RELIGIONI E CIVILTA'



SMSR

Studi e Materiali di Storia delle Religioni
pubblicati dalla Scuola di studi storico-religiosi
dell'Università di Roma Nuova serie, vol. II / 1976

STUDI E MATERIALI
DI
STORIA DELLE RELIGIONI

PUBBLICATI DALLA
SCUOLA DI STUDI STORICO-RELIGIOSI DELLA UNIVERSITÀ DI ROMA

Rivista fondata nel 1925 da Raffaele Pettazzoni

ANNI 1973-1976
VOL. XLII
(NUOVA SERIE, VOL. II)

DEDALO LIBRI BARI

RELIGIONI E CIVILTÀ

VOLUME II 1976



DEDALO LIBRI BARI

COMITATO REDAZIONALE

Angelo Brelich
Vittorio Lanternari
Dario Sabbatucci
Paolo Xella

Questo volume è stato pubblicato con il contributo del C.N.R.

Copyright © 1976 Dedalo libri, Bari

Mito e storia

La contrapposizione dei concetti " mito " e " storia " nella nostra cultura è tanto significativa quanto nella cultura della Grecia antica fu significativa la contrapposizione tra mythos *e* logos. *Vale a dire che dalla contrapposizione dei due concetti sembra emergere la loro definizione più valida: il " mito " come " non-storia ", e la " storia " come " non-mito ". Donde l'alternativa: o " mito " o " storia ". Ma pare che questa alternativa faccia dimenticare troppo spesso che anche il mito, ogni mito, è anzitutto un prodotto storico, ancorché " destorificante ". Ora proprio lo sforzo di distinguere tra funzione mitica (destorificante) e realtà storica, sembra accomunare i quattro articoli contenuti in questa sezione.*

I due studi mitologici di A. Brelich, accoppiati nel primo articolo, accertano la " nascita " di miti in connessione con due istituti cultuali storici: la c.d. Loggia di Medicina degli Algonchini e i Misteri di Eleusi. Non è un ennesimo tentativo comparativistico per spiegare il fatto greco con un fatto " primitivo ". Lo studio, nonostante certe analogie tra i due fatti (che, d'altronde, giustificano l'accoppiamento), è rigorosamente limitato all'accertamento, in entrambi i casi, di una produzione mitica ancorata ad un determinabile momento storico.

Con l'articolo di D. Sabbatucci si resta alla cultura greca, dove la funzione mitica ha avuto la sua prima formulazione concettuale. Più precisamente si resta all'unità culturale ateniese classica con cui, forse generalizzando ma senza dubbio a ragione, s'identifica di solito la sostanza della cultura greca. Entro questi stretti limiti vengono considerati gli elementi mitici di una tragedia in funzione del momento storico ateniese; o, se si vuole, c'è la riduzione del "mitico" al "tragico", e del "tragico" al "politico" (la edificazione culturale dell'Atene del V sec.).

L'ambiente etnologico torna di scena con l'articolo di M. Massenzio. Ora si tratta di una popolazione australiana che si trasforma culturalmente dopo l'urto con la civiltà europea. Il senso della trasformazione è sostanzialmente studiato in questo articolo mediante la lettura delle nuove formazioni mitologiche (di carattere escatologico) alla luce del patrimonio cosmogonico tradizionale.

Nell'articolo di E. Montanari — che tratta la demitizzata religione romana — al posto del mito vero e proprio porremmo ciò che un tempo si sarebbe detto la personificazione mitica di un concetto (Mens). *Ma l'equiparazione non è completamente valida. In realtà ci troviamo di fronte ad una situazione ribaltata rispetto alle precedenti. Donde anziché di recupero del mito alla storia, parleremmo piuttosto di una funzione mitica attribuita alla tradizione storica. E' una via differente — ma anche la cultura romana è differente — e tuttavia ugualmente utile ad individuare la relazione-opposizione tra mito e storia.*

ANGELO BRELICH

Nascita di miti

(Due studi mitologici)

Se vi è un nesso tra un'istituzione come i misteri di Eleusi e una come la c.d. " Loggia di Medicina " o *midewiwin* [1] dell'area centrale delle popolazioni di lingua algonkina, non si tratta di cosa che possa essere utilmente studiato sulla base esclusiva di quanto conosciamo, per l'una attraverso le fonti classiche e per l'altra dalle descrizioni etnografiche: l'enorme distanza — spazio-temporale, ma soprattutto culturale — tra le due istituzioni potrebbe essere colmata, se mai, da uno studio, su scala ecumenica, di tutte le istituzioni iniziatiche non-obbligatorie non legate all'età e al sesso (cioè non di tipo ' tribale ') e, tra queste, di quelle che mo-

[1] Loggia di Medicina è il termine invalso tra gli americanisti (*Medicine Lodge, Medizin-Hütte*, ecc.), *midewiwin* — in grafia semplificata — è il nome dell'istituzione in lingua ojibwa (chippewa), familiare negli studi sin dalla monografia di W. J. Hoffman, *The Midē'wiwin of the Ojibwa* (7th Annual Report, Bur. Amer. Ethnology), Washington 1885-6; le altre popolazioni che conoscono l'istituzione, le danno nomi per lo più affini che qui non interessa distinguere. Nello stesso modo chiameremo *midé* l'iniziato nel *midewiwin* e useremo il termine *manitu* anche là dove i testi dànno forme differenti (p. es. *minito, mànidog*, ecc.) della parola e talvolta anche là, dove essi la traducono (' *Powers* ', ' *Spirits* ', ecc.), anche in base all'imprecisabile ed esteso senso del termine algonkino: cfr. R. Landes, *Ojibwa Religion and Midewiwin*, Madison-Milwaukee, 1968, p. 22.

strano caratteri analoghi a quelli apparentemente comuni alle due menzionate: compito cui ci sottraiamo decisamente.

Altrettanto varrebbe per lo studio dei miti connessi alle due istituzioni se il nostro scopo fosse di rendere conto delle singolari analogie che vi si riscontrano. Ma, sebbene queste abbiano dato lo stimolo iniziale alla ricerca, nel corso di questa il problema si è spostato in tutt'altra direzione. Non ci si chiederà delle ragioni delle analogie che non verranno nemmeno sottolineate. Si tratterà di due studi paralleli, perfettamente indipendenti l'uno dall'altro. Se poi essi daranno risultati convergenti, questi appariranno tanto più significativi, quanto più distanti sono i mondi mitologici da cui scaturiranno: avranno una certa probabilità di valere per qualsiasi mitologia.

L'allineamento di due studi paralleli ha anche un altro interesse. Il lettore si troverà di fronte a un procedimento insolito: all'applicazione degli stessi criteri di studio a miti orali registrati da etnografi moderni presso certi gruppi indiani dell'America settentrionale e a miti degli antichi Greci, rimastici negli scritti di poeti ed eruditi del mondo classico. Si tratta di una scelta consapevole scaturita dall'esperienza che la ' mitologia come tale ' — dovunque esista (perché, è bene ricordare, non esiste necessariamente dappertutto e sempre, non è un fatto ' generalmente umano ') — ha certi caratteri comuni, al di là dei caratteri specifici di ogni mitologia singola. Il risultato del lavoro deciderà se la scelta sia stata corretta.

Altre tre brevi premesse: 1) Nessuno dei due studi mira a presentare un materiale completo, perché ciò non è sembrato necessario ai fini della ricerca; la completezza del materiale, del resto, è altrettanto illusoria in una mitologia orale di cui solo una minima parte viene a conoscenza di osservatori, quanto lo è per una mitologia antica di cui non possediamo che una documentazione frammentaria e, spesso, casuale. 2) Pur nella piena coscienza di quel vero e proprio scempio che si fa di ogni mito quando lo si riassume, anche qui si è costretti a ricorrere a riassunti; e non solo per ragioni di spazio, ma per funzionalità del discorso che si fonda solo su certi elementi dei miti, senza prefiggersi l'interpretazione esaustiva di singoli racconti. 3) L'ordine in cui i riassunti dei vari racconti verranno presentati,

non segue un criterio preciso; per lo più — ma neanche questo in modo programmatico — ricalca la successione in cui i singoli miti hanno attirato l'attenzione dell'autore; ciò permetterà al lettore di rifare, per conto suo, le esperienze di ricerca da cui il lavoro è nato.

1

Mito di fondazione del midewiwin e miti affini

L'informatore menomini di Alanson Skinner, per illustrare all'etnografo il rituale del midewiwin, gli racconta le vicende (*mito* 1) nel corso delle quali sarebbe avvenuta la prima iniziazione, quella del personaggio di nome Mänäbus [2]. M. è solo sulla terra. Il Creatore [3] decide di dargli un compagno. Da M. arriva, allora, un lupo; M. ne è contento, lo chiama 'fratello minore'. Il lupo va quotidianamente a caccia, per provvedere a entrambi di loro; M. gli insegna di non cacciare in misura eccessiva. E' in questa situazione felice che M. gli dice: "Non esistono dèi [4] sulla terra. Siamo noi due soli". Ma le "Potenze di sotto" lo sentono, anche perché in quel tempo non tutte stavano ancora sotto terra: i serpenti erano sopra di essa e le altre si distribuivano in vari strati, nel più basso dei quali si trovavano gli orsi bianchi. Irritate da quelle parole, esse decidono di uccidere il fratello minore di M. Quest'ultimo, però, sente le loro parole e ammonisce il fratello minore a non passare sull'acqua ghiacciata e a non rimanere fuori dopo il tramonto. Le Potenze di sotto mandano su la più veloce di loro. Lupo ne vede le orme e si lancia all'inseguimento. La caccia dura tutto il giorno. Lupo si accorge

[2] A. Skinner, *Medicine-ceremony of the Menomini*, etc. (Indian Notes and Monographs, 4), New York 1920, 24 sgg.

[3] Adotto questo termine per l'Essere che qui porta il nome di Mätc Häwätuk; entità con funzioni analoghe in altri racconti vengono chiamate Ketci Manitu o ancora con altri nomi; si tratta sempre di un Essere che, nel tempo del mito, appare come il più grande tra gli altri manitu e al quale talvolta viene esplicitamente attribuita l'opera della creazione. La semplificazione terminologica vale solo nei limiti del presente studio.

[4] Il termine è di Skinner che non dice quale parola menomini si nasconda dietro questa traduzione.

dell'approssimarsi del tramonto e, per far presto, prende la via più breve verso casa, attraversando l'acqua gelata: questa si spacca e Lupo viene tirato giù. M. sente il suo grido, accorre, ma, distratto dal chiacchiericcio di certi uccellini, arriva tardi e, dopo, inutilmente chiede informazioni: tutti negano di sapere qualcosa dell'accaduto. M. decide di aspettare quattro giorni e, se entro quel termine il fratello minore non dovesse tornare, di combattere tutti i manitu. Il Creatore si preoccupa delle prospettive; convoca in un'assemblea tutte le potenze di sotto e di sopra. Decidono di fare qualcosa di gradito a M., e precisamente di costruire la 'Loggia di Medicina' e di invitarvi lui stesso. (Il racconto, a questo punto, contiene una dettagliata descrizione della costruzione della Loggia). Il loro primo messaggero, un uccello, viene respinto da M. (perché è un manitu "di sopra", mentre egli è stato offeso da quelli "di sotto"); Lontra, invece, riesce a farsi seguire da lui. I manitu gli spiegano che la loro intenzione è di consolarlo della perdita di suo fratello. Ogni tanto si accenna alla "gente futura" cui l'istituzione servirà, e M. — dopo la sua iniziazione, descritta con ogni dettaglio, conformemente alle pratiche reali del midewiwin, la cui illustrazione era lo scopo del racconto — dirà chiaramente: "io non l'avrei accettato per me solo, dato che non ne ho bisogno. L'accetto solo per i miei parenti che, nel futuro, lo desidereranno". M. affida le 'medicine' ricevute alla Nonna (di cui finora non si è fatta parola), e questa conferma che senza quei doni la gente futura non potrebbe esistere. Nella primavera successiva M. si reca tra gli uomini (improvvisamente dati per esistenti!), tra cui, per primi, incontra dei Menomini cui dice: "me l'hanno dato in compenso di mio fratello che mi avevano rapito; e ciò mi ha fatto smettere di piangere... esso mi è stato dato per voi, uomini. Voi eravate destinati a vivere per un tempo molto corto, ma questo prolungherà la vostra vita", ecc.

All'illustrazione di un rituale particolare (*jebainoke*) che i midé eseguono a un anno di distanza dalla morte di uno di loro, l'informatore di Skinner premette un altro racconto (*mito* 1/*b*), avvertendo che esso s'inserisce nel precedente al punto in cui Mänäbus decide di aspettare quattro giorni. Il quarto giorno, infatti, qualcuno chiede di entrare nella sua capanna. M. spera che sia suo fratello, ma il narratore

aggiunge: " sperava che egli tornasse in modo naturale, con il proprio corpo ". Invece, vede solo l'*ombra* del fratello. Allora si rifiuta di accoglierlo: " La tua vista mi disgusta ", dice e gli ordina di recarsi in Occidente, un po' oltre, e a nord, del punto in cui tramonta il sole. " Non ti accolgo, perché i manitu hanno già sentito il mio pianto. Ora devo vendicarmi... ". Dà all'ombra del fratello dettagliate istruzioni sul viaggio e le dice che ora deve " preparare la strada per i nostri parenti ".

E' facile riconoscere qui, legato a una prima morte, il mito della separazione tra vivi e morti, con la relativa fondazione dell'al di là. Il racconto s'integra con un seguito: M. segue le orme del fratello e lo raggiunge nella nuova sede, ma viene accolto dal rimprovero: " Perché vieni qui con il tuo corpo naturale? " Se, infatti, — possiamo commentare — nel mondo dei vivi non c'è posto per le ombre, neanche nel mondo delle ombre c'è posto per i vivi. Ma M. non ci è andato per rimanere, bensì solo per dare al fratello ulteriori istruzioni, tra cui quella di rilasciare — una sola volta — ogni morto, affinché possa ricevere doni e sacrifici (rito del *jebainoke*).

Una decina d'anni prima della comparsa del libro di Skinner, T. Michelson aveva pubblicato [5] una versione Menomini, largamente simile, in cui però il ritorno del fratello in forma di ombra si trova inserito nel racconto, e precisamente al punto indicato anche dall'informatore di Skinner che, tuttavia, ha preferito estrapolarlo. La versione di Michelson (*mito* 2) narra anche i precedenti della vicenda. Il Creatore crea la terra e crea anche una madre e una figlia; poi fa sì (non è detto in che modo) che la figlia rimanga incinta. Essa poi partorisce Mänäbus e, dopo, uno alla volta, i diversi animali. Poi muore (ed ecco, allora, che comprendiamo la situazione presentata da *mito* 1 in cui M. vive con la Nonna!). M. cresce con prodigiosa rapidità, fa amicizia con tutti gli animali, suoi ' fratelli minori ' e protegge l' 'isola' (= la terra) contro i serpenti maligni. Tuttavia, si sente troppo solo, vorrebbe avere un vero ' fratello minore ' con cui vivere. Decide di cercarselo tra i lupi, si aggrega a una branca di lupi, ma non si adatta bene al

[5] Amer. Anthrop. 13, 1911, 68 sgg.

loro modo di vivere: il capo della branca lo capisce e perciò gli regala un giovane lupo bianco che, andando a caccia, provvederà anche a lui. M. trasforma il lupo in essere umano, ma questi continua ad andare a caccia. Viene l'inverno, tutto gela; M. dice al fratello: " Tutto è gelato qui. Non esiste nessuno più grande di te e di me. Tu non lo sai, perciò te lo dico. Tu e io siamo dèi[6]; noi soli esistiamo sulla terra ". I serpenti mostruosi sentono le sue parole e decidono di prendergli il fratello minore, per provare il suo potere. M. sente in sogno i loro piani, avverte il fratello che li ha sentiti ugualmente. M. ripete l'affermazione di prima che viene riferita anche alle potenze degli strati più bassi, che sono più potenti e bianchi. Le potenze di sotto si consultano e decidono di mandare su il Cervo bianco (sarà questo " il più veloce di loro " di *mito* 1?). Il fratello minore lo insegue per tutta la giornata e, contrariamente agli ammonimenti di M. (che qui non sono stati premessi), resta fuori anche dopo il tramonto e passa su una superficie d'acqua gelata che si spezza ed egli si sprofonda. Esattamente come in *mito* 1, M. sente il suo grido, accorre, viene distratto da uccellini. Torna a casa, vede in sogno il luogo dove il fratello è scomparso, capisce che è stato rapito, va a cercarlo tra le Potenze di sotto, ma queste gli dicono di non saperne nulla. M. torna ancora a casa, piange: ogni suo singhiozzo scuote cielo e terra. Decide di attendere quattro giorni e, se il fratello non tornasse, di combattere e distruggere i mostri. Ma decide anche di non accogliere il fratello se " l'hanno cambiato ". Infatti, il fratello torna, ma è un'ombra. M. gli dice che ritiene più opportuno non accoglierlo " in questa forma, essendo un'ombra ", e lo manda in occidente (esattamente come in *mito* 1/*b*). Il fratello risponde che è un peccato per i nostri discendenti che altrimenti anche loro sarebbero tornati dopo quattro giorni (dalla morte). Ma M. lo rassicura che essi andranno, invece, a raggiungerlo. Ora, il Creatore prevede che M. combinerà dei guai. Manda i suoi servitori dalle Potenze di sotto, si stabilisce la comunicazione tra quelle

[6] Poco più oltre, Michelson parlerà di " dèi sotterranei ", ma in nota segnalerà che ' letteralmente ' il termine così tradotto significa ' serpenti mostruosi '... Ci si chiede che cosa significhi ' letteralmente ' il termine che qui traduce con ' dèi '...

di sopra e quelle di sotto, c'è una riunione e, su proposta delle Potenze di sotto, si decide di fare qualcosa di gradito a M.: di dargli la " Loggia di Medicina ". Segue la descrizione di questa. Poi mandano messaggeri a M. che, anche qui, respinge gli uccelli. Si offre Lontra che dice di essere particolarmente adatto alla missione, perché è capace di mettere di buon umore perfino le Potenze di sotto che, nel vederlo, ridono. M. segue Lontra. Le Potenze gli dicono: " Abbiamo fatto questo per riparare a quanto ti è stato fatto " e, ancora, ripetutamente: " per rimediare, per far dimenticare e perdonare, per far cessare i lamenti ", ecc. M. accetta e si fa spiegare tutto, perché " servirà ai miei parenti nel futuro ". Segue la descrizione dell'iniziazione di M. Tutto ciò, viene detto, servirà alla gente futura, " affinché sia salva ".

Il riassunto relativamente dettagliato [7] delle due versioni di quel che possiamo chiamare " il mito menomini della fondazione del midewiwin ", costituirà il punto di partenza per le ricerche che seguono, nel corso delle quali i riassunti di miti dovranno limitarsi al minimo indispensabile. Per ora possiamo constatare quanto segue: secondo il mito menomini, l'istituzione del midewiwin è concessa a Mänäbus dalle " Potenze " (= manitu) dell'alto e del basso (celesti e sotterranei, disposti in vari strati) riunite in concilio sotto l'egida del Creatore, per evitare che M. si vendichi del rapimento (= uccisione) del fratello minore. Essa è destinata a " riparare " a quel misfatto, a " compensarne " o " consolarne ' il protagonista del mito. Poiché è varie volte sottolineato che, in realtà, essa servirà alla (futura) gente umana, forse c'è chi si chiederebbe quale sia, allora, la sua funzione compensatrice o consolatoria, visto che il rapimento del fratello riguarda solo Mänäbus e non l'umanità: ma è chiaro che quel rapimento ha introdotto la *morte* nel mondo, come risulta anche dalla connessa fondazione dell'al di là, fino allora inesistente, con la relativa separazione definitiva dei vivi e dei morti. Il midewiwin è destinato,

[7] Ma si avverte nuovamente il lettore che si tratta sempre di riassunti che sorvolano su innumerevoli dettagli; essi in nessun caso possono servire da " fonti ", nemmeno per chi volesse riprendere l'argomento dal nostro stesso punto di vista.

dunque, a rimediare — in che modo, non può risultare dai miti che danno per scontato l'istituzione e i suoi fini [8] — alla mortalità umana.

