel suo articolo: *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini* (DE MARTINO E. 1951-1952), a mettere in risalto l'importanza della narrazione orale degli episodi mitici connessi con le migrazioni ancestrali in seno al processo di ristrutturazione dell'identità culturale delle popolazioni arcaiche.

## Riferimenti bibliografici

- ACHTERBERG Jeanne (1985), *Imagery in healing: shamanism and modern medicine*, Shambala, Boston.
- ALLEN Nicholas J. (1972), *The vertical dimension in Thulung classification*, "Journal of the Anthropological Society of Oxford", vol. III, 1972, pp. 81-94.
- ALLEN Nicholas J. (1973), *Notes on some categories of ritual journey*, London, School of Oriental and African Studies, Nepal (Symposium), 16 fogli dattiloscritti.
- ALLEN Nicholas J. (1974), *The ritual journey: a pattern underlying certain Nepalese rituals*, pp. 6-22, in FÜRER-HAIMENDORF Ch. von (curatore), *Contributions to the anthropology of Nepal*, Aris and Phillips, Warminster.
- ALLEN Nicholas J. (1976a), *Studies in the myths and oral tradition of the Thulung Rai of East Nepal*, Ph.D. thesis, University of Oxford.

- ALLEN Nicholas J. (1976b), *Shamanism among the Thulung Rai*, pp. 124-140, in HITCHCOCK John T. - JONES Rex L. (curatori), *Spirit possession in the Nepal Himalayas*, Aris and Phillips, Warminster.
- ALLEN Nicholas J. (1976c), *Approaches of illness in the Nepalese hills*, pp. 500-552, in LOUDON J.B. (curatore), *Social anthropology and medicine*, Academic Press, London - New York - San Francisco.
- ALLEN Nicholas J. (1978), *Sewala Puja Bintila Puja: notes on Thulung ritual language*, "Kailash", vol. VI, n. 4, 1978, pp. 237-256.
- BISTA Dor Bahadur (1980), *People of Nepal*, Ratna Pustak Bhandar, Kathmandu.
- BLONDEAU Anne-Marie - STEINKELLNER Ernst (curatori) (1996), *Reflections of the Mountain: essays on the history and social meaning of the Mountain cult in Tibet and the Himalaya*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- BLUSTAIN Harvey S. (1976), *Levels of medicine in a central Nepali village*, "Contributions to Nepalese Studies", vol. III (special issue), 1976, pp. 83-105.
- BUFFETRIE Katia (1993), *Preliminary remarks on a Sherpa pilgrimage: the pilgrimage to the Milk Lake in the district of Solu (Nepal)*, pp. 97-111, in TOFFIN Gérard (curatore), *The anthropology of Nepal: from tradition to modernity (Proceedings of the Franco-Nepalese seminar held in the French Cultural Centre, Kathmandu, 18-20 March 1992)*, French Cultural Centre, Kathmandu.
- CHEMJONG Iman Singh (1961), *Kirat - Mundhum (Kirat ko veda)*, II ediz., Harkajang Ijam, Dharan.