Ritroviamo la stessa trama fondamentale, sebbene in forma impoverita, in una versione del mito presso i Potawatomi della foresta [9]. Secondo questa versione (*mito* 3) [10], il primo essere umano dopo la creazione (da parte di un 'dio' "più grande degli altri", sue creature), è Mänäboso che regna su tutte le Potenze della terra e di sottoterra. Egli *ha* un fratello minore. Le Potenze di sotto, invidiose del suo potere, rapiscono questo fratello. Il pianto di M.

[8] Benché esuli dai quadri di una ricerca puramente mitologica, a beneficio dei lettori non familiari con l'istituzione, ricorderò che, secondo una straordinaria convergenza di testimonianze e osservazioni — da W. J. Hoffman, *The Menomini Indians* (14th Ann. Rep. Bureau Amer. Ethnol.) Washington 1892-93, p. 86 a R. Landes, *op. c.* in n. 1, 42, 55, ecc. (cfr. W. Müller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden 1954, 81 sg.; *Die Religion der Waldlandindianer Nordamerikas*, Wiesbaden 1956, 285) — il midewiwin "dà vita". Questa è l'espressione ricorrente, fissa; la sua 'interpretazione', cioè il modo di intenderla, varia non solo negli autori moderni, ma anche tra gli informatori. Prevale, forse, l'affermazione che esso "prolunga la vita" (cfr. Skinner, *op. c.* in n. 2, p. 22; Landes, *op. c.*, p. 70; ma si trova anche l'idea che esso assicuri una migliore sorte nell'aldilà (I. Hilger, *Chippewa Child Life*, Bull. Bur. Amer. Ethnol. 146, Washington 1951, 78; Landes, *op. c.*, 87) o addirittura renda immortali (A. Skinner in Amer. Anthr. 27, 1925, 291) o permetta — almeno tra i Winnebago (Sioux dell'area) — la reincarnazione (P. Radin, *The Road of Life and Death*, New York, 1945, 64 sg., 70 e *passim*).

[9] I Potawatomi della prateria (Mascoutens), invece, prendono una posizione 'polemica' nei riguardi del protagonista del mito che, presso di loro — come preso i Fox e Sauk — si chiama Wisakä. Essi possiedono l'istituzione del midewiwin, ma ne attribuiscono l'origine al Creatore: Wisakä avrebbe cercato solo di rovinarla. W. è responsabile della morte che egli avrebbe introdotto nel mondo; ma egli avrebbe preteso che il midewiwin (in cui introduceva la magia!) assicurasse l'immortalità, il che non sarebbe stato lo scopo originario dell'istituzione. Peraltro anche questi Potawatomi conoscono la nascita di W. dalla figlia, fecondata dal vento dell'est, di una prima donna; il rapimento del fratello minore da parte delle Potenze sotterranee che, spaventate poi da W., avrebbero instaurato il midewiwin (e finto di risuscitare il fratello); e la credenza che il fratello di W. regni nell'aldilà. I Potawatomi della prateria affermano di aver avuto il rituale dagli Ojibwa. Per tutte queste notizie cfr. A. Skinner, *The Mascoutens or Prairie Potawatomi Indians*, Part. I, Milwaukee, Wisc. 1927, 212 sgg.

[10] A. Skinner, *Med. cer.* (cit. in n. 2), 327 sgg.

scuote il mondo. Allora, gli uccelli consigliano alle Potenze sotterranee di restituirgli il fratello, altrimenti il mondo finirebbe presto. Ma M. rifiuta la proposta " perché ha già pianto troppo a lungo ". Lontra, " grazie al suo aspetto brillante ", riesce a convincere M. ad accettare l'invito delle Potenze sotterranee che lo iniziano al midewiwin. E' solo dopo questo che, il quarto giorno, ha luogo il ritorno del fratello, ma M. " non può guardarlo, perché lo considera morto " e lo manda in occidente a preparare la strada per la gente che morirà. Se non fosse successo così, anche gli uomini, dopo quattro giorni dalla morte, tornerebbero in vita.

Ma ora passiamo a qualche racconto un po' diverso. In uno (*mito* 4) dei Fox e Sauk, pubblicato da W. Jones [11], troviamo un inquadramento e alcuni motivi nuovi sin dall'inizio. Quasi come le entità primordiali dell'*enuma elish* babilonese dai nuovi dèi, i manitu e, in primo luogo, il Grande Manitu (il ' Creatore '), hanno paura, perché i due figli di quest'ultimo stanno diventando troppo potenti, di modo che potrebbero finire per spodestarli: si tratta di Wisakä (v. sopra, n. 9) e Kiyapatä [12]. L'iniziativa dell'azione contro di loro parte addirittura dal Creatore che suggerisce ai manitu di uccidere i due. I manitu si rivolgono alla Nonna dei fratelli, che però si oppone ai loro piani, concedendo tutt'al più che uccidano il fratello minore, sebbene con ciò non otterranno che renderlo più potente (previsione che, nel racconto, non ha più un seguito *esplicito*: però, come si vedrà, il fratello minore, anche qui, diventerà signore dell'aldilà!). I manitu, con uno stratagemma, riescono a separare i due fratelli (costituendo due gruppi d'età per fare — verso direzioni opposte — un giro sulla terra). Mentre i componenti del gruppo di cui fa parte W. dileguano uno per uno, lasciando alla fine W. solo, l'altro gruppo uccide il fratello minore. W. ne sente il grido, ma ormai

[11] Journ. of Amer. Folk Lore 14, 1901, 225 sgg.

[12] Nel nostro *mito* 1 il fratello minore di Mänäbus si chiamava Napatäo, nel *mito* 2 Onaxpatä, nel *mito* 3 Napatä o Onapatä (grafie approssimative); non è di mia competenza di interpretare questi nomi, chiaramenti simili, e le differenze tra di essi. Anche in seguito si sorvolerà sui nomi che vengono menzionati unicamente per comodità dell'esposizione.

non può soccorrerlo; alle sue domande non ottiene risposta da nessuno. W. piange a lungo: infine gli appare l'ombra di K., ma W. " non deve " farlo entrare: ha per lui un luogo migliore, dove dovrà abitare, in occidente, oltre al punto in cui tramonta il sole.

A questo punto segue l'ampia narrazione della vendetta di W. Saputo, da un uccello-informatore, della dimora (una grotta in un'isola) dei manitu responsabili dell'uccisione del fratello, W. studia le possibilità di raggiungerla e alla fine ci riesce trasformandosi in ragnatela; si rende poi invisibile fino al momento opportuno per aggredire i due capi manitu. Riesce, però, solo a ferirli e non ad ucciderli, perché il sopravvento degli altri manitu lo costringe a fuggire. Su richiesta dei manitu, la Nonna manda loro la grande Guaritrice accompagnata dalle figlie. W. le incontra, si mescola tra di loro, assumendo l'aspetto di una delle figlie, poi si rivela e manda tutte a casa, mentre lui — prendendo ora l'aspetto della Guaritrice, — raggiunge nuovamente la dimora dei manitu e, imponendo agli altri di allontanarsi, uccide quelli che prima aveva solo feriti. Ne cuoce le carni e ne dà da mangiare a un serpentello venuto, da parte dei manitu, a curiosare. Quando il serpentello ritorna tra i manitu rimasti fuori, questi si rendono conto dell'accaduto. Inseguono W. la cui fuga è seguita dal diluvio. W. si arrampica sulla cima di un albero; per sua fortuna, le acque gli portano vicino una barca. Vede, galleggianti sull'acqua, prima una tortora, poi un topo muschiato morti, li risuscita e li manda a cercare un ramoscello l'una, un po' di terra l'altro. Essi compiono la missione, ma muoiono; W. li risuscita nuovamente e poi, con il ramo cui attacca la terra, fa defluire le acque. Ora, la terra si presenta completamente piatta. W. sta preparando frecce per l'umanità futura, quando viene chiamato da Sole che vuole tingere di blù le frecce e gli suggerisce di farsi portare fino a lui da Avvoltoio; questi, però, lo lascia cadere proprio quando è già vicino alla meta. W. si salva, cadendo su un albero; poi, per vendicarsi, fa catturare Avvoltoio da Alce (che si finge morto, sopportando di essere addentato da altri animali prima che sopravvenga Avvoltoio che allora Alce afferra). W., fingendo di perdonare, fa riunire tutta la gente degli Avvoltoi, ma poi li obbliga a scavare la terra piatta, ricostruendo i letti dei fiumi e i monti. Su questa terra

rifatta a nuovo, W. crea — di argilla — gli uomini. Li lascia, poi, promettendo di tornare alla fine del mondo.

Ai nostri fini, basta per ora constatare che — malgrado la diversa affabulazione — la prima parte del mito è sostanzialmente identica a quella dei racconti già visti: l'uccisione del fratello minore del protagonista, il non-riaccoglimento della sua ombra, la fondazione dell'aldilà; perfino piccoli motivi (W. sente il grido del fratello, non riesce a ottenere informazioni, piange, ecc.) ritornano pressoché uguali nella pur diversa serie di vicende (l'iniziativa del Creatore, la consultazione della Nonna, lo stratagemma per separare i fratelli). Solo che, dopo la sistemazione del fratello minore nell'aldilà, il racconto prende una piega completamente diversa. In primo luogo, i propositi di vendetta del protagonista, prevenuti nei *miti* 1-3, qui vengono realizzati. Ma, dal nostro punto di vista, il punto saliente è che — a differenza dei tre miti precedentemente riassunti — *mito* 4 non porta alla fondazione del midewiwin, istituzione che Fox e Sauk pure conoscono. Così, una prima constatazione che possiamo fare, è la seguente: la serie di vicende mitiche che in certi racconti preparano la fondazione del midewiwin, possono ricorrere in altri miti in modo perfettamente indipendente da quell'esito.

Mentre, dunque, nei *miti* 1-3 i manitu prevengono i piani di vendetta del protagonista per la morte del fratello, 'compensandolo' o 'consolandolo' con la concessione del midewiwin, in *mito* 4 la vendetta ha il suo corso, portando al diluvio, al rifacimento della terra e alla creazione degli uomini. Ma queste due soluzioni non esauriscono ancora tutte le possibilità. In un volume sui riti funebri dei Fox, T. Michelson [13] ha riunito diverse varianti assai simili di un mito. Tutta la prima parte di questo mito (*mito* 5) è strettamente parallela a quella del mito Fox-Sauk appena esaminato (*mito* 4): vi ritroviamo la paura dei manitu, la decisione di uccidere i due fratelli, la consultazione della Nonna che acconsente solo all'uccisione del fratello minore, lo stratagemma della separazione dei due fratelli, l'uccisione del minore, la ricerca e il pianto di Wisakä, la comparsa dell'om-

[13] *Fox Mortuary Customs and Beliefs* (40th Annual Rep. Bur. Amer. Ethnol.) Washington 1918-19, 364 sgg., 386 sgg., 473 sgg., ecc.

bra del morto (qui: Ayapatä), non accolta da W. che " ha già pianto troppo ". Ma da questo punto in poi il racconto non prosegue né con la conciliazione del protagonista mediante il dono del midewiwin, né con la sua vendetta con il conseguente cataclisma e la ricreazione della terra. L'episodio del ritorno dell'ombra resta quello culminante e conclusiva, in quanto dà luogo a dettagliate istruzioni di W. sui riti che dovranno essere celebrati. A prescindere dalle differenze tra questi riti e lo *jebainoke* dei midé menomini — differenze che in una ricerca mitologica non interessano — appare chiaro che questo mito, nella struttura, corrisponde a quello che si darebbe, presso i Menomini, dall'unione della prima parte di *mito* 1/*a* con *mito* 1/*b* al punto in cui secondo l'informatore stesso quest'ultimo s'inserirebbe nel primo, ma senza il seguito di *mito* 1/*a* dalla fine di 1/*b* in poi.

Il caso di *mito* 5 porta, dunque, ulteriore conferma a quanto si è creduto di constatare più sopra: le vicende comuni (nelle due varianti principali finora viste: impresa di caccia del fratello minore, suo passaggio sull'acqua ghiacciata da una parte, separazione dei due fratelli con il pretesto dei gruppi d'età dall'altra) a tutti i racconti osservati possono condurre a conclusioni differenti e non necessariamente alla fondazione del midewiwin. Per integrare questo risultato, si può aggiungere che, d'altra parte, esistono nell'area miti di fondazione del midewiwin che ignorano le sequenze che nei *miti* 1-3 portano a quella fondazione. Così, un racconto degli Iowa (*mito* 6) — Sioux ' algonkinizzati ' presso i quali l'istituzione esiste — dice solo che Wakanda (personaggio che qui corrisponde al ' Grande Manitu ' algonkino e che si è convenuto chiamare semplicemente Creatore) — dopo aver creato il mondo e tutti gli esseri vivi, uomini compresi, manda tra di questi un essere (anonimo nel racconto) che dice loro di essere venuto per istruirli; dà loro il tabacco e il mais, darà il bel tempo e il freddo " e ora vi do anche la grande Loggia di Medicina con la sua porta verso est "; mostra come la Loggia va costruita, come si preparano i cibi per il rito, sceglie il personale per dirigerlo [14]: non una parola, dunque, sulle vicende di due

[14] Skinner, *Med. Cer.* 189 sgg. — il racconto ha poi un seguito da cui risulta che esso mira a ' fondare ' più la *funzione* della Log-

fratelli. Quale è il rapporto, allora, nella mitologia dell'area centro-algonkina tra quelle vicende e la fondazione del midewiwin? Quello di due temi indipendenti che, casualmente, possono confluire? o quello di un'originaria unità che, con l'andar del tempo, si è scissa in parti che poi si sono combinate con altri miti? o esistono anche altre possibilità? E' questo il problema che si inseguirà con l'aiuto di altro materiale mitico.

E' diffusa convinzione sia tra gli studiosi che tra le popolazioni interessate, che l'istituzione del midewiwin sia d'origine ojibwa[15]. Su questa convinzione — forse fondata nella misura in cui, in generale, un elemento *culturale* possa essere assegnato in esclusiva a un gruppo *etnico* — si è innestata una teoria di W. Müller[16], secondo cui gli Ojibwa originariamente — come quelli del Minnesota anche nei tempi recenti — avrebbero concepito il midewiwin come un dono dell'Essere Supremo (l'entità che qui chiamiamo Creatore), ignorando completamente la parte che, nella sua fondazione, avrebbe avuto l' "eroe culturale" (il personaggio che nei miti porta i nomi di Mänäbus e simili o Wisakä e simili, ecc.). La parte decisiva attribuita a quest'ultimo sarebbe il prodotto di una decadenza o, comunque, alterazione secondaria della fede più antica e contraddistinguerebbe il 'tipo Menomini', sorto nel Wisconsin, del mito. La teoria — che sembra quasi la trasposizione in termini scientifici delle credenze dei Potawatomi della prateria (v.

gia che non l'istituzione stessa: "Vi era, però, una cosa che essi (quei primi uomini) non avevano ancora. Era 'vita'". Essi la cercano ovunque, per mare, terra e cielo, inutilmente. Alla fine dicono: "Abbiamo cercato Vita dovunque, senza riuscire a trovarla. Forse sta nella Loggia e nei suoi riti". Cfr. sopra, n. 8.

[15] Per gli studiosi cfr. Skinner, *Med. Cer.*, 12; I. Hallowell in Amer. Anthrop. 38, 1936, 33; W. Müller, *Die blaue Hütte* (cit. in n. 8) 5 sg., 39. - Quanto agli Indiani stessi, per i Potawatomi della prateria v. sopra, n. 9. Ma è significativo che anche i Menomini usano termini ojibwa nel rituale della Loggia: F. Keesing, *The Menomini Indians of Wisconsin* (Mem. Amer. Philos. Soc. 10) 1939, 48. Cfr. A. Skinner in Amer. Anthrop. 27, 1925, 302; P. Radin, *The Road*, (cit. in n. 8), 72, 74.

[16] *Die blaue Hütte*, 28 sgg., 84 sg. *Rel. d. Waldlandind.* (cit. in n. 8) 296 sgg.; in W. Krickeberg - H. Trimborn - W. Müller - O Zerries, *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart 1961, 205 sg.

sopra n. 9) [17] e che, almeno in parte [18], è determinata dalla tesi d'origine schmidtiana della priorità assoluta, tra le ideazioni religiose, dell' 'Essere Supremo', c'interesserebbe qui solo se fosse fondato su materiale mitologico, o comunque, se quel materiale lo confermasse. Ma dai miti degli Ojibwa — anche fuori del Wisconsin — non sembra emergere un quadro univoco che giustifichi la tesi di W. Müller.

In un volume pubblicato nel 1968 [19] che si fonda su ricerche ' sul campo ' compiute negli anni 1932-35 tra gli Ojibwa dell'Ontario occidentale e del Minnesota nord-occidentale, troviamo, anzitutto, l'osservazione che i miti raccolti mezzo secolo prima da Hoffman [20] erano più simili alla " forma menomini " del mito, mentre l'autrice ha trovato motivi " nuovi ", non registrati nelle fonti più vecchie. Purtroppo, Hoffman non riporta per esteso i miti che qui c'interessano. Tuttavia, per giustificare l'asserzione della Landes, basterebbe anche il breve accenno che egli fa (p. 155) a proposito di una relazione del 1689, corregendola nei seguenti termini (*mito* 7): "Mi'nabō'zho became angered with the Ki'tchi Man'ido, and the latter, to appease his discontent, gave to Mi'nabō'zho the rite of the Midē'wiwin. The brother of Mi'nabō'zho was destroyed by the malevolent underground spirits and now rules the abode of shadows ", ecc.: quasi un preciso, per quanto compresso riassunto dei nostri *miti* 1-3.

Certo, i miti raccolti dalla Landes non somigliano affatto a questo. Ma vale la pena di sottoporli a un'analisi più attenta. Da un racconto (*mito* 8) — Landes, 24 sg. — veniamo a sapere solo che, dopo la creazione (anche degli Indiani), Nehnehbush (nato dalla figlia, fecondata dai venti, della Terra Madre) viene incaricato di distruggere i mostri; egli poi riunisce la selvaggina cui dà anche istruzioni per il futuro; agli Indiani dà il linguaggio e l'ordinamento sociale,

[17] W. Müller respinge, infatti, per queste credenze la spiegazione di Skinner in base a influssi di un movimento profetico shawnee.

[18] L'argomento concreto sarebbe la ' centralità ' del mito dell' " eroe culturale " presente nel Wisconsin, mentre sia nel nord (Minnesota), sia nel sud (Potawatomi della prateria!) e " certamente (?) nel 17° secolo anche Miami, Kickapoo e Mascoutens " avrebbero conosciuto l'altra forma del mito.

[19] R. Landes, *op. c.* in n. 1, p. 112.

[20] *The Midē'wiwin*, ecc., cit. sopra in n. 1.

dopo di che si ritira in un'isola, dove tuttora vive, ma non è accessibile, se non, raramente, a qualche cercatore di visione. Un altro mito (*mito* 9), — Landes, 90 sgg. — narra l'origine della mortalità umana come segue. I primi Indiani hanno il corpo ricoperto da uno ' smalto ' (simile alle unghie) che non lascia passare le malattie. N. si preoccupa della sovrappopolazione della terra che risulterebbe da questa situazione e vuole cambiare le decisioni dell' 'assemblea' dei manitu. Si rivolge a un personaggio (anonimo) che è offeso, perché *non è stato invitato* all'assemblea dei manitu e perciò è rimasto escluso anche dai sacrifici (di cibo e tabacco) decisi in essa. N. gli promette che, se egli è disposto a violare le decisioni dei manitu, gli Indiani gli offriranno sacrifici *in memoria dei loro morti.* Per quanto questo personaggio anonimo trovi che la richiesta di N. sia una " *grande ingiuria per gli Indiani* " [21], alla fine egli si presta a soddisfarla: fa sì che a un bambino cada tutto lo ' smalto ' dal corpo, ad eccezione dei punti dove tuttora abbiamo le unghie [22]. N. poi rimprovera a questo personaggio di aver fatto una cosa così cattiva: di questa sua incoerenza, gli Ojibwa ridono (il che rivela il carattere di *trickster* attribuito al protagonista del mito: v. più avanti, p. 36 segg.). Ma il personaggio anonimo ritorce il rimprovero e gli dice: " Ora devi scoprire come gli Indiani possano superare questa miseria causata dalla tua follia e malignità ". Questi fatti hanno portato al costituirsi di un ' paese dei morti '.

Un altro racconto (*mito* 10) — Landes, 193 sgg. — narra l'origine della mortalità in un modo diverso. Secondo la Landes, Nehnehbush organizza l'oltretomba prima dell'istituzione del midewiwin e in competizione con essa: egli ha evitato di partecipare all'assemblea dei manitu chiamata decidere su quell'istituzione, preferendo di nascondersi " con suo fratello ". Le parole dell'informatore sono: " A N.

[21] Le parole in corsivo risulteranno significative più avanti: cfr. p. 23 e p. 39, e anche qui sotto, n. 22.

[22] N. come responsabile della mortalità umana corrisponderebbe, dunque, al Wisakä dei Potawatomi della prateria: sopra, n. 9. Ma è forse una novità questo tratto negativo del protagonista dei nostri miti? Ricordiamo come anche nelle versioni menomini (*miti* 1-2), Mänäbus sia responsabile della mortalità umana, in quanto non riaccoglie l'ombra del fratello e come, in *mito* 2, questa gli faccia notare che ciò è una grave ingiuria per i futuri Indiani che, altrimenti, a quattro giorni dalla morte, sarebbero tornati tra i vivi...

non piaceva il piano dei manitu, che cioè l'Indiano vivesse illimitatamente, prima di morire in modo naturale come le foglie. Egli reputò necessario qualche cambiamento". Perciò N. si reca dal fratello, custode del villaggio dell'aldilà, ma questi gli nega il proprio aiuto, ritenendo che il suo piano fosse irrealizzabile. N. uccide allora il proprio figlio per dimostrare la morte umana; quando il fratello non accoglie quel morto, egli lo butta in un baratro, da dove lo riportano animali (tra cui l'orso) che celebrano su di lui il *Ghost rite* (corrispondente allo *jebainoke* menzionato più sopra a proposito di *mito* 1/*b*), in modo che possa entrare nel paese dei morti.

Troviamo, infine, un mito della fondazione del midewiwin. Esso (*mito* 11) — Landes, 96 sg. — presuppone *mito* 9 o qualche forma di questo, in quanto parte dal fatto che un personaggio chiamato "Shelcovered One" o "Earth Supernatural" o semplicemente "Shell" constata che la vita degli Indiani è stata raccorciata, contrariamente a quanto si era deciso in origine. Perciò si rivolge al manitu del cielo, chiedendone l'aiuto "per rimediare all'infelice esistenza dell'Indiano", passando la propria "forza di manitu"[23] negli Indiani: avuto il consenso di quel manitu, egli provvede a istituire il midewiwin. Il mito narra poi lungamente e dettagliatamente la fondazione di questa istituzione e dei suoi riti per opera, soprattutto, di Orso. Il rituale verrà poi rivelato a una specie di 'primo uomo' di nome Cutfoot che, a sua volta, lo insegnerà agli Indiani.

Sono miti molto differenti, come si vede, da quelli che ci sono serviti da punto di partenza. Ci tratteniamo dall'avanzare dubbi sul valore delle informazioni della Landes[24], raccolte peraltro in un'epoca in cui la cultura tradizionale degli Indiani, da tempo relegati nelle riserve, aveva avuto tutte le occasioni per disgregarsi. Prendiamo i racconti come ci vengono riferiti. Ciò non impedisce, però, di confron-

[23] Il personaggio "coperto da conchiglia" sembra difficilmente separabile dal *migiš*, la perla che, presso gli Ojibwa, viene 'scagliata' nel corpo dell'iniziando per provocare la sua trasformazione, dandogli 'vita'.

[24] Dei due informatori principali dell'autrice, uno — una donna, cristiana — non è mai stato membro del midewiwin; entrambi, del resto, parlavano inglese e la Landes intrattenne anche una regolare corrispondenza con loro.

tarli con miti precedentemente osservati. Alla luce del confronto, essi possono anche sembrare episodi frammentari di ciò che potrebbe formare un mito unico che — a partire dalla creazione — raccontasse, da una parte, l'origine della mortalità umana e dell'aldilà, dall'altra l'origine del midewiwin. Il protagonista appare, in principio (*mito* 8) con le caratteristiche dell'" eroe culturale ', uccisore di mostri e civilizzatore degli uomini, non senza quella familiarità con il mondo animale (e qualche tratto di ' signore degli animali ' mitico) che lo contraddistingue anche nei *miti* 1-2; inoltre si caratterizza anche come *trickster* — un aspetto che traspare anche nel protagonista di *mito* 4 (le sorprendenti trasformazioni e le varie astuzie), ma che si delineerà più cospicuo in altri racconti che vedremo. Se prescindiamo dalla particolare maniera in cui ciò avviene, resta sempre che N. stabilisce, anche qui, la mortalità umana. Quando in *mito* 9 egli si rivolge a un personaggio anonimo, perché questi lo aiuti a modificare la situazione in cui gli uomini (coperti da uno ' smalto ') sarebbero vissuti illimitatamente, questo personaggio anonimo viene caratterizzato per mezzo di tre notazioni: egli non è stato invitato all'assemblea dei manitu (v. sotto, p. 39); inizialmente si oppone alla proposta di N., obiettando che essa porterebbe a una sciagura per gli Indiani: la stessa obiezione che fa, in *mito* 2, l'ombra del fratello di Mänäbus; infine, secondo la promessa di N., gli uomini gli sacrificheranno " in memoria dei loro morti ", come, infatti, fanno, in occasione del *Ghost rite*, al signore dell'oltretomba. Queste tre notazioni lasciano ben poco margine di dubbio sul fatto che il personaggio anonimo è identico al fratello minore del protagonista, morto e diventato signore del paese dei morti, quale poi apparirà, esplicitamente, in *mito* 10: manca soltanto — e, perciò, è tacitamente presupposta, — la vicenda della sua morte e del suo trasferimento nell'aldilà. In *mito* 11, il midewiwin è deciso dall'assemblea dei manitu per rimediare alla mortalità umana, causata da N.: come in altri racconti è deciso per rimediare alla perdita del fratello del protagonista che, non avendo accolto l'ombra del fratello, e, anzi, avendola mandata a fondare l'aldilà, ha reso definitiva la mortalità e irrevocabile la separazione dei morti dai vivi.

Con tutto ciò non si vuole compiere una forzata e illecita identificazione tra miti differenti; non è dubbio che —

indipendentemente dall'eventuale stato di disgregazione — i miti riferiti dalla Landes contengono elementi specifici, non riducibili alla trama che, nota da altri miti, è apparsa anche in essi come soggiacente o per lo meno non completamente ignorata. Solo che in questo studio noi non ci occupiamo dell'intera mitologia centro-algonkina, bensì esclusivamente di quei suoi elementi che ci aiutano a capire la posizione del mito di fondazione del midewiwin: è perciò che sorvoliamo tranquillamente su temi e motivi indubbiamente significativi da altri punti di vista, mentre inseguiamo, nei limiti del possibile, anche gli elementi poco appariscenti che rientrano nel nostro contesto.

Se nei miti raccolti dalla Landes presso alcuni gruppi Ojibwa si è indotti a sospettare fenomeni di disgregazione, il sospetto s'impone, a maggior ragione, nei casi di altri miti trovati tra gli Ojibwa. In un racconto (*mito* 12) registrato nell'Ontario occidentale[25], per esempio, vediamo — inaspettatamente — Manabozho e Wisakedjak (forma Cree e nord-Saulteaux del nome che presso Fox e Sauk è, di solito, Wisakä) *insieme* e precisamente come *cugini*: M. è il cugino minore ed ha la parte che altrove è assegnata al fratello minore di Mänäbus o di Wisakä. W. non lo fa uscire, perché sa che i manitu lo vogliono rapire. Ma un giorno, durante un'assenza di W., M. esce e "presso un fiume" viene afferrato e rapito. W. lo cerca; seguono episodi simili a quelli visti in *mito* 4 (Fox-Sauk): l'uccellino informatore, trasformazioni di W. — qui, come in altri miti che vedremo più avanti: in tronco d'albero — il ferimento dei due manitu (che qui appaiono nella forma di *sea-lions* e hanno sulla porta della loro dimora la pelle di M.), il diluvio, con la successiva pesca della terra e la nuova creazione. Ma ecco che — incoerentemente[26] — solo dopo la creazione della nuova terra W., prendendo l'aspetto della guaritrice procede all'uccisione di coloro che prima ha soltanto feriti. Il racconto ha poi un seguito: mescolandosi tra i partecipanti ai funerali degli uccisi, inosservato, W. riesce a trafugare i

[25] P. Radin-A. B. Reagan in Journ. Amer. Folk Lore 41, 1928, 63.

[26] La vendetta del protagonista dovrebbe compiersi prima della creazione della nuova terra: non solo perché *è così* in tutte le altre varianti, ma anche perché una nuova terra 'ha senso' solo se con la vecchia, abolita dal diluvio, finiscono le condizioni che rendevano possibile la presenza nefasta delle potenze sotterranee.

cadaveri per poi mangiarseli. Se già la contemporanea presenza di M. e W. — due nomi che altrove, alternativamente, designano un personaggio sostanzialmente identico — e l'incoerenza nell'ordine di successione degli episodi fanno pensare a tradizioni confusamente conservate, l'epilogo del racconto sembra confermare l'impressione: la vicenda non culmina nella ri-creazione della terra dopo il diluvio; sembra che al narratore importasse poco di questo, meno che di raccontare le mirabolanti avventure di un *trickster* primordiale...

Nel 1929 Beatrice Blackwood[27] pubblicò un gruppo di racconti che, presso gli Ojibwa della zona dei Grandi Laghi, le avevano narrati — in lingua inglese! — due informatori: una vecchia donna e un uomo che, al momento, faceva il pastore metodista... Sei di questi racconti hanno per protagonista Manabazoo; ma in due di essi egli figura solo come *trickster*, coinvolto nelle tipiche avventure cui accenneremo più avanti (p. 36 sgg.). In un altro (*mito* 13/*a*), M. crea la terra e gli uomini e, contro le minacce cui questi ultimi si trovano esposti, dà loro un'organizzazione sociale fondata sulla divisione in clan ' totemici ' exogami. In un racconto separato (*mito* 13/*b*), M. viene a sapere dalla Nonna che i suoi *genitori* sono stati uccisi da un ' dio '-serpente. Decide di vendicarsi, raggiunge l'isola che è la dimora del manitu colpevole. Seguono: la trasformazione in tronco d'albero, il ferimento, la fuga, la trasformazione nella figura della guaritrice, l'uccisione, la pesca della terra da parte di Topo Muschiato, la creazione della nuova terra e degli uomini. In un altro racconto ancora (*mito* 13/*c*), M. vive con i genitori (!). E' un grande cacciatore. Un giorno, tutta la famiglia parte e, durante il viaggio, M. è raggiunto da un messaggio, secondo cui suo cugino è gravemente ammalato. M. ritorna per il quarto giorno, ma il cugino è ormai morto. M. dichiara che lo farà tornare in vita. Costruisce un edificio orientato est-ovest; insegna il sacrificio di tabacco, l'uso del tamburo e istituisce un pasto comune (in base a carne di orso) — tutti elementi del midewiwin che, tuttavia, non viene nominato. Poi, M. si allontana, preannunciando un prossimo ritorno; il quarto giorno, infatti, ritorna in compagnia di tre altri personaggi (nel midewiwin un gruppo di quattro opera-

[27] Folk Lore 40, 1929, 315 sgg.

tori sacrali officiano per il rito iniziatico), ciascuno con una lontra viva. Ciascuno dei quattro colpisce con la propria lontra il cadavere che, allora, torna in vita e si riunisce agli altri in una danza collettiva. M. parla alla gente: egli si ritirerà nell'Est, ma lascia la loggia e il rituale, per guarire gli ammalati e risuscitare i morti. Dice che in mancanza di orsi basterà la carne di cane e in mancanza di lontre vive, le pelli di lontra[28]. Ma dopo che M. si è allontanato, aggiunge il narratore, l'istituzione ha perso di vigore: talvolta serve ancora a guarire, ma non più a risuscitare morti.

Questi racconti sono indipendenti tra di loro al punto che neanche si potrebbe unirli come episodi di un singolo mito (M. si ritira dopo la creazione nel *mito* 13/*a*, ma vive tra gli uomini in 13/*c*; vive con la nonna in 13/*b*, con i genitori — dati per morti in 13/*c* — in 13/*b*, ecc.) ma nel loro insieme ritroviamo sia l'importanza della figura di Manabazoo, sia la sua vendetta (qui: per i genitori uccisi) da cui scaturisce il diluvio e la nuova creazione, sia, infine, il suo atto di fondare il midewiwin, legato a una morte (qui: di un cugino, per malattia). L'affabulazione cambia, i temi fondamentali affiorano ugualmente. E ciò vale non solo per questi Ojibwa dell'area dei Grandi Laghi, ma anche per quelli osservati da Ruth Landes nel Minnesota e da lei e prima da Radin e Reagan nell'Ontario occidentale (*miti* 8-12). I miti ojibwa finora visti non confermano, dunque, almeno nel loro stato all'epoca della documentazione, una concezione radicalmente differente né del personaggio centrale dei miti, né delle origini del midewiwin.

D'altra parte nemmeno presso i Menomini le vicende di Mänäbus portano necessariamente alla fondazione del midewin. Hoffman[29] ha registrato un mito menomini in cui non è difficile riconoscere diversi elementi che ci sono ormai familiari: tuttavia, si tratta di un mito di fondazione del gioco rituale alla palla che si gioca — a due squadre, dette dei Tonanti (*Thunderers*) e dei Sotterranei, con la vittoria obbligata dei primi, mentre in entrambe le squadre

[28] Il pasto-comunione, nel rituale iniziatico del midewiwin, è per lo più in base a carne di cane; i 'sacchetti di medicina' con cui si colpisce l'iniziando ('scagliando' così nel suo corpo il *migiš*: v. sopra, n. 23), sono fatti di pelle di vari animali tra cui immancabilmente figura la lontra.

[29] *Menom.* (cit. in n. 8), 131 sgg.

deve giocare un *midé* — soprattutto per espiare qualche negligenza rituale o riguardante i rapporti con lo spirito guardiano. Vediamo il racconto (*mito* 14). Dopo la morte di suo fratello (qui non narrata), M. vuole sterminare le potenze sotterranee. Chiede ai Tonanti di sfidarle in un gioco alla palla. Di nascosto, M. assiste allo spettacolo. Di notte, si trasforma in un tronco d'albero: gli Orsi (capi delle Potenze sotterranee) notano che quel tronco prima non c'era e, sospettando la verità, cercano di distruggerlo, ma M. resiste a tutte le torture. Al momento opportuno riprende la sua forma vera, aggredisce gli Orsi, ma riesce solo a ferirli, poi deve fuggire, inseguito dalle acque, davanti alle quali trova rifugio presso Tasso. Più tardi vede una vecchia (che qui non è una guaritrice, ma una che va ad aiutare a recingere la dimora delle Potenze sotterranee che temono M.), la uccide e ne assume l'aspetto. Segue l'uccisione degli Orsi, il diluvio, la pesca della terra da parte di Topo Muschiato (dopo i falliti tentativi di Lontra, Castoro e Visone). M. stende la terra sull'acqua, poi istituisce — a beneficio dell'umanità — il gioco alla palla [30].

Un mito dei Sauk (*mito* 15) narra di Wisakä che vive con il fratello Yapatäo [31] e la Nonna che è la Terra, e si dedica all'uccisione di serpenti. I serpenti, allora, convocano una riunione (cui partecipa anche la Nonna dei due fratelli) e si propongono di uccidere W.; la Nonna, però, dichiara che possono uccidere tutt'al più il fratello. I serpenti, allora, per separare i due fratelli, invitano W. a correre in gara con un bufalo intorno al lago Michigan, e quando W. si trova già lontano, uccidono Y. W. sente il grido del fratello, accorre, ma ormai troppo tardi. Entra in lutto, ma dopo ricomincia ad uccidere serpenti. Questi, allora, si rivolgono al Creatore e, dietro suo consiglio, costruiscono la Loggia del midewiwin. Mandano un falco a invitare W. che, sentendo che l'iniziativa è del Grande Spirito, lo segue. Nella Loggia e alla cui porta W. con raccapriccio vede appesa la pelle del fratello, cosa che tuttavia non gli impedisce di entrare — sono presenti tutti i manitu, ad eccezione dei Tonanti.

[30] Vicende assai simili possono portare — come accade presso i Sauy: Skinner, *Observations on the Ethnology of the Sauk Indians*, (Bull. Mus. Milwaukee 5-1) 1923 (rist. 1970), p. 75 sg. — alla fondazione dei *war-bundles*.

[31] Skinner, *ibid.*, 38 sgg.

Istruiscono W. e gli danno un appuntamento a quattro giorni dopo per la sua iniziazione. A questo punto segue l'episodio dell'ombra del fratello che ritorna, ma inutilmente chiede, per quattro volte di seguito, di entrare. W. lo equipaggia (con un tamburo e un fischietto) per il viaggio verso l'occidente, attraverso il cielo: ogni volta che egli suonerà quegli strumenti, gente umana lo raggiungerà. Il fratello parte, suona, e subito alcune anime lo raggiungono. Dopo i quattro giorni W. poi torna alla Loggia, si siede alla destra del Grande Manitu, nell'angolo nord-est. " Così facciamo tuttora — conclude il narratore — e nell'iniziazione il candidato impersona W. ".

La sorprendente mancanza di ogni drammaticità in questo racconto, insolitamente piatto, può anche dipendere dalle qualità dell'informatore (un convertito, pastore di una chiesa battista, che non è mai stato iniziato nel midewiwin!). Verrebbe fatto di chiedersi, piuttosto, se l'episodio dell'ombra non sia, in questo racconto, fuori posto dopo la pacificazione e prima dell'iniziazione di Wisakä. Ma ciò si potrebbe dire soltanto se negli altri racconti l'episodio avesse un posto fisso, a un punto ben preciso della concatenazione delle vicende. Ripensando a *mito* 1, dove quell'episodio (1/*b*) è staccato dal racconto (benché il suo posto sia indicato dal narratore), a *mito* 2 dove esso precede il dono del midewiwin, a *mito* 3 dove, invece, lo segue, ai *miti* 4-5 in cui non è in alcun rapporto con la fondazione dell'istituzione che quei miti ignorano, ai miti ojibwa (8-13) in cui esso non figura affatto (né in quelli che come 11 e 13 *c*, fondano il midewiwin, né in quelli che, come 10, fondano la mortalità umana e i riti funebri), la nostra conclusione non può essere che la seguente: si tratta di un tema mitico autonomo, indipendente cioè dal mito di fondazione del mideiwin cui può e può anche non associarsi e per il suo eventuale inserimento non è previsto un posto fisso.