- CHEMJONG Iman Singh (1966 [1948]), *History and culture of Kirat people (Part I)*, Tumeng Hang, Phidim [ediz. inglese di: *Kirat Ithias*, Kalipong, 1948].
- CHEMJONG Iman Singh (1967 [1948]), *History and culture of Kirat people (Part II)*, Pushpa Ratna Sagar, Kathmandu [ediz. inglese di: *Kirat Ithias*, Kalipong, 1948].
- DESJARLAIS Robert R. (1989), *Healing through images: the magical flight and healing geography of Nepali shamans*, "Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology", vol. XVII, n. 3, 1989, pp. 289-307.
- DESJARLAIS Robert R. (1994), *Body and emotion: the aesthetics of illness and healing in the Nepal Himalayas*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- DE MARTINO Ernesto (1951-1952), *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini*, "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", vol. XXIII, 1951-1952, pp. 53-66.
- DE MARTINO Ernesto (1958 [1948]), *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino [I ediz.: 1948].
- DIEMBERGER Hildegard (1993a), *Gangla Tshechu, Beyul Khembatung: pilgrimage to Hidden Valleys, Sacred Mountains and Springs of Life Water in Southern Tibet and Eastern Nepal*, pp. 60-79, in RAMBLE Ch. - BRAUEN M. (curatori), *Anthropology of Tibet and the Himalaya*, Völkerkundemuseum der Universität Zürich, Zürich.
- DIEMBERGER Hildegard (1993b), *Blood, sperm, soul and the Mountain*, pp. 88-127, in DEL VALLE T. (curatore), *Gendered anthropology*, Routledge, London.
- DOW James (1986), *Universal aspects of symbolic healing: a theoretical synthesis*, "American Anthropologist", vol. LXXXVIII, n. 1, 1986, pp. 56-69.
- ELIADE Mircea (1951), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris.
- ELIADE Mircea (1954), *Le yoga, immortalité et liberté*, Payot, Paris.
- FERNANDEZ James (1974), *The mission of metaphor in expressive culture*, "Current Anthropology", vol. XV, n. 2, 1974, pp. 119-145.
- FERNANDEZ James (1986), *The argument of images and the experience of returning to the Whole*, pp. 159-187, in TURNER Victor - BRUNER Edward (curatori), *The anthropology of experience*, University of Illinois Press, Urbana.
- GAENZLE Martin (1991), *Verwandtschaft und Mythologie bei den Mewahang Rai in Ostnepal. Eine ethnographische Studie zum Problem der 'ethnischen Identität'*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden-Stuttgart.
- GAENZLE Martin (1992), *Ancestral types: mythology and classification of "Deities" among the Mewahang Rai*, pp. 197-217, in BOUILLIER V. - TOFFIN G. (curatori), *Classer les dieux? Des panthéons en Asie du Sud*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