Un mito dei Fox (*mito* 16) [32] è, per la prima parte, quasi identico a quello già riassunto sotto il numero 4, e perciò basterà accennare ai singoli motivi: Wisa'kä e il fratello che vivono con la Nonna, uccidono dei manitu; paura dei manitu che si rivolgono alla Nonna; risposta di questa: possono uccidere tutt'al più il fratello minore: i due

[32] W. Jones, *Fox texts*, Leyden 907, 337 sgg.

gruppi d'età separati (i fratelli maggiori vanno verso est, i minori verso ovest); i compagni di W. dileguano; gli altri uccidono il fratello minore; W. sente il grido, ma arriva tardi; nessuno gli dà informazioni. Il pianto di W. scuote cielo e terra. Poi — ed è un dettaglio nuovo — W. comincia a digiunare. Il quarto giorno appare l'ombra del fratello. W. non l'accoglie, l'equipaggia (fuoco, tamburo, piffero) per l'aldilà. Uccellino che rivela a W. la dimora dei responsabili. Trasformazione di W. in ragnatela; ferimento dei manitu; terremoto e acqua, fuga di W.; trasformazione in vecchia; pelle del fratello sulla porta dei manitu; uccisione di questi, bollitura dei cadaveri; episodio del serpentello; pasto cannibalico. Segue il diluvio (con un episodio inserito privo di conseguenze: un uccello beve tutta l'acqua, ma W. poi gli buca la pancia e si è da capo). W. sulla cima di un albero. Topo muschiato e piccione: pesca della terra e di un ramo; l'acqua defluisce.

A questo punto, ricordiamo, *mito* 4 proseguiva narrando l'avventura di W. con Avvoltoio e il conseguente riordinamento della terra. *Mito* 16, invece, prende un'altra piega. I manitu vogliono metter fine alle uccisioni da parte di W. (uccisioni di cui veramente non si è più parlato!). Dietro consiglio del Grande Manitu si mettono a cucinare carne, poi — per mezzo di un servitore non meglio specificato, — invitano W. che si fa ripetere l'invito quattro volte prima di acconsentire. Arrivato sul luogo, non si mette seduto al posto che gli offrono, bensì, di propria iniziativa, vicino all'ingresso (non è detto di che cosa: ma si sa che il posto dell'iniziando nel rituale del midewiwin è vicino all'ingresso a est della loggia, precisamente nell'angolo nord'est) [33]. I manitu gli spiegano la loro intenzione — di compensarlo, di far la pace — e gli danno medicine (erbe e radici contro ferite e malattie). W. allora mangia per la prima volta (!) e accetta le medicine " per le future generazioni ". Ritorna dalla Nonna cui racconta tutto, poi le fa fare quattro giri nella casa: al primo giro la Nonna torna giovane, al secon-

[33] Un motivo analogo ricorre in una versione menomini (Skinner, *Med. Cer.* 137 sgg. che non ho incluso tra i miti qui riassunti per la sua grande somiglianza (in forma più sintetica) a *m.* 1. Giunto alla loggia, M. si oppone all'istruzione che i manitu gli danno, di andare a sinistra, e va a destra: " I want the bright side of life for my parents to come. Why should I choose the night? ".

do adulta, al terzo anziana e al quarto una vegliarda con i capelli bianchi e con il bastone. W. predice che così vivranno i futuri uomini, se osserveranno " le cose dei manitu " (= il midewiwin).

Il ' primo pasto ' o rottura del digiuno di W. è, in questo racconto, come una spia: W. non aveva forse mangiato anche della carne bollita degli uccisori di suo fratello? Il narratore se n'è dimenticato? o non considera quel pasto cannibalico come una rottura del digiuno? Le spiegazioni astratte non servono: il pasto cannibalico fa parte della sequenza della vendetta del protagonista, di quella sequenza, cioè, che normalmente porta al diluvio e alla creazione della nuova terna. Ora, anche in questo racconto, vendetta compiuta, diluvio, ri-creazione della terra seguono nell'ordine abituale. Ciò che non è abituale — almeno stando al materiale finora passato in rassegna, — è che, dopo tutti questi eventi, i manitu sentano il bisogno di rabbonire W. per prevenire nuove uccisioni da parte sua [34]. Di solito sono i propositi di vendetta del protagonista a indurre i manitu alla concessione del midewiwin, non una continuazione della vendetta già compiuta. Ora, poco o nulla servirebbero le critiche mosse al racconto su un piano puramente logico: W. non può mangiare " per la prima volta " nella loggia (non nominata), se ha già mangiato della carne dei manitu uccisi; oppure: se W. ha già ucciso i responsabili della morte di suo fratello, non si vede perché voglia (o perché i manitu pensino che voglia) continuare a uccidere? I miti possono anche prescindere dalla logica. Qui, però, non tanto un'illogicità presa in astratto, quanto l'incoerenza narrativa rappresenta un segnale: esso richiama la nostra attenzione sul fatto che in *mito* 16 in realtà sono *fusi due tipi di racconto* che, infatti conosciamo, ciascuno, in forma indipendente dall'altro: ratto del fratello - vendetta - diluvio - nuova terra da un lato (e di questo tipo può far parte il

[34] Si tratta dello stesso tipo di incoerenza narrativa che abbiamo rilevato in *mito* 12, dove, però, W. porta a termine la sua vendetta dopo il diluvio; qui invece, come negli altri racconti che contengono il motivo del diluvio, la vendetta è stata compiuta prima, né si accenna minimamente a un motivo per cui W. intenda a darle ulteriore sèguito. Ma *mito* 12 ignora il tema della decisione dei manitu di pacificare W., tema che *mito* 16 invece vuole in qualche modo introdurre.

pasto cannibalico) e ratto del fratello - propositi di vendetta - paura dei manitu - assemblea - concessione del midewiwin (e di questo tipo può far parte il pasto rituale iniziatico del protagonista). Dopo quanto si è visto (sopra p. 86) relativamente all'episodio dell'ombra del fratello, che, sostanzialmente indipendente, può inserirsi in entrambi i tipi di racconto, senza nemmeno che la tradizione determini il punto preciso del suo inserimento, il quadro dei risultati si arricchisce ancora.

Altri due miti possono forse arricchirlo ulteriormente: li esporrò con qualche commento.

Uno di essi (*mito* 17) è stato raccolto ancora nella prima metà del secolo scorso presso i Potawatomi (della foresta) da un prete: lo riproduce Hoffman [35]. Una donna 'umana' fecondata da un grande manitu dà alla luce Nanabajoo, Chipiapoos (nome che, in varie forme, in più d'un mito, è del signore dell'aldilà e contiene il termine che significa 'spirito' [di morto]: è alla base anche della parola *jebainoke* e simili), un terzo figlio che fugge subito al Nord e si trasforma in lupo, poi un quarto, di selce, che, nascendo, uccide la madre. Non appena adulto, N. insegue questo fratello-selce, lo uccide e lo fa a pezzi: dagli intestini di Selce nascono vegetali commestibili.

Dopo quest'introduzione insolita che richiederà qualche osservazione, N. e il fratello minore restano soli: si stabilisce, cioè, la situazione di partenza che ci è familiare da altri miti già visti. Essi vivono appartati dagli altri esseri. N. prepara per gli uomini asce, punte di freccia e di lancia (il narratore non dice se a questo scopo si serve dei resti di Selce...). I due fratelli suscitano (non viene detto perché) l'invidia dei manitu che vogliono ucciderli. N. sfugge a un agguato e avverte dei pericoli il fratello. Invano: infervorato in un'impresa di caccia, questi passa sulla superficie ghiacciata del lago Michigan e viene tratto giù. N., dopo averlo cercato inutilmente, muove guerra ai manitu e ne uccide diversi. Poi piange ed entra in lutto che osserva per sei anni. In quest'intervallo i manitu cercano di escogitare qualcosa che possa placarlo, e i *quattro* più saggi tra di loro (v. sopra p. 25 sg.) costruiscono una loggia, poi, ciascuno con il proprio sacchetto di medicina, vanno a invitare N. che

[35] *Menom.* cit. in n. 8, 207 sgg.

li segue. Giunto sul posto, N. mangia, beve e dimentica. Nella stessa occasione i manitu riportano anche Chipiapoos (non è detto se in forma di ombra, ma ciò appare presupposto da quanto segue: *non lo fanno entrare* nella loggia, bensì gli danno un tizzone e lo mandano in occidente...). N. poi scende a terra (vuol dire che la scena si è svolta in cielo). Qui uccide mostri, crea medicine, mette spiriti a tutela dei quattro punti cardinali e inizia i propri ' parenti ' nel midewiwin; dopo di che si ritira: vive ancora tra i ghiacciai del Mare del Nord (?!) " e noi abbiamo paura che i Bianchi scoprano il suo ritiro e lo scaccino. Ciò significherebbe la fine del mondo... ", ecc.

Limitiamo i commenti al minimo. La sequenza introduttiva — priva di raffronti nei miti finora visti — rivela, con la figura del fratello-selce, la presenza di elementi irochesi (cfr. la nota figura di Tawiskaron, gemello-selce, connotato con tutti i tratti negativi, dell" eroe culturale '); forse anche il motivo ' dema ' (la nascita dei vegetali commestibili dal corpo dell'ucciso) appartiene più coerentemente a una cultura più pronunciatamente agraria di quella dei ' Centro-algonkini '. Comunque, quell'introduzione si rivela poco funzionale, dal momento che il seguito del racconto ne è indipendente e segue — naturalmente con varianti — la falsariga di altri miti già visti: uccisione del fratello minore durante la caccia, ricerca e pianto di N., vendetta parziale, paura dei manitu che decidono di placarlo con il dono del midewiwin, ecc. Una novità potrebbe sembrare che il (o l'ombra del) fratello ucciso non si presenta al protagonista; sono i manitu, quelli che l'hanno rapito, a riportarlo e a mandarlo in occidente. Ma, mentre abbiamo avuto occasione di convincerci che l'episodio del ritorno dell'ombra non ha un posto obbligato nei nostri miti, si può anche notare che la nuova affabulazione non incide minimamente sull'esito della vicenda: N. resta consolato mediante la sua iniziazione nel midewiwin, il fratello minore finisce per fondare l'aldilà; essa, tutt'al più, impoverisce la figura del protagonista che, infatti, anche nel seguito del racconto si limita a svolgere attività piuttosto generiche di ' eroe culturale '. Forse il fatto che i manitu non fanno entrare il fratello minore nella loggia è da collegarsi con un'allusione del *mito* 9 (ojibwa), dove l'anonimo personaggio non-invitato anche per altre ragioni ci appariva come il

fratello minore del protagonista: ma il motivo rivelerà il suo pieno significato solo in un racconto successivo (v. sotto, p. 39).

Ci stiamo avvicinando alla fine della ricerca: riassumerò un mito raccolto abbastanza recentemente presso gli Ojibwa del Wisconsin [36], cioè nell'area che può considerarsi come centrale dal punto di vista del problema qui studiato. E' uno dei miti più lunghi e più ricchi di vicende tra quelli qui riassunti; l'informatore cui è dovuto era un vecchio midè di tendenza conservatrice [37]. Riassumerò il racconto (*mito* 18), interrompendolo ogni tanto con commenti.

Una ragazza vive con la madre — " in un mondo che non era questo " — e viene resa incinta dai venti. Dà nascita a gemelli *tripli*: Wenebojo, un fratello " quasi umano " (*sic*!) e uno di pietra. W. è un grande uccisore, uno sterminatore di altri esseri. Vuole uccidere anche il fratello di pietra, ma non riesce, finché questi non gli dà le istruzioni necessarie: bisogna arroventarlo per poi farlo a pezzi. " Quando W. uccise suo fratello, era la prima volta che qualcuno morisse sulla terra ". Il protagonista e il fratello minore rimangono quindi, anche qui, soli, come all'inizio della maggior parte dei racconti visti precedentemente. Essi si danno alle peregrinazioni. Ma il fratello minore si stanca troppo facilmente e W., seccato, a un certo momento gli propone di restare ad attenderlo nel luogo dove stanno: egli ritornerebbe entro quattro giorni." W. preparò un posto per suo fratello. Fece una buca nel suolo. Quando suo fatello era dentro nella buca, W. coprì quel posto, in modo che nessuno potesse sapere che costui era lì. Mise una pietra alla testa della fossa, per poterla riconoscere ". Ora W. cammina speditamente e *dimentica* di tornare in quattro giorni. Torna molto più tardi e non trova più il fratello al posto in cui l'ha lasciato. Ma ne scorge le orme e, perciò, capisce che egli se n'è andato. Allora cerca di piangere, ripetutamente, e alla fine, dopo vari tentativi falliti, ci riesce. Il fratello

[36] V. Barnouw in Journ. Amer. Folk Lore 68, 1955, 73-86 e 211-233.

[37] Per il significato di questa notazione vale forse la pena di ricordare che p. es. tra i Menomini attuali G. e L. Spindler, *Dreamers without power*, New York 1971, stimano a circa 3 % della popolazione i 'tradizionalisti' che ancora cercano di perseverare nelle forme antiche dell'esistenza!

lo ode, si meraviglia (" ma che vuole questo tipo? ") e dice a W. di non piangere: " Io sono qui ".

Fino a questo punto, il racconto è ricco di elementi nuovi (rispetto a quelli che ci si sono presentati finora). Quanto ai gemelli tripli, non c'è molto da aggiungere a quanto si è visto per *mito* 17: manca solo il terzo fratello, perfettamente inutile anche lì ai fini puramente narrativi [38], ma c'è come terzo e ultimo la figura corrispondente a Selce; la morte di questi non è, come in *mito* 17, un episodio da 'dema', ma si presenta come una 'prima morte' che però, come tale, resta senza conseguenze: dal punto di vista narrativo è inutile e ciò fa pensare che sia un elemento intruso. Ora, in modo per noi insolito, W. e il fratello minore si mettono a girovagare; W., poi, *seppellisce* [39] — ma solo per quattro giorni! — il fratello; se non che dimentica di tornare (altrimenti — possiamo chiederci — i morti dopo quattro giorni tornerebbero in vita?) [40]. Il fratello se ne va:

[38] Sebbene non abbia importanza dal punto di vista di questa ricerca, possiamo chiederci perché *mito* 17 rammenti un parto quadruplo, se poi il terzo fratello esce di scena immediatamente. Solo in ossequio al numero quattro che affiora quasi in tutti i miti di questa gente? A me, non americanista specializzato, pare significativo che quel terzo fratello fugge subito a *nord*; conoscendo i legami del nostro protagonista con l'est e di suo fratello con l'ovest, si ha il sospetto che i quattro fratelli siano in rapporto, ciascuno, con uno dei punti cardinali. Perché, poi, il 'dema' Selce, con ciò, sia riferito implicitamente al sud, pone un altro problema che non oserei affrontare: che ci sia un (ancora più implicito!) richiamo alla sua provenienza dal sud irochese???

[39] Questo è l'unico mito che, in qualche misura, potrebbe appoggiare la tesi di L. Makarius, in Amer. Anthrop. 75, 1973, 663-675, secondo cui tutti questi miti alluderebbero, nascondendolo, a un fratricidio del protagonista. Resta il fatto che Mänäbus-Wisakä — non riaccogliendo (l'ombra de) il fratello — stabilisce non la morte di questi, bensì la mortalità umana e la definitiva separazione tra vivi e morti. Il 'fratricidio' presente, sia pure in forma allusiva, nel solo *mito* 18, è solo una variante del medesimo tema: ma proprio per la sua forma troppo allusiva non riesce — come vedremo subito — a rendere superfluo il motivo del 'non-riaccoglimento'.

[40] Si noterà l'inversione dei ruoli tra il protagonista e il fratello: nella maggior parte dei miti osservati era il fratello (rapito) che doveva tornare entro quattro giorni (ma tornava, il quarto giorno, in forma d'ombra e perciò inutilmente); qui è il protagonista che dovrebbe tornare entro quattro giorni, ma dimentica (dando tutto il tempo al fratello di trasformarsi in 'ombra', cioè in morto). E' importante notare che siffatte inversioni restano sul piano dell'affabulazione, senza incidere su quello che il mito *vuol dire*.

dove? anche se dalla narrazione appare che egli non si trova lontano, quando W. ritorna (" non so dove era — dice il narratore — ma udì " il pianto di W.), risulterà subito che era già nell'aldilà. Infatti, dopo questi precedenti un po' insoliti, la narrazione sembra rientrare nei binari che ci sono familiari.

" Che sei venuto a fare? " — dice, a questo punto, W. al fratello (mentre poco prima piangeva per la sua scomparsa!) — " perché non torni dove eri? I manitu mi hanno già sentito piangere... " Il fratello minore gli risponde che, con quelle parole, W. sta preparando una dura sorte per la gente futura: comunque, egli approntera la strada per coloro cui capiterà " questa cosa ", cioè di morire. Segue qualche dettaglio sulla via che conduce nell'oltretomba.

Ora, W. resta solo e continua a migrare: da questo momento in poi gli capita una serie di avventure tipiche dei *tricksters* nord-americani (che, oltretutto, girovagano sempre, il che retrospettivamente, spiega anche le singolari peregrinazioni di W. e di suo fratello). Si tratta di otto episodi che, almeno in questo luogo, rammentiamo, per dare un'idea del carattere generale di siffatte avventure: 1) una diarrea di proporzioni diluviali, dovuta alla consumazione di un vegetale che W. ignorava; 2) la trasformazione, per invidia, in castoro che, però, finisce catturato e ferito a morte, ma rinasce dal proprio sangue; 3) l'incontro con Volpe, invidiata, che con la promessa di farlo diventare simile a lui, gli pratica un tale taglio nell'ano che W. perde i propri intestini (che poi butta su un albero, facendoli diventare frutti commestibili); 4) l'incontro con Alce che W. — con il pretesto di mostrargli come una persona ha ucciso il proprio fratello — uccide; W. ne cuoce poi le carni, ma restando intrappolato tra due alberi, non può mangiarle e i lupi gliele rapiscono; 5) W. si trasforma in un serpentello per riuscire a entrare nel teschio di Alce, dove è rimasto qualcosa da mangiare; riprendendo la propria forma, resta però con la testa incapsulata nel teschio di Alce, fino a quando non se ne libera rotolando giù per il pendio di un monte e frantumando così il teschio; 6) W. prende per Indiani danzanti i giunchi mossi dal vento e si associa a loro in una danza estenuante; 7) W. invita in un wigwam appositamente costruito gli uccelli acquatici per danzare; li persuade a chiudere gli occhi e ne strangola diversi, finché tre uccelli

non aprono gli occhi (e da allora li avranno rossi) e non lo scoprono; 8) W. prepara la carne degli uccelli strangolati, ma, avendo sonno, affida la loro custodia al proprio deretano e va a dormire; ma viene derubato: allora punisce il sedere, bruciandolo; trasformerà poi le croste delle piaghe così prodotte nelle diverse specie di tabacco selvatico[41].

A questo punto sarà opportuno interrompere nuovamente l'esposizione del mito. A tutta prima, la serie di avventure buffe e grottesche potrebbe sembrarci nuova rispetto ai temi e motivi mitici incontrati finora. Ma ciò dipende soprattutto da una prospettiva creata dalla scelta dei racconti, scelta guidata dal criterio della loro affinità parziale con i miti di fondazione menomini del midewiwin (*miti* 1-2) e non dallo scopo di illustrare il 'personaggio mitico' Mänäbus (o Wisakä, ecc.). Ora pare necessario integrare quella prospettiva. Si ricorderà, anzitutto, che il nome Mänäbus è inteso dagli indigeni[42] come "Grande Lepre": ora Lepre

[41] Una lunga serie di episodi mitici molto simili, aventi per protagonista Mänäbus, è stata raccolta già da Hoffman, *Menom.* (cit. in n. 8), 161 sgg. Tra questi, sia qui menzionato uno che getta luce sull'episodio di Avvoltoio nel nostro *mito* 4 (dei Fox): nella raccolta di Hoffman, il racconto è perfettamente indipendente dalle vicende (uccisione del fratello, vendetta, diluvio, creazione) in cui esso appare inserito in *mito* 4; è M. stesso che, fatto cadere da Avvoltoio, si vendica, trasformandosi in una carogna d'alce e sopportando di essere addentato da altri animali — come nel nostro *mito* 14 (dei Menomini), trasformatosi in tronco d'albero, sopporta le torture dei manitu-animali che vogliono estirpare il tronco sospetto! — per catturare poi Avvoltoio che scende sulla carogna! *Mito* 4 inserisce e trasforma quest'avventura da *trickster*, di per sé autonoma, in un contesto particolare.