- GAENSZLE Martin (1994), *Journey to the origin: a root metaphor in a Mewahang Rai Healing ritual*, pp. 256-268, in ALLEN Michael (curatore), *Anthropology of Nepal: peoples, problems and processes*, Mandala Book Point, Kathmandu.
- HALLPIKE Christopher R. (1984 [1979]), *I fondamenti del pensiero primitivo*, Editori Riuniti, Roma [ediz. orig.: *The foundations of primitive thought*, Oxford, 1979].
- HARDMAN Charlotte E. (1981), *The psychology of conformity and self-expression among the Lohorung Rai of East Nepal*, pp. 161-180, in HEELAS P. - LOCK A. (curatori), *Indigenous psychologies. The anthropology of the Self*, Academic Press, London.
- HARDMAN Charlotte E. (1990), *Conformity and Self-expression: a study of the Lohorung Rai of East Nepal*, Ph.D. thesis, School of Oriental and African Studies, University of London.
- HITCHCOCK John T. (1967), *A Nepalese shamanism and the classic inner Asian tradition*, "History of Religions", vol. VII, n. 2, 1967, pp. 149-158.
- HITCHCOCK John T. (1974), *A Nepali shaman's performance as theatre*, "ArtsCanada", 30th anniversary issue, 1974, pp. 74-80.
- HÖFER András (1974), *Is the 'bombo' an ecstatic? Notes on the ritual techniques in Tamang shamanism*, pp. 168-182, in FÜRER-HAIMENDORF Christoph von (curatore), *Contributions to the anthropology of Nepal*, Aris and Phillips, London.
- HÖFER András (1981), *Tamang ritual texts I*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden - Stuttgart.
- HOLMBERG David H. (1989), *Order in paradox: myth, ritual, and exchange among Nepal's Tamang*, Cornell University Press, Ithaca - London.
- KARMAY Samten (1992), *A pilgrimage to Kongho Bon-ri*, pp. 527-536, in IHARA S. - YAMAGUCHI Z. (curatori), *Tibetan studies, proceedings of the 5th seminar of the International association of Tibetan studies, Narita 1989*, 2 voll., Naritasan Shinshoji, Narita.
- KARMAY Samten (1993), *The Wind-Horse and the well-being of man*, pp. 150-175, in RAMBLE Ch. - BRALEN M. (curatori), *Anthropology of Tibet and the Himalaya*, Völkerkundemuseum der Universität Zürich, Zürich.
- KARMAY Samten (1996), *Mountain cults and national identity in Tibet*, pp. 111-120, in BARNETT R. - AKINER S. (curatori), *Resistance and reform in Tibet*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- LÉVI-STRAUSS Claude (1949a), *L'efficacité des symboles*, "Révue de l'Histoire des Religions", vol. CXXXV, n. 1, 1949, pp. 5-27.
- LÉVI-STRAUSS Claude (1949b), *Les structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, Paris.
- LÉVI-STRAUSS Claude (1958), *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.
- MACDONALD Alexander W. (1975), *The healer in the Nepalese world*, pp. 113-128, in MACDONALD Alexander W. (curatore), *Essays on the ethnology of Nepal and South Asia*, Ratna Pustak Bhandar, Kathmandu.
- MACDONALD Alexander W. (1976), *Preliminary report on some Jhākri of the Mulgan*, pp. 309-341, in HITCHCOCK John T. - JONES Rex L. (curatori), *Spirit possession in the Nepal Himalayas*, Aris and Phillips Ltd., Warminster.
- MCDUGAL Charles (1973), *Structure and division in Kulunge Rai society*, "Kailash", vol. I, n. 3, 1973, pp. 205-224.
- MCDUGAL Charles (1979), *The Kulunge Rai - A study in kinship and marriage exchange*, Ratna Pustak Bhandar, Kathmandu.
- MESSERSCHMIDT Donald A. (1976), *Ethnographic observations of Gurung shamanism in Lamjung district*, pp. 197-216, in HITCHCOCK John T. - JONES Rex L. (curatori), *Spirit possession in the Nepal Himalayas*, Aris and Phillips Ltd., Warminster.
- MONIER-WILLIAMS Sir M.A. (1990 [1899]), *A Sanskrit-English dictionary*, Oxford University Press, Oxford [ediz. orig.: 1899].
- MUMFORD Stan Royal (1990), *Himalayan dialogue: Tibetan Lamas and Gurung shamanism in Nepal*, Tiwari's Pilgrims Book House, Kathmandu.

- NEEDHAM Rodney (1960), *The left hand of the Magwe: an analytical note on the structure of Meru symbolism*, "Africa", vol. XXX, 1960, pp. 20-33.
- NEEDHAM Rodney (1967), *Right and Left in Nyoro symbolic classification*, "Africa", vol. XXXVII, n. 4, 1967, pp. 423-451.
- NEEDHAM Rodney (1973) (curatore), *Right & Left: essays on dual symbolic classification*, University of Chicago Press, Chicago - London.
- NICOLETTI Martino (1995), *L'espace humain et l'espace non-humain: contribution à l'étude de l'habitation et des conceptions qui y sont associées chez les Yakha Dewân du Népal oriental*, "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", vol. LXI (n.s. XIX), 1995, pp. 151-202.
- NICOLETTI Martino (1997), *La foresta ancestrale: uno studio sull'immaginario religioso dei Kulunge Râi dell'Himalaya nepalese*, tesi di dottorato, Dottorato in Metodologie della ricerca etnoantropologica, Università di Siena, Perugia, Cagliari.
- NOLI Richard (1985), *Mental imagery cultivation as a cultural phenomenon: the role of visions in shamanism*, "Current Anthropology", vol. XXVI, n. 4, 1985, pp. 443-461.
- PAUL-LÉVY Françoise - SEGAUD Marion (curatori) (1983), *Anthropologie de l'espace*, Centre Georges Pompidou - Centre de Création Industrielle, Paris.
- PETERS Larry G. (1979), *Shamanism and medicine in developing Nepal*, "Contributions to Nepalese Studies", vol. VI, n. 2, 1979, pp. 27-43.
- PITT-RIVERS Julian (1965), *Honour and social status*, in PERISTANY J.G. (curatore), *Honour and shame*, Weidenfeld & Nicolson, London.
- SAGANT Philippe (1973), *Prêtres limbu et catégories domestiques*, "Kailash", vol. I, n. 1, 1973, pp. 51-75.
- SAGANT Philippe (1976), *Le paysan Limbu, sa maison et ses champs*, Mouton, Paris.
- SAGANT Philippe (1981), *La tête haute. Maison, rituel et politique au Népal Oriental*, pp. 149-175, in TOFFIN G. (curatore), *L'homme et la maison dans l'Himalaya*, Éditions du C.N.R.S., Paris.
- SAGANT Philippe (1987), *La cure chamanique et l'interprétation des lûcs*, "L'Ethnographie", vol. LXXXIII, 100-101, 1987, pp. 247-273.
- SCHEFF T.J. (1979), *Catharsis in healing, ritual, and drama*, University of California Press, Berkeley.
- SEVERI Carlo (1982), *Le chemin des methamorphoses: un modèle de connaissance de la folie dans un chant chamanique Cuna*, "Res", n. 3, 1982, pp. 33-67.
- SEVERI Carlo (1987), *The invisible path: ritual representation of suffering in Cuna traditional thought*, "Res", n. 14, 1987, pp. 67-85.
- SEVERI Carlo (1993), *Talking about the soul: the pragmatic construction of meaning in Cuna ritual language*, pp. 165-181, in BOYER Pascal (curatore), *Cognitive aspects of religious symbolism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- STEIN Rolf A. (1957), *L'habitat, le monde et le corps humaine en Extrême-orient et haute Asie*, "Journal Asiatique", vol. CCXLV, 1957, pp. 37-74.
- STONE Linda (1976), *Concepts of illness and curing in a central Nepal village*, "Contributions to Nepalese Studies", vol. III (special issue), 1976, pp. 55-80.
- TAMBAH Stanley J. (1968), *The magical power of words*, "Man", vol. III, n. 2, 1968, pp. 175-208.
- TAMBAH Stanley J. (1985), *Culture, thought and social action. An anthropological perspective*, Harvard University Press, Cambridge.
- TURNER Ralph L. (1980 [1933]), *A comparative and etymological dictionary of the Nepali language*, Allied Publishers L.T.D., New Delhi - Bombay - Calcutta - Madras - Nagpur - Ahmedabad - Bangalore - Hyderabad - Luckow [ediz. orig.: 1933].
- TURNER Victor (1974), *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*, Cornell University Press, Ithaca - London.
- TURNER Victor (1982), *From ritual to theatre*, Performing Arts Journal Press, New York.
- WATTERS David E. (1975), *Siberian shamanistic tradition among the Kham Magar of Nepal*, "Contributions to Nepalese Studies", vol. II, n. 1, 1975, pp. 123-168.