[42] Non ho, ovviamente, la competenza sufficiente per contraddire a uno specialista come A. Skinner (lo fa, ad ogni modo, con migliori titoli W. Müller, *Die bl. Hütte* cit. in n. 8, 14) che afferma (*Observ.* cit. in n. 30, 82) che si tratti di un'interpretazione popolare del nome, dovuta a una somiglianza delle parole: in origine, il nome avrebbe significato "Grande Alba" (Great Dawn). Eppure, anche senza la competenza linguistica, trovo varie ragioni di dubbio di fronte a quest'affermazione: in tutta la mitologia in cui il nostro eroe opera abbondano i personaggi animali (lupo, uccelli, topo muschiato, orso, lontra, serpenti, alce, avvoltoio, ecc.), mentre i 'fenomeni di natura' (nel senso della mitologia naturistica maxmülleriana) — a parte forse la sporadica comparsa di Thunderers — sono decisamente assenti. Di derivazione maxmülleriana sembra anche tutta l'interpretazione fondata su una degenerazione linguistica. Se conoscessimo, nella stessa area o in aree vicine, personaggi mitici caratterizzati come "Alba" (o Aurora), dovremmo prendere in se-

è il *trickster* (ed 'eroe culturale') di tutt'un'area orientale del Nord-america, a pari titolo dell'occidentale (e più largamente diffuso) Coyote. In secondo luogo, i caratteri di *trickster* del protagonista dei nostri miti affiorano anche nei miti precedentemente visti: le trasformazioni fantastiche (in tronco d'albero, in ragnatela!), la disinvoltura nell'uccidere personaggi per subentrare nel loro ruolo ed aspetto (caso della 'guaritrice'), il cannibalismo, i comportamenti contraddittori che fanno ridere gli ascoltatori di *mito* 9, il trucco con cui si vendica di Avvoltoio in *mito* 4, ecc., ecc., pur non occupando nei racconti un posto centrale e rimanendo marginali anche nella caratterizzazione del personaggio, indicano chiaramente la soggiacente trama delle avventure del *trickster*. In terzo luogo, va tenuto presente che i nostri riassunti di miti, orientati sempre secondo i fini del discorso, hanno lasciato nell'ombra qualche tratto che solo ora acquista importanza: l'esempio più chiaro di questo fatto è che, sotto il numero 13, abbiamo riassunto diversi racconti relativi al protagonista, mettendone coscientemente da parte (cfr. p. 25) alcuni che non contenevano che episodi di *trickster*, simili a quelli che si trovano nel mito qui menzionato. Ed è, infatti, da sottolineare che tutte o quasi tutte le società nella cui mitologia il nostro personaggio figura come fondatore del midewiwin oppure ri-creatore della terra dopo il diluvio oppure come colui che decide la mortalità umana e l'istituzione dell'aldilà — i tre temi principali che finora hanno attirato la nostra attenzione — narrano, indipendentemente da questi temi, numerose vicende in cui lo stesso personaggio figura, più o meno esclusivamente, nella parte del *trickster*. Ci sarebbero, infine, argomenti di un altro tipo che, però, richiederebbero una discussione più estesa di quanto rientri ragionevolmente nei quadri di questo studio: ricorderò soltanto che la parte decisiva del nostro personaggio nell'introduzione della mortalità umana corrisponde, — a prescindere dalla diversa affabulazione — a quella che Coyote assume in diverse mitologie dell'occidente nordamericano.

In base a tutte queste considerazioni, possiamo dire che

ria considerazione la tesi di Skinner: ma ciò non pare che si verifichi. L'identità M.-Lepre è documentata sin dal 1660 (relazione Allouez, cit. da Hoffman).

l'apparente novità di *mito* 18 è assai relativa e consiste solo nel fatto che gli episodi tipici di *trickster* vi appaiono inseriti, come una sequenza a sé, nel racconto imperniato sui temi finora osservati. Ma neanche da questo punto di vista *mito* 18 costituisce un *unicum*: altrettanto accade, infatti, in un racconto dei Cree (*mito* 19)[43] che qui riassumiamo rapidamente, prima di proseguire con l'esposizione di *mito* 18: ne vale la pena, perché esso, anche a parte la ragione per cui lo citiamo, con altri suoi elementi, arricchisce ancora il quadro dell'inesauribile variabilità dei temi mitici. Wesekaychak (che a un certo punto del racconto dice di chiamarsi anche Nanaposo!) e un suo fratello piccolo vivono con i genitori. La madre che è una strega, viene uccisa dal padre che, dopo, sale in cielo. La testa rotolante della madre insegue i figli che si salvano mediante una fuga magica. W. viene rapito da un mostro e il fratello, rimasto solo, *si trasforma* in lupo. Successivamente, W., dimostrandosi più furbo e più potente del suo rapitore, si libera, ritrova e ritrasforma in essere umano il fratello minore che, però, lo lascia per cercare la propria famiglia di lupi. W. lo ammonisce di non andare mai in acqua. Ma il fratello, eccitato da una caccia al cervo, insegue la preda anche nell'acqua e lì 'qualcosa' lo tira giù. W. viene a sapere da un uccellino che sono stati i Sea-lions a uccidere suo fratello e ora stanno giocando con la sua pelle. Del seguito basta indicare solo i motivi: trasformazione in tronco d'albero, ferimento, trasformazione nella guaritrice (che qui è un rospo), uccisione, diluvio, pesca della terra, nuova terra... A questo punto segue la lunga serie (da p. 327 a 353 della pubblicazione!) degli episodi di *trickster*: alla fine, W. si ritira in oriente.

Riprendiamo ora *mito* 18 al punto in cui l'abbiamo lasciato. Dopo le avventure da *trickster*, Wenebojo, sempre nel corso delle sue migrazioni, s'imbatte in un branco di lupi cui si aggrega; poi, insofferente, litiga con i lupi, ma il capo del branco gli regala un giovane lupo che caccerà per lui. Riconosciamo subito il motivo di *mito* 2: ma ormai l'episodio della morte del fratello e della sua sistemazione nell'aldilà ha avuto luogo (e, anzi, anche quello di una 'prima morte' che il narratore vede nell'uccisione del fratello-pietra!): che ruolo avrà — ci chiediamo — il giovane lupo?

[43] E. Ahenakew in Journ. Amer. Folk Lore 42, 1929, 309 sgg.

W., è vero, lo chiama 'nipote' (e non 'fratello minore'), ma il suo destino è uguale: durante la caccia a un cervo i manitu lo 'tirano giù'. Per quale motivo? Perché "se avessero lasciato W. vivere a modo suo, non sarebbe più rimasta alcuna selvaggina" (in *mito* 1 era Mänäbus a prescrivere al fratello di non uccidere troppa selvaggina: quel che importa, sembra, neanche qui è l'affabulazione, ma la presenza — in qualsiasi forma — del motivo che esprime una delle principali preoccupazioni dei popoli cacciatori o prevalentemente tali).

Ora W. ha di che vendicarsi e la sua vendetta si svolge esattamente secondo i moduli che già conosciamo (i due capi manitu, trasformazione in tronco d'albero, ferimento, trasformazione nella vecchia — qui: la madre dei manitu colpevoli —, la pelle del 'nipote', l'uccisione, il diluvio, la pesca della terra da parte di Topo Muschiato), per concludersi con la creazione della nuova terra. A questo punto — in base a *miti* 4, 12, 13/*b* — potremmo anche aspettarci che il mito finisse: ma *mito* 16 ci avverte che ciò può anche non accadere. Infatti, Wenebojo — che sembrava tutto soddisfatto della propria opera creatrice, — improvvisamente si ricorda del male che i manitu gli hanno fatto: e rinasce in lui il desiderio di vendetta. (In *mito* 16 il pretesto per continuare il racconto — anche dopo la vendetta già compiuta e la creazione della nuova terra — era che i manitu volevano mettere fine alle uccisioni da parte di Wisakä, uccisioni di cui il narratore non ha fatto parola). Egli minaccia allora i manitu che, perciò, con l'autorizzazione del grande manitu, decidono di offrirgli un dono. Dopo diversi messaggeri respinti, W., alla fine, segue Lontra. I manitu creano, d'argilla, la prima coppia umana e poi istituiscono il midewiwin. I primi uomini dovevano essere immortali nel senso che a cent'anni sarebbero morti, ma solo per quattro giorni, per poi rivivere per altri cento anni, ecc. Così erano d'accordo i manitu che erano presenti all'assemblea: ed erano tutti, ad eccezione del fratello (ma prima era nipote!) di W. che *non era stato invitato*. Egli dichiara che i piani dei manitu sono inutili, perché egli ormai ha preparato la strada verso l'altro mondo, che ognuno dovrà seguire.

Nella sua opera sull'etnografia dei Sauk [44], Wanson Skinner tenta di ricostruire " il grande mito " degli Algonkini centrali nella seguente successione di motivi: 1) Creazione; 2) Madre Terra (= la Nonna dei nostri miti); 3) nascita di sua figlia; 4) nascita verginale del " Culture Hero "; 5) distruzione di potenze malefiche e conquista di benefici per l'umanità (p. es. fuoco, tabacco); 6) uccisione del fratello del C.H.; 7) ferimento delle potenze infere da parte del C.H.; 8) loro uccisione da parte del C.H. travestito; 9) diluvio; 10) salvataggio del C.H. e ricreazione della terra con l'aiuto di animali; 11) ritorno e non-accoglimento del fratello del C.H., che viene mandato a fondare l'aldilà; 12) concilio delle Potenze supere ed infere, decisione di offrire la loggia al C.H.; 13) iniziazione del C.H.; 14) il C.H. ottiene i sacri *bundles*; 15) e, dopo aver istruito gli uomini, il C.H. si ritira nell'estremo nord [45]. A questi motivi si sarebbero poi aggiunti " volgari episodi " da *trickster*, attribuiti a Lepre, in base al presunto malinteso, già menzionato (sopra, n. 42), relativo al nome dell'" eroe culturale ".

Questa ricostruzione si fonda su un'implicita teoria, secondo cui i miti — nella forma in cui li conosciamo, — sarebbero, tutti, prodotti di un processo di disgregazione o di decadenza, a partire da una forma originaria più completa e coerente. Come tutte le teorie simili, intese cioè a far risalire quanto conosciamo a qualcosa che non conosciamo ma che viene postulato per un indefinibile passato, essa è indimostrabile. Ciò non vuol dire che sia necessariamente errata: ma forse vi sono argomenti che provano anche questo. Argomenti che non possiamo prendere se non da ciò che conosciamo, cioè dai miti documentati.

Tra i diciannove miti riassunti nelle pagine precedenti, i più simili all' 'archetipo' postulato da Skinner sono quelli segnati con il numero 18 e (sia pure in misura minore) 16.

[44] *Observ.* cit. in n. 30, 81 sg.

[45] Tra le versioni da noi considerate il ritiro nel nord figura in una sola (*mito* 17 dei Potawatomi) e anche in una forma poco verosimile (Mare del Nord!!). Mänäbus-Wisakä appare molto più frequentemente legato all'est (anche in contrapposizione all'ovest cui appartiene il fratello minore nella sua qualità di signore del paese dei morti). In un mito degli Ojibwa del Minnesota, il nostro personaggio è definito addirittura " Eastern God ": Journ. Amer. Folk Lore 41, 1928, 70 sgg., e in un altro (*ibid.* 84 sg) Vento dell'Est, mentre suo fratello sarebbe il Vento dell'Ovest.

Infatti, essi — un mito degli Ojibwa del Wisconsin e, rispettivamente, dei Fox, — sono gli unici (nella nostra raccolta) che contengano *sia i motivi* 6-10, *sia quelli* 12-13 di Skinner. Nel resto del nostro materiale troviamo che l'uccisione o rapimento del fratello minore del protagonista porta *o* alla vendetta di questi, con conseguente diluvio e ri-creazione della terra (*miti* 4, 12, 14, 15, 17), *o* ai propositi di vendetta del protagonista, prevenuti dalla concessione del midewiwin che i manitu decidono in un'assemblea (*miti* 1, 2, 3) [46]. Sebbene l'episodio del ratto del fratello minore, del ritorno della sua ombra, del rifiuto da parte del protagonista di riaccoglierla e della fondazione dell'aldilà ci sia apparso non organicamente e inseparabilmente legato (sopra, p. 28) alle altre vicende dei miti esaminati, dal punto di vista dei due tipi di svolgimento ulteriore esso costituisce, dunque, il punto d'una biforcazione, legandosi o ai propositi di vendetta prevenuti dal dono del midewiwin o alla vendetta che porta al rifacimento della terra [47]. Stando alla

[46] W. Müller, *bl. Hütte* (cit. in n. 8), 20 afferma che le due sequenze si presentano *sempre* separate, cioè alternativamente: all'autore sfuggono, dunque, i nostri miti 16 e 18; tuttavia, la sua osservazione è valida contro la presunta 'ricostruzione' di Skinner, come risulterà subito.

[47] Credo che almeno in nota valga la pena di segnalare una testimonianza recente (la più recente tra quelle qui trattate) del mito presso i Menomini. J. S. Slotkin, *The Menomini Powwow*, Milwaukee, Wisc. 1957, 46 sgg. riferisce quanto gli ha raccontato un informatore nato nel 1896. E' da premettere che l'informatore stesso dichiara di non raccontare *tutto*, ma solo una parte del mito. Questa (*mito* 20) può riassumersi come segue: Hiawatha (!)-Me'napos, Grande Lepre, migrava sempre: era come Cristo (!), curava tutti, andava da tutti gli Indiani. Aveva sempre fame (si noti che il continuo migrare e la continua fame sono caratteri tipici del *trickster* nordamericano), perché non poteva cacciare: gli animali gli parlavano (cfr. la ricorrente fratellanza o familiarità del protagonista con gli animali!). Dio (*sic*!) decide: egli dovrà stabilirsi in qualche posto e gli animali dovranno cacciare per lui. I *lupi* si dichiarano disposti. M. incontra un branco di lupi e, con il consenso del capo di esso, sceglie uno che chiamerà "little brother". Questi si dedica alla caccia, mentre M., che mette su casa, cucina: così vivono felici. A un certo punto, — e contrariamente alla volontà di Lupo — M. esclama: "Non ci sono spiriti nel mondo, solo noi due. Nessuno ha più potere di noi!" Dio si adira, parla anche agli altri spiriti e finisce per prendere il 'fratello' del protagonista (non viene raccontato in che modo). M. chiede informazioni, ma tutti gli rispondono di non sapere nulla e aggiungono: "tu che hai, o dici di avere, più potere di tutti, dovresti sapere...". M. minaccia: se non ritrova il 'fratello'

teoria di Skinner, dovremmo pensare che il mito 'originario' avesse dato nascita a due sviluppi distinti, ciascuno dei quali ne contenesse solo una parte, ad esclusione dell'altra. Ma proprio i *miti* 16 e 18 che contengono entrambe le parti — e che, quindi 'conserverebbero' nel modo più completo la forma dell'"archetipo', — lo fanno a prezzo di un'incoerenza narrativa: il protagonista ha già compiuto la propria vendetta e ha creato la nuova terra, ma ecco che (in *mito* 16) i manitu vogliono mettere fine alle sue uccisioni (di cui neanche si è parlato), oppure (in *mito* 18) il protagonista, sempre a vendetta e creazione compiute — improvvisamente ricorda di nuovo il male che i manitu gli hanno fatto. L'impressione che questi due racconti dànno, anche alla luce degli altri, è — anziché quella della conservazione di un'originaria unità organica — quella di un'unificazione artificiosa, e anche maldestra sul piano narrativo, di due vicende originariamente indipendenti. L'impressione, certo, non basta: ma la vasta diffusione del tema del diluvio (o dell'acqua primordiale) e della pesca della terra da una parte e la ristrettezza, al contrario, dell'area del midewiwin (e quindi dei miti che possano fondarlo), dall'altra, suggeriscono — anche prima di uno studio dettagliato che sarebbe, comunque, utile, — che l'impressione corrisponda ai fatti.

Sia nei racconti della fondazione del midewiwin, sia in quelli sul diluvio e sulla creazione della nuova terra, appare quasi immancabilmente il tema della morte del fratello minore con l'implicita fondazione dela mortalità umana. Ma l'esame dei miti qui riuniti non ci permetterebbe di assegnare — alla maniera di Skinner che gli dà il numero 6 — un posto preciso a questo tema nel presunto mito originario. Si è visto (sopra, p. 28) che esso può occupare i posti più

ucciderà tutti. Il fratello, poi, ritorna, ma in qualità di *ce'pay* ('spirito'). M. gli dà il fuoco e lo manda in occidente, con l'ordine di preparare il "buon sentiero" per i "nostri zii e zie" (così, in buona parte dei racconti, vengono indicati gli uomini che, a loro volta, parlano di M. come "nostro nipote"). Il fratello gli domanda, perché egli vuole fare del male alla gente futura, ma M. risponde soltanto che ha già pianto e tutti l'hanno sentito piangere. Il fratello allora va, prepara un bell'aldilà fiorito: lì non ci sono malattie, c'è la vita eterna e si danza. Il narratore a questo punto s'interrompe: "That is as far as I can go with the story". Il carattere segreto del seguito, taciuto, farebbe pensare che si trattasse di quella forma del mito che porta alla fondazione del midewiwin.

vari nei racconti e, ciò che è ancora più indicativo, può presentarsi del tutto indipendentemente sia dal mito di fondazione del midewiwin, sia dal mito del diluvio e della nuova creazione. Dobbiamo credere, anche in questi casi, che si tratti di un elemento dissociato, lungo il processo di disgregazione, dal mito originario? Non sembra: in diversi miti dei Fox, esso fonda, in maniera perfettamente coerente, i riti funebri e il caso di *mito* 1 mostra che perfino dove esso gravita nell'orbita del midewiwin, può riguardare solo il rito funebre riservato ai midé. Anche qui, la comparazione porta oltre il livello dell'impressione: il mito della 'prima morte' — che dà origine alla mortalità umana e all'aldilà — può essere indipendente da ogni altro tema mitico, come, del resto, può trovarsi inserito nei più vari tipi di racconti riguardanti le origini del mondo e delle condizioni umane [48].

Il tema dei due fratelli si offre anche ad altre considerazioni. Nei miti centro-algonkini non si tratta di fratelli 'dualisticamente' contrapposti — uno buono, l'altro cattivo, uno bravo, l'altro inetto — come in diverse mitologie nord- e sudamericane, melanesiane, mediterranee, ecc. (e, per citare un caso più direttamente comparabile, in quella irochese [49]). Eppure, il contrasto c'è: Mänäbus-Wisakä organizza il mondo dei vivi, il fratello il mondo dei morti; il primo è legato all'est, il secondo all'ovest. Questo contrasto diventa anche — sia per un solo momento della vicenda, e quasi di sfuggita, anche un conflitto, quando M. si rifiuta di accogliere l'ombra del fratello. *Questo* mito dell'origine della mortalità umana può, dunque, apparire anche come un'applicazione particolare del più vasto tema dei 'due fratelli' (*o viceversa*: questa configurazione dei rapporti tra i due

[48] D'altra parte, da 'eroe culturale', Mänäbus può fondare o confermare la mortalità umana anche in un modo completamente differente. Secondo un mito menzionato da Hoffman, *Menom.* (cit. in n. 8) 38 sg. e narrato più estesamente a p. 118 sg., certi indiani vanno a ritrovare M. e ognuno gli si rivolge con un desiderio che egli esaudisce: uno vuol diventare un bravo cacciatore, un altro chiede successo in amore, un altro in guerra, o possedere certe medicine; ma uno — e M. ride già prima che egli parli — chiede la vita eterna. M. allora lo scaraventa lontano, dicendo: "Avrai la vita eterna!": e l'uomo si trasforma in una roccia.

[49] E nord-algonkine: W. Müller, *Waldlandind.* (cit. in n. 8), 89 sg.

fratelli contrapposti, può essere considerata come una forma particolare del mito dell'origine della mortalità umana).

Infine: è esatto dire che i " volgari episodi " del *trickster* " si aggiungono " secondariamente (in seguito a un malinteso linguistico) alla vicenda dell'eroe culturale? Una classificazione dei tipi di esseri mitici (o sovrumani, in generale [50]) può essere utile a fini orientativi, ma non può avere valore assoluto: non esistono categorie rigide e solo raramente un singolo concreto personaggio mitico si risolve senza residuo in una singola categoria. Il protagonista dei miti qui passati in rassegna mostra, sì, tratti di ' eroe culturale ', ma egli può assumere anche la parte del creatore (come in *mito* 13/*a*), quella del ' signore degli animali ' (*miti* 1, 2, 5), del ' primo uomo ' (*mito* 3) e del ' *trickster* '; tra tutte queste ' categorie ' le convergenze sono del tutto normali, tanto più che quelle categorie sono astrazioni fondate sulle *funzioni* prevalenti (ma quasi mai esclusive!) dei personaggi mitici. Le vicende dei personaggi che convenzionalmente definiamo con il termine *trickster* ci conducono per lo più in un mondo non ancora formato, dove " tutto è possibile ": nemmeno la ' persona ' è ancora completamente formata, tanto è vero che le può mancare perfino l'integrazione fisica (il nostro personaggio può, p. es., delegare il proprio sedere a funzioni di custode, mentre egli dorme, può perdere gli intestini, ecc.), a parte il fatto che essa si trasforma con estrema facilità in altri esseri e cose (ragnatela, tronco d'albero); così anche sul piano ' morale ', il *trickster* ha un carattere tutt'altro che coerente: ora benefico ora ferocemente egoista, astuto, ma spesso di un'incredibile dabbenaggine, soprattutto pronto ad azioni imprevedibili e smisurate. Credo di avere definito giustamente [51] la funzione della comicità dei racconti relativi alle avventure del *trickster*: le risate che essi suscitano [52] scaturiscono dalla presa di coscienza dell'assurdità di un modo di vivere non regolato dalle norme culturali vigenti nella società. P. Radin aveva probabil-

[50] Come quella che ho dato io stesso per gli studenti nella mia *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966, 12 sgg.

[51] *Introduzione*, cit. in n. 50, 14 sg. Cfr. *Aristofane: commedia e religione* in M. Detienne (ed.), *Il mito*, Bari 1975, 114 sgg. (= Acta class. Univ. Debr. 5, 1969, 21-30).

[52] Come nel caso di *mito* 9 l'incoerenza di Nehnehbush, sopra p. 21.

mente ragione nel vedere nelle storie del *trickster* un elemento tra i più antichi delle culture nordamericane [53]. Da questo punto di vista è significativa la diffusione di certi motivi di quelle storie dal Pacifico all'Atlantico [54]. Presumere che il protagonista dei nostri miti " in origine " fosse un puro ' eroe culturale ' cui solo secondariamente si sarebbero attaccati gli antichissimi elementi dei miti del *trickster*, non è altro che un pregiudizio moderno d'origine moralistica. Hoffman che pur provava, anche lui, la perplessità comune alla maggior parte degli studiosi di fronte alla grossolanità di quei racconti così differente dal carattere ' reverenziale ' degli altri miti [55], si atteneva con più scrupolo ai fatti osservati, notando perfino che secondo i suoi informatori alcuni midé anziani ritenevano che gli episodi di *trickster*, in un tempo, facessero parte dell'istruzione data all'iniziando nel corso del rituale del midewiwin [56].

Quando è sorta l'istituzione del midewiwin? I documenti non ci danno una risposta in proposito, in quanto anche quelli più antichi — le relazioni del XVII sec. [57] — sembrano già conoscerla. Tuttavia, gli studiosi moderni propendono a

[53] *The Trickster*, London 1956, 132.

[54] Già Hoffman, *Menom.* (cit. in n. 8), 205 ha osservato come il *trick* consumato da Mänäbus ai danni degli uccelli acquatici (sopra, p. 35 sg.) si ritrovi quasi identico nelle storie del Coyote presso i Salish.

[55] *Ibid.*, 161 sg.

[56] E' di grande importanza la constatazione di Radin (*op. c.* in n. 53), 118, 122 sg.: presso i Winnebago i miti del *trickster* appartengono alla categoria dei racconti sacri (*waikan*) nettamente distinti dai racconti profani (*worak*). Quanto ai Menomini, ancora nei nostri giorni viene osservato G. e L. Spindler, *op. c.* in n. 37, 85) che i racconti su Mänäbus " part hero and part buffoon " vengono narrati " in a more serious vein "! E' chiaro che il concetto di una ' sacralità ' che escluda necessariamente la volgarità o la comicità, è dovuto solo alla cultura occidentale determinata dal cristianesimo (specie protestante). Resta da chiedersi se l'osservazione del contrasto da parte degli Indiani stessi tra gli episodi buffi dei miti e gli altri (che li induce a dire, p. es., che " in un tempo Mänäbus si è degradato, compiendo azioni pazzesche ": Hoffman, *l.c.*) risalga esclusivamente all'acculturazione, al disagio provato nel parlarne a un osservatore bianco, o a un'originaria coscienza della diversità di ' genere ' tra i racconti di *trickster* e gli altri miti — diversità che nulla ha a che vedere con quella tra ' sacro ' e ' profano '.

[57] F. Keesing, *op. c.* in n. 15, 49.

credere che esso sia " of early post-contact origin " [58], forse solo ina base a considerazioni generiche relative a quel carattere ' salvifico ' dell'istituzione che contraddistingue tante innovazioni religiose dei popoli ' primitivi ' sotto l'urto con la civiltà dei bianchi. Non è qui il luogo di discutere la questione. Ma c'è un'osservazione che si può, ed è utile, fare: l'area del midewiwin è ristretta [59], mentre fenomeni, sotto certi aspetti, affini o raffrontabili sono più largamente diffusi. Quella specie di salvezza che nell'area dei Grandi Laghi viene cercata nella Loggia di Medicina, altrove — sia tra popoli di lingua algonkina, sia tra altri, nelle pianure e fino in California — è attesa dai sogni e visioni puberali, individuali, ma istituzionalizzati. Sono state rilevate precise analogie formali tra i riti connessi con l'iniziazione al midewiwin e quelli connessi con i sogni [60]. D'altra parte, la ' loggia ' del midewiwin appare storicamente inseparabile da un più vasto contesto riguardante ' logge ' o case costruite a fini rituali, che si estende dalla ' grande casa ' dei Lenape (algonkini orientali) alla ' casa lunga ' degli Irochesi e oltre [61]. Quale che sia la sua data di nascita in termini di cronologia assoluta, il midewiwin *presuppone* sia l'istituzio-

[58] G. e L. Spindler, *op. c.* in n. 37, 54 sg. La tesi è stata formulata da Keesing, *op. c.*, 48 sg. (Contro: W. Müller, *bl. Hütte* [cit. in n. 8], 8 sg).

[59] Si trova solo nell'area centrale delle popolazioni di lingua algonkina: l'ignorano sia gli " algonkini " settentrionali, sia quelli occidentali (Blackfoot, Arapaho, Cheyennes, ecc.). Cfr. I. Hallowell in Amer. Anthrop. 38, 1936, 33 (che ugualmente vede in questo una prova della recenziorità dell'istituzione).

[60] R. Landes, *op. c.* in n. 1, 170 rileva p. es. che il segno dell'iniziazione nel midewiwin si porta sulla veste esattamente come il segno della visione avuta; anche il sogno è segreto, come l'iniziazione: I. Hallowell in G.E. von Grunebaum-R. Caillois (ed.), *The Dream and Human Societies*, Berkeley-Los Angeles 1966, 288; cfr. R. Landes, *op. c.* in n. 1, 8 sgg. Aggiungerei un'analogia non limitata alle forme rituali: alle ' visioni ' può essere attribuita la stessa funzione ' consolatrice ' o ' compensatrice ' di fronte al fatto della *morte*, che abbiamo trovato nei miti di fondazione del midewiwin. Ciò appare in modo particolarmente chiaro in alcuni miti raccolti presso i Saulteaux — popolazione di lingua algonkina — da I. Hallowell in Journ. Roy. Anthrop. Inst. 70, 1940, 45 sgg. (Presso i Saulteaux non esisterebbe ' più ' il midewiwin, ma danze che singoli individui ottengono in visione e da cui si attende ugualmente ' vita ': *ibid.*, 41; persone afflitte dalla morte di un congiunto ricevono, nella visione, una danza destinata a ' consolarle ', a farle cessare di piangere).

[61] W. Müller, *Waldl.* (cit. in n. 8), 138 sgg.

ne dei ' sogni ' individuali, sia i rituali pubblici delle ' case ' cerimoniali ed è quindi più recente di essi. Quest'affermazione — che, ovviamente, richiede la conferma degli americanisti specializzati — non è indispensabile ai fini delle conclusioni sul piano mitologico: ma, una volta confermata, convergerebbe con esse, fornendone così, indirettamente, una prova ulteriore.

Le conclusioni sono le seguenti. Creata — e qui non importa quando, come, perché — l'istituzione iniziatica del midewiwin, essa — come tutti i fattori importanti dell'esistenza di una società — richiedeva un mito di fondazione. Ma *un mito non si inventa* di sana pianta. Le popolazioni interessate all'istituzione possedevano un ricco patrimonio mitologico, di cui facevano parte miti del diluvio e della ri-creazione della terra, miti della prima morte e della mortalità umana, storie su due fratelli in qualche modo contrapposti e su un *trickster*-eroe culturale. Il ' nuovo ' mito non poteva che formarsi di questi elementi preesistenti, piegandoli a una nuova funzione, quella di ancorare l'istituzione nel tempo decisivo e significativo delle origini.

2

Il mito di fondazione dei misteri eleusini e miti affini

A differenza delle raccolte dei miti delle società illetterate, la tradizione greca — scritta e conservata solo molto parzialmente, — presenta raramente *lunghi* racconti mitici. Tanto più fortunato è il caso che del mito di fondazione dei misteri eleusini possediamo una versione poetica non solo eccezionalmente lunga (poco meno di 500 esametri), ma anche di epoca arcaica: il c.d. " inno omerico " a Demeter.

Darne un riassunto può sembrare un oltraggio — oltre che al testo stesso — al lettore: ma oggi non vi è motivo di dare per scontato che le persone interessate a problemi mitologici abbiano, tutte, familiarità con il mondo classico.

L'anonimo poeta comincia con l'enunciazione del proposito di cantare Demeter e sua figlia rapita da Aidoneus (= Hades) cui l'aveva data Zeus (padre di Persephone, fratello di Hades). Persephone, lontana dalla madre, sta raccogliendo fiori sulla pianura di Nysa, in compagnia delle figlie di

Okeanos, quando dalla terra spalancata balza fuori nel suo carro il dio degli inferi e la rapisce. Sua madre ne sente il grido, ma quando cerca di sapere qualcosa, non riesce ad ottenere informazioni sull'accaduto. Sconvolta, vaga per nove giorni, digiuna, finché incontra la dea Hekate che la conduce da Helios (il sole), unico ad aver visto il ratto. Helios le dice la verità e cerca di consolarla: Hades, fratello della dea stessa e detentore del potere in un terzo dell'universo, non è un genero indegno. Ma Demeter, afflitta, non torna più sull'Olimpo; vaga nel mondo umano. Nelle sembianze di una vecchia, giunge ad Eleusi, dove incontra le figlie del re locale Keleos e della regina Metaneira, che le chiedono chi è e da dove viene. La dea racconta di essere fuggita da pirati che l'avevano rapita in Creta e dice di essere in cerca di un qualche lavoro domestico. Le fanciulle l'assicurano che nelle case dei nobili eleusini, — Triptolemos, Diokles, Polyxeinos, Eumolpos, Dolichos — certamente potrebbe essere assunta, ma prima vogliono chiedere alla propria madre che ha un bambino piccolo — unico maschio, nato tardi, insperato, — se non vuole prenderla accanto a questo bambino. Con il consenso di Metaneira, le figlie conducono Demeter a casa. La dea si rifiuta di sedere su un seggio ornato, perciò la serva Iambe le prepara uno scanno; è silenziosa e cupa, finché gli scherzi di Iambe non la inducono a ridere; rifiuta il vino, ma accetta il *kykeon* (acqua con farina e menta). Metaneira le affida il bambino Demophoon, promettendole un lauto compenso. Di giorno, la dea unge il bambino con ambrosia, di notte lo immerge nelle fiamme del focolare, per conferirgli l'immortalità: e il bambino cresce prodigiosamente. Una notte però, Metaneira la sorveglia, e quando vede che la nutrice mette il bambino nel fuoco, lancia un grido, interrompendone l'azione. Demeter, allora, la rimprovera dell'ignoranza umana: il bambino non sarà più immortale (ma avrà onori duraturi per il fatto di essere stato allevato da lei); dopo di che rivela di essere Demeter e ordina che le venga costruito un tempio, promettendo che lei stessa insegnerà i riti che dovranno essere celebrati in suo onore. La dea esce, Metaneira sviene, le figlie raccolgono il bambino e, l'indomani, Keleos ordina al suo popolo di costruire il tempio. Finita la costruzione, la dea si ritira nel tempio e, afflitta per la scomparsa della figlia, produce una carestia sulla terra. Questa minaccia an-

che gli dèi che rischiano di rimanere senza sacrifici. Zeus manda da lei, allora, in ambasciata prima Iris (messaggera degli dèi), poi i singoli dèi, per invitarla a tornare sull'Olimpo: ma nessuno riesce a persuadere la dea, decisa a non tornare finché non rivede la figlia. Saputo questo, Zeus manda Hermes da Hades per chiedergli di rilasciare la sposa. Hades acconsente, ma prima, in segreto, le fa mangiare del melograno, affinché Persephone non rimanga via per sempre. Accompagnata da Hermes sul carro di Hades, Persephone raggiunge la madre; l'incontro è felice, ma Demeter chiede alla figlia se non ha mangiato qualcosa negli inferi. Persephone le racconta l'accaduto e tutta la storia del suo ratto. Zeus allora manda dalle due dèe Rhea (madre sia di Zeus che di Demeter) per invitarle a tornare sull'Olimpo, con la promessa che Persephone potrà restare con la madre per due terzi di ogni anno, ma per un terzo dovrà tornare da Hades. Scendendo dall'Olimpo, Rhea vede il campo di Raros, presso Eleusi, in un tempo fertile, ora nudo e abbandonato, ma che tornerebbe presto a portare ricche messi. Al messaggio di Zeus trasmesso dalla madre, Demeter acconsente. Immediatamente ridà la fertilità alla terra. Poi — a Triptolemos, Diokles, Eumolpos, Keleos — mostra i riti sacri che dovranno rimanere segreti. " Beati tra gli uomini viventi sulla terra — conclude il poeta — chi ha veduto quelle cose: il non-iniziato e il non-partecipe ai riti non ha parte di simili cose, quando perisce nelle tenebre oscure ".

Il lettore attento avrà notato qualche incongruenza narrativa nel racconto riassunto: i commentatori dell'inno ne hanno rilevato diverse. All'argomento si tornerà più avanti; se qui rammento qualche esempio — come mai Demeter, una volta informata del ratto da Helios, non fa nulla per riavere la figlia, ma se ne va in giro per la terra e arriva ad Eleusi? come mai solo dopo il lungo episodio del bambino Demophoon, essa si ricorda improvvisamente della propria afflizione? come mai, ordinando la costruzione del tempio, promette di insegnare i riti, ma di questo non si riparlerà più, se non dopo il felice ricongiungimento con la figlia? — è soltanto per ricordare che nel precedente studio sui miti degli ' Algonkini ' centrali, le incongruenze narrative di qualche mito ci sono servite da spie: ci mettevano sull'avviso che poteva trattarsi di un'artificiosa combinazione di versio-

ni preesistenti. Ora, l'inno omerico a Demeter è il testo *più antico* tra quelli che ci danno una narrazione estesa del mito di Demeter e Persephone: avremo il diritto — e la possibilità — di supporre e cercare di ricostruire versioni *preesistenti*? E' un dubbio suggerito da certe abitudini filologiche: ricordiamo che il materiale etnologico è, grosso modo, tutto ' contemporaneo ' (risalente a non più d'un secolo, salvo i vaghi accenni di viaggiatori da un'epoca prescientifica) eppure, nel trattarlo, la cronologia della documentazione non era per noi di grande importanza, né c'impediva di cercare stratificazioni nel materiale documentato. Anche nello studio della mitologia greca (o di qualunque civiltà superiore antica che ci abbia lasciato miti scritti) bisogna distinguere tra la cronologia dei documenti e i processi di formazione e di alterazione dei miti. Inoltre, che l'inno omerico sia il più antico testo esteso che possediamo del mito, non significa né che non siano esistiti eventualmente testi estesi più antichi, perduti con la grande maggioranza di quanto è mai stato fissato per iscritto nell'antichità greca, né soprattuto che non ne esistessero versioni oralmente tramandate più antiche. D'altra parte non è da escludere a priori la possibilità che di versioni più antiche si trovi traccia in testi più recenti.

Un'altra narrazione lunga del mito di Demeter e Persephone ci si presenta ugualmente in forma poetica; essa non è soltanto di ben sei secoli più recente dell'inno omerico, ma proviene da una civiltà diversa da quella greca, ma la cui classe colta conosceva, molto più dettagliatamente degli studiosi moderni, la mitologia greca. Si tratta della versione che ci offre Ovidio nei *Fasti* (4,417-618). Mentre ' Ceres ' (= Demeter) si trattiene presso la ninfa Arethusa, in Sicilia, sua figlia, con le compagne, raccoglie fiori; ma a un certo momento si isola dalle altre ed è allora che viene rapito dallo zio paterno. Persephone grida inutilmente per aiuto. La madre sente gli alti lamenti delle compagne della figlia e, in uno stato di furore menadico, si lancia alla ricerca. Segue le orme di Persephone, che, però, a un certo punto risultano cancellati dal passaggio di un gregge di maiali. Ceres percorre tutta la Sicilia, per la notte accende fiaccole sul fuoco dell'Etna, poi passa — con un carro tirato da serpenti — il mare e finalmente giunge in Attica. Al posto

della futura Eleusi si trovano i campi del vecchio 'Celeus' (= Keleos) che, con un carico di ghiande, more e legna da ardere, sta giusto tornando a casa, con la figlia che conduce due capre, quando incontrano la dea in sembianze umane. Interrogata, questa racconta del ratto di sua figlia. Invitata nella modesta capanna di Celeus, la dea viene anche informata che il figlio di costui è ammalato ed insonne. Ceres raccoglie del papavero e ne assaggia un po', rompendo il lungo digiuno. Entrata nella casa, vi trova anche 'Metanira', madre del bambino malato che si chiama 'Triptolemus'. Baciando sulla bocca il bambino, gli infonde nuovo vigore; poi gli dà papavero sciolto in latte, mentre lei stessa si astiene dalla modesta cena (di frutti, latte, miele). Di notte, dopo aver pronunciato formule segrete, immerge il bambino nel fuoco, ma viene interrotta dalla madre spaventata. La dea dichiara che, in conseguenza di ciò, Triptolemus sarà mortale: ma sarà il primo a coltivare la terra. Ceres riprende poi a migrare per tutta la terra e anche per il cielo; qui Helice (= l'Orsa maggiore) le consiglia di chiedere informazioni al Sole. Saputa la verità, si rivolge con aspri rimproveri a 'Iuppiter' (= Zeus) che, pur affermando che suo fratello non è un genero indegno della dea, le promette di ottenere che la figlia ritorni, purché non abbia mangiato negli inferi. Ma il 'caducifero' (= Hermes) mandato in esplorazione negli inferi, torna con la notizia che Persephone ha mangiato tre chicchi di melograno. Ceres, allora, nel suo dolore, dichiara che non tornerà più in cielo: vuole andare anche lei negli inferi. E' a questo punto che Iuppiter le offre il compromesso: Persephone passerà in cielo sei mesi all'anno. Ceres si placa e i campi abbandonati tornano a produrre larghe messi.