WYLIE Turrel (1959), *A standard system of Tibetan transcription*, "Harvard Journal of Asiatic Studies", XXII, dicembre 1959, pp. 261-267.

## Scheda sull'Autore

Martino Nicoletti è nato a Perugia il 23 settembre 1968. Dopo aver conseguito, nel 1992, la laurea in lettere presso l'Università degli studi di Perugia, si trasferisce a Parigi dove ottiene, nel 1994, un *Diplôme d'études approfondies* (DEA) in "Ethnologie générale et sociologie comparative" presso il Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative dell'Université de Paris X - Nanterre. Nel 1997 termina un dottorato di ricerca in Metodologie della ricerca etnoantropologia (Università degli Studi di Siena, Perugia e Cagliari), presentando una tesi dal titolo: *La foresta ancestrale: uno studio sull'immaginario religioso dei Kulunge Râi dell'Himalaya nepalese*. Sulla base del materiale raccolto nel corso di alcune missioni di ricerca sul campo, effettuate tra il 1994 ed il 1996, il lavoro costituisce un'analisi critica del complesso mitico-rituale dei Kulunge Râi, gruppo etnico di lingua tibeto-birmana del Nepal orientale.

Oltre a un interesse specifico per l'etnografia della regione himalayana e la storia delle religioni dell'Asia meridionale, il lavoro scientifico di Nicoletti si muove anche nell'ambito dell'antropologia visuale e dell'antropologia estetica. Oltre che essere autore di alcuni articoli scientifici dedicati allo studio delle religioni himalyane, Nicoletti ha anche infatti realizzato vari documentari scientifici in differenti regioni del Nepal.

Dal 1990 svolge continuamente attività di ricerca all'interno di alcuni progetti di ricerca interuniversitari finanziati dal CNR e dal Ministero degli affari esteri e dal Murst. Attualmente è professore a contratto di antropologia visuale presso l'Università degli studi di Perugia e coordinatore dell'Unità Operativa del Progetto strategico Everest-K2-CNR per le Scienze umane e per i progetti interdisciplinari attinenti.

## Riassunto

*Say pom: spazio, movimento e simbolo in un rituale terapeutico himalayano*

Il lavoro presenta un'analisi critica di un rituale terapeutico praticato dai Kulunge Râi del Nepal orientale al fine di restaurare la "forza vitale" (*say Kr*) dell'individuo. Tale rituale, attraverso una serie di atti codificati e grazie alla narrazione di un "viaggio" di natura mistica, instaura una relazione simbolica ed analogica tra il corpo del paziente e una più vasta mappa cosmica organizzata in base a precisi valori spaziali.

Il "viaggio" rievoca infatti le migrazioni ancestrali del gruppo a partire da un mitico luogo d'origine situato in India - concettualmente associato alla dimensione spaziale di "basso" (*nukka Kr*) - verso settentrione, attraverso il villaggio dove il rituale è celebrato, in direzione di *youna* (*Kr*), luogo ove si ritiene sorga il sole e abbiano origine molti dei fiumi che bagnano le valli abitate dai Kulunge Râi - associato invece alla dimensione di "alto"

(*tokka Kr*) –. L'intero percorso mistico dal "basso" verso l'"alto" che la recitazione mette in scena ha lo scopo di riprodurre in termini metaforici il processo di restaurazione della "forza vitale" individuale, che dalla zona del coccige, dove era precipitata deteriorandosi, è fatta risalire lungo la colonna vertebrale sino alla sommità della testa, sede naturale della "forza vitale".

La struttura di questo rituale presenta una sorta di metafora ritualizzata che fa sì che il disagio psico-fisico del paziente venga coerentemente rappresentato e sia indirizzato verso un'auspicabile positiva soluzione. La stretta relazione che il rituale istituisce tra specifici valori spaziali, la geografia mistica presentata nella recitazione rituale e la struttura sottile del corpo del paziente, sono gli elementi attraverso cui questa metafora prende vita, caricandosi di una propria efficacia.

## Résumé

### *Say pom: espace, mouvement et symbole dans un rituel thérapeutique himalayen*

Cet article présente l'analyse critique d'un rituel thérapeutique pratiqué par les Kulunge Râi du Népal oriental afin de restaurer la "force vitale" (*say Kr*) de l'individu. Par le biais d'une série d'actes codifiés, et grâce au récit d'un "voyage" de nature mystique, ce rituel instaure une relation symbolique et analogique entre le corps du patient et une vaste carte cosmique structurée en fonction de valeurs spatiales précises.

En effet, le voyage évoque les migrations ancestrales du groupe à partir d'un lieu originel mythique situé en Inde – conceptuellement associé à la dimension spatiale du "bas" (*nukka Kr*) – en direction du nord, à travers le village où le rituel est célébré, vers *youna* (*Kr*), lieu où l'on pense que se lève le soleil et que naissent de nombreux fleuves qui traversent les vallées habitées par les Kulunge Râi – et associé par contre à la dimension du "haut" (*tokka Kr*) –.