Rispetto alla versione data dall'inno omerico, nel racconto ovidiano si trovano numerose differenze, maggiori e minori. Tra queste rileveremo: 1) la localizzazione del ratto in Sicilia (anziché nella pianura di Nysa); 2) l'ambientazione, non epico-palaziale, bensì rustica e chiaramente caratterizzata come pre-agraria, della dimora di Keleos e Metaneira; 3) il nome del figlio è Triptolemos (che nell'inno omerico è il nome di uno dei nobili di Eleusi e non ha parte attiva nella vicenda), anziché Demophoon; egli è, inoltre, ammalato e come tale ha bisogno della cura divina; 4) mentre, a parte

differenze di dettaglio, il tentativo della dea di rendere immortale il bambino è uguale, anche nell'esito negativo, a quello descritto dall'inno, la sua conseguenza è differente: la dea promette che egli sarà il primo agricoltore[62]; 5) Demeter viene informata da Helios *dopo* la vicenda eleusina e non prima di arrivare ad Eleusi; 6) Essa (anziché produrre una carestia) si limita a rimproverare Zeus e — quando il fatto che Persephone ha mangiato negli inferi sembra far naufragare le buone intenzioni del sovrano degli dèi — minaccia di non tornare più in cielo, ottenendo la soluzione di compromesso (che qui è una divisione a *metà* dell'anno, anziché in un terzo da passare negli inferi e due terzi tra gli dèi).

Ma vi è un'altra differenza, di fondamentale importanza per la presente ricerca: sebbene Ovidio per ben due volte metta esplicitamente in rapporto usi dei misteri eleusini con il mito che racconta (l'uso delle fiaccole a proposito delle fiaccole accese dalla dea: v. 494, e la rottura notturna del digiuno: v. 535 sg.), il mito narrato *non comprende la fondazione dei misteri.*

Fermiamoci per un momento su un singolo punto. Per valutare, dal punto di vista mitologico, la versione dell'inno omerico, bisogna tener presente che diversi aspetti di quella versione possono dipendere dalle esigenze dello stile 'omerico'. Ciò non significa che noi *dobbiamo* immaginare necessariamente una forma *anteriore* del mito su cui la tradizione epica abbia operato le modifiche conformi ai propri criteri di gusto; il mito può anche contemporaneamente — o, comunque, indipendentemente da ogni successione diacronica — presentarsi nelle affabulazioni più varie rispondenti ai fini o alle qualità del narratore, alle richieste di un determinato pubblico o alle circostanze della narrazione. Fatto sta che nell'inno Keleos e Metaneira sono la cop-

[62] Per non vedere una contraddizione nell'accenno finale (v. 617 sg.) alle messi abbondanti, si dovrebbe supporre che tra la visita presso Keleos e la soluzione finale fosse trascorso un lungo tempo: mentre la dea percorreva tutto il mondo abitato e poi anche il cielo, Triptolemos ha avuto tempo di crescere e di diffondere l'agricoltura... Altrimenti, il ricordo della versione dell'inno ha condotto Ovidio a un'incongruenza.

pia regale[63] dell'immaginaria città 'micenea' di Eleusi, mentre in Ovidio sono una coppia di primitivi che vivono di prodotti preagrari e di allevamento di capre. Come nell'inno c'è da contare con lo stile epico arcaico, così in Ovidio sono presenti le tendenze bucoliche e primitiviste d'origine ellenistica. Ma Ovidio non è l'unico a coinvolgervi il mito di Demeter e Persephone. Non solo poeti pressappoco contemporanei[64] o posteriori[65] si muovono sulla stessa linea. La coppia che ad Eleusi ospita Demeter, non si chiama necessariamente con i nomi di Keleos e Metaneira[66]. Nel papiro berlinese n. 44 (= Kern, *Orph. fragm.* 49) il nome dell'uomo è forse[67] Keleos — egli torna dai campi (v. 106)! — ma sua moglie si chiama Braubo (v. 81). La coppia ospite figura con i nomi di Dysaules e Baubo in una tradizione che si conosce soprattuto da autori cristiani. Clemente Alessandrino (*protr.* 2,20,1 sgg. p. 15 St.) li definisce *gegeneis* — nati dalla terra (cfr. Arnob. 5,25: *terrigenae*) — aggettivo che ad un tempo indica autoctonia, primordialità, primitività, origine non-umana, — attribuendo loro tre figli, il bovaro Triptolemos, il pecoraro Eumolpos e il porcaro Eubuleus. In questa versione vi è un altro dettaglio rilevante: è Baubo stessa che fa ridere la dea afflitta, e precisamente con un gesto osceno, dettagliatamente — anche se poco chiaramente — descritto in alcuni esametri attribuiti da Clemente ad Orfeo. Si è ben lontani dall'ambiente del palazzo regale eleusino: ma ecco che ora sembra di comprendere perché il poeta omerico introduca, in un unico punto della sua narrazione, una "serva" per farle

[63] La straordinaria abbondanza di re e di famiglie reali nella mitologia greca non si spiega forse esclusivamente con la tradizione epica, ma con una convergenza, nella coscienza greca post-micenea, tra 'tempo del mito' ed 'epoca micenea': cfr. la mia comunicazione al convegno urbinate del 1973 in corso di stampa.

[64] Verg. *georg.* 1, 165: *virgea... Celei vilisque supellex.*

[65] Cfr. gli epigrammi di un certo Aglochartos conservatisi nelle iscrizioni del tempio di Athena a Lindo (IG 12/1, 780, 781, 782); Nonn. 47,50; 27, 285.

[66] Al posto di Keleos possiamo trovare p. es. Eleusinos (Hyg. *f.* 147, Serv. *georg.* 1, 19), Hippothoon (Nicandr. *alex.* 131 (?) e *schol. ad l.*), Raros, padre di Keleos (Suid. Ῥαρίας); al posto di Metaneira, Praxithea (in uno dei manoscritti di Apollod. 1, 29 W.), Cothonea (Hyg. *l.c.*), Neaira (Marm. Par.; per i nomi Dysaules e Baubo v. nel testo.

[67] K[ελε]οῦ di v. 105 è integrazione incerta.

compiere o dire " scherzi " non meglio definiti: certo, non la dignitosa regina Metaneria può fare gesti osceni e, d'altra parte, l'oscenità esula completamente dall'orizzonte poetico dell'epica [68]. L'autore dell'inno teneva, dunque, presente una versione del mito, simile a quella che ci ha trasmesso 7-8 secoli dopo Clemente? Ecco un caso in cui l'enorme distanza nel tempo tra i documenti leverebbe il coraggio anche agli studiosi di mitologia più spregiudicati: pur fornendo la spiegazione più perfetta di quanto nell'episodio dell'inno resta poco chiaro, se la versione data dagli autori cristiani apparisse, di colpo, solo nel II sec. d. C., si esiterebbe di postularne l'esistenza per il VII sec. a. C. Fortuna vuole che la frammentaria e casuale documentazione greca, in questo particolare caso, viene concretamente in aiuto al mitologo timoroso di incorrere in troppo clamorose eresie filologiche. Una glossa (s. v. Dysaules) di Arpocrazione (II sec. d. C., anche lui!) conserva la notizia, secondo cui Asclepiade di Tragilo — autore del IV *sec. a. C.*, allievo di Isocrate — nella sua opera *Tragoidumena* — diceva (122 FGrH, 4) che « Dysaules era un autoctono che conviveva con Baubo », ecc.: e, poiché in quell'opera Asclepiade si occupava degli argomenti della tragedia attica, sulla scorta del suo frammento si arriva alla certezza che la coppia Dysaules — Baubo era nota anche nel V sec. a. C. Con ciò la distanza cronologica tra l'inno omerico (composto intorno al 600 a. C.) e la versione che — invece di Keleos e Metaneira — conosceva Dysaules e Baubo, diventa irrilevante, dato che i poeti tragici del V sec. di solito non inventavano i miti che mettevano in scena, ma si fondavano su tradizioni più antiche. Certo, il frammento di Asclepiade non dice che Dysaules e Baubo erano di Eleusi, né che hanno ospitato Demeter, né che Baubo ha compiuto un gesto osceno. Ma il termine ' autoctono ' corrisponde sufficientemente al termine *gegeneis* adoperato da Clemente; il nome di Dysaules è chiaro: significa « colui che ha la dimora miserabile », il che è ben d'accordo con la situazione preagraria illustrata da Ovidio; il nome di Baubo — sebbene meno trasparente — rientra, com'è noto, nel gruppo di una serie di termini che, per significato, non sono lontani dal genere di gesto che le fonti

[68] Non così dall'orizzonte della poesia ' giambica ' cui il nome di Iambe sapientemente allude.

tarde attribuiscono alla compagna di Dysaules [69]. Così l'ipotesi dell'antichità della versione conservataci dagli autori cristiani perde ogni carattere d'audacia [70], ed essa appare particolarmente adatta a gettar luce sui procedimenti del poeta omerico: la scissione della figura della moglie ospitante in una regina e in una serva, la reticenza sul carattere degli scherzi di Iambe, che fanno ridere la dea. Naturalmente, non vi è motivo di supporre che la versione del mito tenuta presente dal poeta dell'inno fosse esattamente quella riportata da Clemente: già la differenza tra i figli attribuiti da questa alla coppia primordiale e le figlie menzionate nel frammento di Asclepiade (Misa e Protonoe) mostra che anche quel tipo di mito poteva circolare in diverse varianti. Ad ogni modo, il mito presupponeva l'afflizione di Demeter (altrimenti il riso provocato dal gesto osceno — implicito, ricordiamo, anche nel nome di Baubo e quindi presente nella versione cui allude Asclepiade! — non avrebbe senso); l'afflizione, a sua volta, presuppone il ratto di Persephone; figurava, inoltre, in quel mito anche la *xenia* (ospitalità) offerta alla dea, e precisamente in Eleusi; l''autoctonia' e il nome di Dysaules fanno capire che la vicenda si svolgeva in un ambiente preagrario. Ecco tutto ciò che sappiamo di quel mito, mentre ignoriamo se vi figurava anche il ritorno di Persephone e se il mito menzionava i misteri eleusini. Per poter affermare qualcosa in proposito, sarà opportuno compiere prima un largo giro.

Il ratto di Persephone è il presupposto comune di tutte le versioni che vedremo. Esso, del resto, è documentato anche anteriormente all'inno omerico: Esiodo (*theog.* 912 sg.) l'attesta, insieme con il motivo che esso avvenne per volontà di Zeus.

Esiodo non dice dove il ratto sia avvenuto; l'inno omeri-

[69] Cfr. anche per la bibliografia, H. Frisk, *Gr. Etym. Wörterb.*, *s.v.* βαυβάω.

[70] Per fornire l'*aition* dell'*aischrologia* rituale in un culto siciliano di Demeter, Diod. 5, 4, 7 racconta come la dea afflitta dalla scomparsa della figlia, si fosse messa a ridere nel sentire parole oscene. Questo episodio mitico ancorato in un rituale locale difficilmente si spiegherebbe con un influsso (letterario!) della versione ateniese: al contrario, fornisce la prova della grande arcaicità di un motivo che, in formulazioni differenti, è presente sia in Attica che in Sicilia.

co lo pone in una località probabilmente immaginaria — di luoghi chiamati Nysa ve n'erano diversi, ma di nessuno di essi pare probabile che il poeta omerico vi si riferisse [71]. Ma nella documentazione successiva il grande evento mitico appare localizzato nelle maniere più varie. Si è già visto che Ovidio lo fa accadere in Sicilia. Ma egli non è né l'unico, né il primo a farlo. Ovidio, Diodoro, Igino e probabilmente anche l'autore della versione data dal papiro berlinese già menzionato, sono dell'epoca in cui la Sicilia faceva ormai parte del mondo romano, ma disponiamo almeno di una fonte che dimostra come la localizzazione sicialiana di quel fatto mitico non dipendesse da pretese romane: si tratta di un frammento di Carcino il giovane (cfr. 5 N.^{2}: 4° sec. a. C.) su cui torneremo in altro contesto. Un puro caso — la fugace annotazione di uno scoliasta di Esiodo *theog.* 914 (= 325 FGrH, 27) — ci fa sapere che il poeta Bacchilide (prima metà 5° sec. a. C.) localizzava il ratto in Creta. Dobbiamo pensare al capriccio di un singolo poeta o a una tradizione in cui egli si inseriva e che semplicemente non ci è pervenuta in altri documenti? A parte considerazioni generali, vi sono anche argomenti concreti che fanno propendere per la seconda alternativa [72]. Ma anche nella Grecia continentale, il mito panellenico si rifrange in numerose versioni locali. Sul monte Kyllene, in Arcadia, si mostrava un baratro (*chasma*): lì Hades avrebbe trascinato sotto terra Persephone (Conon, 26 FGrH, 15); Demeter avrebbe saputo la verità dagli abitanti della vicina città Pheneos e li avrebbe ricompensati delle loro informazioni in un modo piuttosto singolare: da allora in poi più di cento feneati mai sarebbero caduti in una battaglia... Pausania sembra ignorare questa versione, ma anche lui sa (8, 15, 3 sg.) che Demeter è stato ospitata a Pheneos da personaggi (Trisaules e Damithales),

[71] N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974, 148 sg. In quest'eccellente commento all'inno, per tutti i dettagli della versione che esso presenta, sono riunite tutte le varianti che si trovano nel resto della documentazione. Per la nostra discussione non serve una siffatta completezza: il lettore che ne provasse il bisogno, è rinviato, una volta per sempre, al commento di Richardson.

[72] Demeter (che nell'inno omerico racconta alle figlie di Metaneira di essere stata rapita da pirati in Creta) ha forti legami con l'isola: lì si unisce (Hes. *theog.* 969 sgg.) con Iasion; il frutto di quell'unione è Plutos, la ricchezza agraria.

altrimenti sconosciuti, che successivamente avrebbero costruito un tempio a Demeter Thesmia. Per l'ospitalità, Demeter avrebbe dato ai Feneati ogni sorta di ortaggi, ad eccezione delle fave (tabu anche per gli iniziati ad Eleusi). Ad Argo si raccontava (Paus. 1, 14, 2) che nel corso delle sue peregrinazioni, mentre cercava la figlia scomparsa, Demeter sarebbe stata ospitata dal re Pelasgos: e la figlia di costui, Chrysanthis, le avrebbe dato l'informazione sull'accaduto. Ma anche ad Argo concorreva, con questa, un'altra versione (Paus. 2, 18, 3) riguardante la *xenia*: l'ospite della dea sarebbe stato un certo Mysios che poi avrebbe fondato il tempio di Demeter Mysia. L'Argolide conosceva anche altre versioni locali. Secondo Apollodoro (1, 29), Demeter sarebbe stata informata del ratto dagli abitanti della città di Hermione: vuol dire che essi ne sono stati testimoni; questa versione sembra connessa con il culto di Demeter Chthonia a Hermione, fondato da Klymene, figlia di Phoroneus, e sua sorella Chthonia (Paus. 2, 35, 4) — forse dopo aver ospitato la dea [73]?

E' caratteristico dello stato della nostra documentazione quel che ci rimane delle tradizioni locali di quell'isola di Paros che già l'inno omerico (v. 491) menziona come uno dei più importanti luoghi di culto di Demeter. Stefano di Bisanzio (s.v. Paros) dice che tra gli antichi nomi dell'isola (tra cui troviamo anche Demetrias), uno era Kabarnis che le derivava da un certo Kabarnos, colui che aveva informato Demeter del ratto di sua figlia. L'isolata notizia trova una singolare conferma indiretta in una voce di Esichio (Kabarnos), secondo cui *kabarnos* era il nome dei sacerdoti di Demeter a Paro. La causalità della conservazione di briciole delle tradizioni — quale ci è apparsa anche nel caso del frammento di Bacchilide — va sempre tenuta presente: dietro le povere notizie stanno interi miti perduti.

Ratto di Persephone, peregrinazioni di Demeter, *xenia* e

[73] Nello stesso paragrafo di Pausania, Chthonia appare anche come figlia di un certo Kolontas (e non, dunque, di Phoroneus). Kolontas — a differenza di Mysios (v. sopra, per Argo) e di un altro personaggio non meglio noto, di nome Atheras, che avevano ospitato la dea — si sarebbe rifiutato di accoglierla: esempio di *xenia* negata con conseguente punizione (anziché premio): la casa di Kolontas brucia; la figlia, Chthonia, non era d'accordo con il padre; perciò la dea la porta con sé a Hermione...

informazione premiata s'integravano variamente nelle innumerevoli tradizioni del variopinto mondo greco. Non sempre troviamo la sequenza completa, né abbiamo diritto di postulare (ma neanche di escludere) che in ciascuna versione figurassero tutti i motivi principali delle altre. Da Sicione — altra città dell'Argolide — abbiamo p. es. un racconto che, nella forma in cui ci è rimasto (Paus. 2, 5, 8), non localizza il ratto, né parla di informatori della dea, ma narra soltanto che questa, nel corso della sua *zetesis* (ricerca), viene ospitata, sotto le sembianze di una straniera, dall'infelice coppia regale di Sicione, Plemnaios e sua moglie, che da tempo perdono, uno dopo l'altro, tutti i figli appena nati. La dea, per riconoscenza, prende cura dell'ultimo nato, Orthopolis, che perciò resta in vita. Da un altro passo di Pausania (2, 11, 2) si viene a sapere che la fondazione del tempio di Demeter presso la città era attribuita, appunto, al re Plemnaios che così aveva dimostrato la propria gratitudine alla dea. La sequenza (dea ospitata da coppia regale, cura del bambino, costruzione del tempio) ricorda quella dell'inno, ma non sembra dipenderne: a Sicione Demeter non tenta di immortalare il bambino (qui ultimo sopravvissuto, ad Eleusi primo e unico maschio nato tardi), ma solo di non farlo morire prematuramente; in questo, non fallisce; il tempio le viene dedicato per gratitudine, anziché per suo ordine.

Tornando al ratto stesso, è da notare, infine, che esso era localizzato, tra l'altro, anche ad Eleusi stessa (mentre l'inno, pur concentrandosi su vicende eleusine, ignora questa localizzazione): Pausania (1, 38, 5) ci fa sapere che presso il Cefiso eleusino si conosceva la località Erineos (come presso Pheneos il baratro del monte Kyllene!), dove Pluton (altro nome del dio degli inferi, dal V sec. in poi) sarebbe sceso sotto terra con la Kore rapita. Ma in un altro punto della sua opera (1, 14, 2), lo stesso autore ricorda che in certi versi attribuiti ad Orfeo Eubuleus e Triptolemos, figli di Dysaules (cfr. la versione di Clemente, sopra p. 53), avrebbero informato la dea del ratto e in premio avrebbero ottenuto il grano. *Harpage* (ratto), *zetesis*, *xenia*, *menysis* (informazione) e dono divino di ricompensa si susseguono, tutti in Eleusi, in un modo del tutto diverso che nell'inno omerico, dove il ratto, ricordiamo, avviene a Nysa, l'informatore è Helios, l'ospitalità è offerta da una coppia regale, il dono

consiste nei misteri, concessi dalla dea, però, solo dopo il ritorno della figlia.