Tout le parcours mystique, du "bas" vers le "haut", que la narration met en scène, a pour but de reproduire en termes métaphoriques le processus de restauration de la "force vitale" de l'individu, qui de la zone du coccyx, où elle avait chuté en se détériorant, remonte ainsi le long de la colonne vertébrale jusqu'au sommet du crâne, son siège naturel.

On se trouve donc en présence d'une sorte de métaphore ritualisée, à partir de laquelle le malaise psycho-physique du patient est représenté d'une manière cohérente et s'oriente vers la solution positive désirée. Le rapport étroit que le rituel instaure entre des coordonnées spatiales spécifiques, la géographie mystique mise en oeuvre dans l'interprétation rituelle et l'enveloppe légère du corps du patient sont les éléments à travers lesquels cette métaphore prend vie, se chargeant d'une efficacité qui lui est propre.

## Resumen

Say pom: *espacio, movimiento y símbolo en un ritual terapéutico himalayano*

Este trabajo presenta un análisis crítico de un ritual terapéutico practicado por los Kulunge Râi de Nepal oriental finalizado a restaurar la "fuerza vital" (*say Kr*) del individuo. Dicho ritual, a través de una serie de actos codificados y gracias a la narración de un "viaje" de natura mística, instaura una relación simbólica y analógica entre el cuerpo del paciente y un mapa cósmico más amplio organizado de acuerdo a precisos valores espaciales. El "viaje", de hecho, evoca migraciones ancestrales del grupo a partir del mítico lugar de origen situado en la India – conceptualmente asociado con la espacial de "bajo" (*nukka Kr*) – hacia el septentrión, a través de la aldea en donde el ritual se celebra, en dirección de *youna* (*Kr*), lugar donde se retiene surja el sol y se originen muchos de los ríos que bañan los valles habitados por los Kulunge Râi – asociado en cambio a la dimensión de "alto" (*tokka Kr*) –. El recorrido místico completo desde lo "bajo" hacia lo "alto", al cual da lugar la recitación poniéndolo en escena, tiene la finalidad de reproducir en términos metafóricos el proceso de restauración de la "fuerza vital" individual, que de la zona coccigea, donde había precipitado deteriorándose, es hecha subir a través de la columna vertebral hasta la cima de la cabeza, sede natural de la "fuerza vital". La estructura de este ritual presenta un tipo de metáfora ritualizada con la cual el malestar psicofísico del paciente viene representado coherentemente y orientado hacia una resolución geográfica mística ya presentada por la recitación ritual y la estructura sutil del cuerpo del paciente, son los elementos a través de los cuales esta metáfora toma vida, cargándose de su propia eficacia.

## Abstract

Say pom: *space, movement and symbols in a Himalayan therapeutic ritual*

This study presents a critical analysis of a therapeutic ritual practised by the Kulunge Râi of Eastern Nepal which aims to restore the individual's "vital force/energy" (*say Kr*).

Through a series of coded actions and thanks to the narration of a "journey" of mystical nature, this ritual establishes a symbolic and analogical relationship between the body of the patient and a broader cosmic map, organized on the basis of precise spatial values.

Infact, the "journey" recalls the group's ancestral migrations, starting from a mythical place of origin situated in India – conceptually associated with the spatial dimension of "low" (*nukka Kr*) – towards the north, across the village where the ritual is celebrated, in the direction of *youna* (*Kr*), the place where the sun is believed to rise and well as the place where many of the rivers that bring water to the valleys inhabited by the Kulunge Rai – associated instead with the dimension of "high" (*tokka Kr*)–.

The entire mystic path, from the bottom to the top, that is recited, aims to reproduce the process of restoration of the individual, the "vital force/strength" in metaphorical term,

that from the coccox area where it had fallen and deteriorated, it was made to rise again along the spinal cord to the top of the head, which is the natural centre of the "vital force".

The structure of this ritual presents a kind of ritualized metaphor that enables the patient's psycho-physical discomfort to be coherently represented and is therefore directed towards a desirable positive solution. The close relationship that the ritual establishes between specific spatial values, the mystic geography presented in the ritualized recital and the body structure of the patient are elements on which this metaphor lives, strengthening itself by its own efficacy.