La ricchezza (e la latitudine) delle varianti caratterizza più o meno tutti i dettagli del mito del ratto di Persephone. Ciascuno di quei dettagli potrebbe essere studiato di per sé e di alcuni di essi risulterebbe subito che non appartengono 'in esclusiva' a *quel* mito: il ratto di una fanciulla (e anche, in particolare, mentre sta cogliendo fiori: basti ricordare i casi di Oreithyia e di Herse, ma ce ne sono altri), l'ospitalità offerta a una divinità che la ricambia con un dono (dai vari casi di Dionysos — che p. es. al suo ospite attico, Ikarios, concede la viticoltura — a quello di Zeus, Hermes e Poseidon presso il re Hyrieus cui concedono un figlio, ecc.), per esempio, sono temi ricorrenti nella mitologia greca. Ma ogni mito, in generale, — concretamente ciascuno dei singoli racconti che siamo abituati a concepire come 'varianti' di un mito (mentre '*un* mito' è pura astrazione: nella realtà esistono *solo* le 'varianti') — è soltanto una singola utilizzazione dell'immensa riserva di temi e motivi di una mitologia. Di ciò troveremo presto altre conferme.

Si è visto che — in certi casi — Demeter premia coloro che la informano della verità intorno alla scomparsa della figlia. Se li premia, c'è da credere che tragga qualche vantaggio dall'informazione ricevuta. Nell'inno omerico — dove l'informatore è un dio, quindi non bisognoso di doni divini — il vantaggio è evidente: Demeter cessa di cercare la figlia (ormai sa che è negli inferi) e sia pure dopo vicende che spezzano l'unità dell'azione (l'episodio di Demophoon), — essa può ricorrere a quel 'ricatto' (la carestia che priva gli dèi dei sacrifici) con cui ottiene poi la restituzione (periodica e limitata) della figlia. Anche la minaccia di non tornare più in 'cielo', nella versione ovidiana, è una forma attenuata del medesimo tipo di 'ricatto'.

Sembra che secondo altre versioni, rimaste all'ombra, Demeter abbia utilizzato l'informazione mandando o andando a prendere la figlia negli inferi. Secondo una notizia (Callim. fr. 466 Pf.), essa avrebbe mandato, con quest'incarico, Hekate. Ma secondo più notizie convergenti, ci sarebbe andata personalmente. Una delle più esplicite di queste si trova nell' 'inno orfico' n. 41 che dice testualmente: " Cessando il digiuno nelle valli di Eleusi, venisti nello Hades

per la santa Persephone, prendendo per guida il puro figlio di Dysaules (= Eubuleus?) ". Secondo qualche testimonianza (Phot. *lex.* s. v. Stenia) l'*aition* della festa attica Stenia sarebbe stata l'*anodos* (la salita) di Demeter: da intendersi come ritorno da una *kathodos* (discesa)? Altre notizie, più precise, vedremo qui appresso in rapporto a una questione che dovremo sollevare. Per ora, constatiamo che anche a Demeter — come a diversi altri personaggi divini o eroici (Dionysos, Herakles, Theseus, ecc.), veniva dunque attribuita una catàbasi negli inferi.

La questione da sollevare è la seguente: Demeter sarà tornata dagli inferi con la figlia ricuperata (come Dionysos con la madre, Semele)? Che lo scopo fosse quello, non sembra dubbio. Nell'inno del poeta Philikos [74], ritrovato in un papiro, troviamo, al verso 48, il preciso invito rivolto alla dea: " Conduci Persephone sotto le stelle! ". Del resto, secondo Ovidio (*met.* 5, 553), quando ' Iuppiter ' acconsente al ritorno di ' Proserpina ' (purché non abbia mangiato negli inferi), *Cereri certum est educere natam*, cioè condurla fuori dagli inferi. Ma non deve sfuggire alla nostra attenzione che *non una sola* testimonianza afferma che, poi, Demeter abbia realmente ricondotto la figlia dal regno dei morti: l'inno orfico testimonia la discesa di Demeter, l'*aition* degli Stenia la sua ascesa (ma non quella di Persephone), nell'inno di Philikos si tratta di un invito che precede la discesa ed è pronunciato da un personaggio implicato nella vicenda abbastanza oscura, data la frammentarietà del testo; in Ovidio, le parole citate sono seguite immediatamente da queste altre: *non ita fata sinunt* (perché Persephone ha mangiato i famosi chicchi di melograno). Nell'elenchino iginiano (Hyg. *f.* 251) di coloro che sono scesi senza danno negli inferi, troviamo subito *Ceres Proserpinam filiam suam quaerens*, senza la minima allusione all'esito dell'impresa.

Vi è di più: esiste una tradizione conservataci da soli autori latini (che, però, difficilmente l'avrebbero inventata, di modo che essa rispecchia una tradizione greca perduta) [75], secondo cui Demeter è scesa, sì, negli inferi per riprendere la figlia, ma questa si è rifiutata di seguirla:

[74] A. Körte in Hermes 66, 1931, 442 sgg.

[75] Su questa tradizione, già nota, recentemente G. Zuntz, *Persephone*, Oxford 1971, 400 sgg. ha richiamato l'attenzione.

quamvis nec repetita sequi curet Proserpina matrem, dice Virgilio (*georg.* 1, 39) — passo che costernava i commentatori Probo (*contra historiam refert*) e Servio (*necessitatem modo Vergilius Proserpinae tribuit voluntati*), più ligi alla 'vulgata', ma che trova conferma in un passo di Columella (10, 269 sgg.) e in uno di Lucano (6, 699 sg.). Che si tratti di una tradizione greca, mentre è certo anche a priori, appare dal fatto che essa è nota in forma evemerizzata. La "Brevis expositio" alle Georgiche di Virgilio racconta la versione (un'altra parte della quale è riportata da Plutarco, *Thes.* 31, 4 sg.; cfr. 35, 1), secondo cui Aidoneus sarebbe stato un re dei Molossi che avrebbe rapito Persephone; la madre di questa sarebbe andata *cum cantatoribus multis* a bussare alla porta del rapitore, ma la figlia, *pro loci amore*, non l'avrebbe seguita.

Non disponendo delle fonti greche e ignorando a quale epoca esse risalissero, è difficile accertare il valore mitologico di questa versione che affiora negli autori latini. Poiché, però, non abbiamo alcuna traccia di una versione secondo cui la catabasi di Demeter — già così scarsamente documentata — si fosse conclusa con il riconducimento di Persephone dagli inferi, mentre abbiamo i testi appena citati che affermano il contrario, possiamo congetturare solo che esistesse una forma del mito che sapeva di una discesa infruttuosa della madre e affermava il mancato ritorno della figlia. Tale forma sembra in netta opposizione alla versione prevalente che — pur non sapendo nulla di una catabasi di Demeter — afferma il ritorno (periodico e limitato nel tempo) di Persephone. Si tratta, dunque, di una versione contro-corrente?

Non sembra: essa appare piuttosto come uno sviluppo di quella forma del mito che semplicemente *ignorava* il ritorno di Persephone. E' certo un *argumentum ex silentio* dedurre dal fatto che un autore non parla di una cosa, che non la conosca: ma in certi casi esso può essere giustificato. Se noi avessimo solo i tre versi già rammentati della Teogonia esiodea che parlano del ratto di Persephone voluto da Zeus senza alludere minimamente al suo ritorno, nulla ci autorizzerebbe ad affermare che il poeta ignorava il periodico ritorno della dea. Ma noi disponiamo di tutto il contesto di quei tre versi. Qual è questo contesto? Dopo la Titanomachia e la vittoria su Typhoeus — cioè il consolida-

mento della sovranità di Zeus, — Esiodo, a partire da v. 886 narra la formazione del nuovo mondo divino che si costituisce per via genealogica e in cui grande parte hanno i discendenti dai numerosi connubi del sovrano degli dèi. Metis, Themis, Eurynome, Demeter, Mnemosyne, Leto e, infine, Hera sono le dee che concepiscono da Zeus numerose divinità che — ciascuna con i propri caratteri e funzioni cui il poeta accenna rapidamente — fanno parte del pantheon greco. Delle Moirai, p. es., nate da Themis, viene detto (905 sg.) che dànno il bene e il male agli uomini; delle Musai, nate da Mnemosyne, che (917) si dilettano nei banchetti e nei piaceri del canto; Athena, partorita da Zeus stesso dopo l'inghiottimento di Metis, è caratterizzata (925 sg.) da una serie di aggettivi e dalla notazione che essa prende piacere nelle guerre e battaglie, ecc. Di Persephone, nata da Demeter, il poeta dice soltanto che Aidoneus la rapì dalla madre e che il saggio Zeus gliela diede: vuol dire che — come la funzione delle Moirai è quella di dare il bene e il male, delle Musai di dilettarsi nel canto e di Athena nelle battaglie, la funzione di Persephone è, per il poeta, di stare con Hades, cioè negli inferi. Così essa appare, del resto, anche nel 9° e nel 10° canto dell'Odissea che ugualmente non sembra sapere di un periodico abbandono di quel luogo da parte della dea [76]. Ma anche in tempi successivi all'inno omerico troviamo versioni che ignorano — anche se i relativi autori certo non potevano ignorarlo — il ritorno di Persephone. Il celebre coro dell'*Elena* di Euripide (v. 1301 sgg.) offre una di queste versioni. Sebbene qui Demeter non sia nominata e sia presentata con tratti caratteristici di Rhea-Kybele (" la madre montana degli dèi ", carro tratto da belve, crotali, ecc.), la sua storia appare la solita: dopo la scomparsa della figlia (*koure*) indicibile (innominabile: *arrhetos*), essa

[76] Alcuni studiosi moderni, come K. Kerényi, *Eleusis*, London 1967, 148 sg. e G. Zuntz, *op. c.* in n. 75, 75 sgg. rilevano la 'contraddizione' tra una regina degli inferi che, ovviamente, deve essere sempre al suo posto (e chi scende negli inferi deve trovarla lì, come infatti è documentato per innumerevoli casi di discesa di vivi e morti, e non constatare, invece, che la regina degli inferi è in vacanza...) e il mito del periodico ritorno della dea. Le soluzioni proposte (Kerényi: due aspetti permanentemente coesistenti della dea; Zuntz: fusione tra una non-indoeuropea Persephone, regina degli inferi e la greca Kore, dea del grano e dei misteri) trascendono il piano mitologico e perciò qui non interessano.

vaga tra i boschi e i fiumi. Nella ricerca l'aiutano Artemis e Athena: ma Zeus le guarda dall'alto e " matura un altro destino ": chiaramente, cioè, che la figlia non venga ritrovata. (Circa otto secoli dopo, il tardo poeta latino Claudiano — *rapt. Pros.* 2, 228 sgg. — dirà addirittura, e certo non inventando il dettaglio, che Zeus in quell'occasione lanciò il suo fulmine per fermare Athena e Artemis!) [77]. La madre allora si ritira e fa cessare la fertilità della terra, mettendo fine così anche ai sacrifici: esattamente, dunque, come nell'inno omerico. Ma il seguito è differente: Zeus manda da lei le Musai e le Charites, e ci va anche Aphrodite, " la più bella tra le divinità ", che, per la prima volta allora, fa risuonare i *tympana*. Allora la Madre ride e accetta gli strumenti musicali offerti a lei. Il brano finisce qui: la madre si consola, cioè, senza spingere il proprio ' ricatto ' al punto di costringere Zeus a restituirle la figlia. Il già citato frammento di Carcino il giovane (sopra, p. 56) probabilmente risente della conoscenza del coro euripideo, dato che anch'esso menziona l'" indicibile Kore ", ma per il resto è più vicino alla ' vulgata ': Demeter e Pluton sono nominati, la ricerca si svolge in Sicilia, coinvolge l'Etna. Demeter priva l'umanità del grano; a questo punto, il poeta conclude: " donde tuttora si venerano le dee ". La conclusione sembra brusca, addirittura incomprensibile: ma per comprenderla, basta ricordare i numerosi miti di fondazione di culti che s'imperniano su una carestia (o, intercambiabilmente, su un'epidemia [78]) che, mandata da una divinità adirata per qualche trasgressione umana, viene scongiurata mediante l'istituzione di un culto. Anche da questa versione che è un mito di fondazione del culto (o di un culto particolare?) di Demeter e Kore, è assente qualsiasi accenno a un ritorno di Persephone: per essa, questo ritorno non è affatto necessario, dal momento che Demeter — così si deduce dalle analogie mitologiche — fa cessare la carestia, quando gli uomini istituiscono il suo culto.

Alla luce di questa tradizione che ignorava il ritorno della Kore, la posizione di quella, rappresentata dai testi latini citati, che affermava il suo non-ritorno, appare chiara:

[77] Athena e Artemis sono presenti al ratto anche nel racconto di Diod. 5, 3, 4.

[78] Qualche esempio nel mio volume *Paides e parthenoi*, Roma 1969, v. indice degli argomenti s.v. *calamità*.

quest'ultima si riattacca alla prima, per la quale — sin da Esiodo e probabilmente dal poeta dell'Odissea, — Persephone era rimasta permanentemente negli inferi. In più, essa — con la catabasi infruttuosa di Demeter e il rifiuto di Persephone — narra la vicenda che sanciva come irrevocabile quella situazione.

La fondazione dell'irrevocabilità di questa situazione era, originariamente, anche la funzione del motivo secondo cui Persephone ha assaggiato il cibo degli inferi: si tratta di un motivo di larghissima diffusione [79] che, dovunque compaia, serve a motivare perché, una volta morti, non si può tornare nel mondo dei vivi. La mitologia greca ha ampliato anche questo motivo, con la storia di Askalaphos — un personaggio infero, figlio dell'Acheronte — che avrebbe testimoniato del fatto che Persephone non era rimasta digiuna negli inferi: Ovidio che, nelle *Metamorfosi* (5, 534-550), racconta largamente l'episodio, dice che per punzione Persephone lo trasformò in gufo; ma, secondo la variante rappresentata da Apollodoro (1, 33 W), sarebbe stata Demeter a punirlo nell'Ade, seppellendolo sotto una pesante pietra che — secondo lo stesso autore (2, 124 W) — più tardi Herakles avrebbe rimossa e allora Askalaphos si sarebbe trasformato in gufo. Questa variante presuppone, dunque, la catabasi di Demeter, che, ormai sappiamo, non diede esito positivo.

A questo punto, sembra chiaro che esisteva una versione antica del mito, in cui il ritorno di Persephone non figurava affatto: rapita da Hades, la dea rimase per sempre la sovrana degli inferi. Ci sarebbe da chiederci, se i motivi della catabasi della madre, del rifiuto della figlia, del cibo degli inferi, della denuncia di Askalaphos — che, a prima vista, sembrano costituire un ' più ' rispetto a un mito che poteva fermarsi, come in Esiodo, con il ratto, mito dell'origine della posizione permanente di Persephone, — non siano sorti in opposizione polemica alla versione che, invece, affermava il ritorno della dea, il che significherebbe che fossero più recenti di questa. Va detto subito che teoricamente nulla esclude questa possibilità: i miti vivono nella storia, le varianti possono presupporre le varianti precedenti e posso-

[79] Cfr. p. es. J. G. Frazer, *The Fasti of Ovid*, vol. 3, London 1929, 302 sgg.

no modificarle. Ma bisogna anche dire che, almeno sul piano esclusivamente mitologico, non vi sono neppure indizi che l'appoggino. Anzi, se le varianti che negano esplicitamente il ritorno fossero sorte in polemica con quelle che l'affermano, esse verosimilmente si riattaccherebbero a queste ultime, per divergerne al punto cruciale. Se noi conoscessimo una versione secondo cui Demeter, scesa negli inferi, riprendeva la figlia, si avrebbe motivo di pensare che le versioni secondo cui la sua catabasi, invece, non servì a nulla — o per il rifiuto della figlia o perché questa ormai aveva mangiato il cibo degli inferi — tendessero a contraddire a quella versione (quindi più antica). Ma i miti a noi noti che affermano il ritorno della Kore non sanno nulla della catabasi di Demeter: questa appare solo là dove ha esito negativo. Data la natura della nostra documentazione, non si può *escludere* che esistesse anche una versione della catabasi con esito positivo: ma per affermarlo ci manca ogni testimonianza.

A che servivano i motivi del cibo degli inferi, della catabasi fallita, la denuncia di Askalaphos? Non bastava il ratto stesso per dire che Persephone è negli inferi? La domanda non si pone su un piano logico. La comparazione mostra che il motivo del cibo degli inferi è sempre connesso con un tentativo, o per lo meno con il desiderio, di riportare un morto nella vita; il tentativo, per lo più, si configura nella forma di una catabasi. Quanto alla catabasi, se intrapresa a quel fine, risulta inutile. E' vero che in Grecia si conosce anche il caso di Dionysos che *riesce* a riportare Semele (dea immortale già in Esiodo), ma si conosce anche quello di Orpheus la cui discesa fallisce: Eurydike rimane per sempre negli inferi [80].

[80] Tutt'al più la denuncia di Askalaphos può — forse! — essere considerato come un'aggiunta ulteriore, più recente: tanto è vero che essa figura solo nelle versioni in cui poi Persephone, alla fine, ritorna malgrado tutto. (Ciò non può essere detto del motivo del cibo degli inferi, presente almeno in *un* testo, Lucan. 6, 739 sgg., — con la singolare variante, isolata, che in seguito ai *contagia* contratti per quei cibi — *dapes*! — la madre non ha *voluto* richiamare la figlia dagli inferi!). Ma è ovvio che l'argomento non è decisivo: i testi relativi possono essere andati perduti. Il motivo di Askalaphos, anche se documentato solo da epoca recente, *può* essere sorto anche per una immediata proliferazione del motivo del cibo degli inferi.

Una volta eruiti gli elementi fondamentali di un mito assai differente da quello presentato dall'inno omerico — Persephone rapita da Hades rimane definitivamente negli inferi, malgrado la catabasi di Demeter, perché ormai ha assaggiato il cibo dei morti — possiamo fare un passo avanti.

Partiamo dal lungo episodio di Demophoon nell'inno, chiedendoci, precisamente, a che cosa esso serve. Pervenuta ad Eleusi, dopo la rivelazione da parte di Helios di quanto era accaduto a sua figlia, Demeter, in sembianze umane, è chiamata ad allevare l'unico figlio maschio, nato tardi e ormai non sperato, della coppia regale della città. Senza alcun motivo apparente, la dea non si limita ad allevarlo, bensì opera per conferirgli l'immortalità... Viene interrotta nelle sue pratiche: perciò il bambino non sarà più immortale. Demeter si rivela, predice che Demophoon sarà venerato in un culto ad Eleusi e ordina che le venga costruito un tempio, promettendo che essa stessa mostrerà i riti (*orgia*) che vi dovranno essere celebrati. Dopo di che, improvvisamente, torna ad affliggersi per il rapimento della figlia, e produce una carestia. Quanto ai riti promessi, essa poi li insegnerà so lo dopo il ritorno di Persephone. Doppia interruzione, dunque: senza l'episodio di Demophoon, il racconto passerebbe, con coerenza, dal ratto alla ricerca, da questa all' informazione di Helios, da questa alla carestia per estorcere da Zeus la restituzione della figlia; d'altra parte, se Demeter ha qualche motivo di instaurare il proprio culto in conseguenza all'episodio della mancata immortalazione di Demophoon, non si vede perché si limiti a ordinare la costruzione del tempio e a promettere — ma solo a promettere — di insegnare i riti e perché tra la promessa e la sua realizzazione deve intercorrere la serie di vicende che porta al ritorno della figlia.

L'episodio di Demophoon figura anche nel papiro berlinese (sopra, p. 53) — con molte citazioni testuali dell'inno omerico, ma non senza differenze da questo (nomi della regina e delle figlie; Demeter finisce per bruciare il bambino) — tuttavia il susseguirsi delle vicende vi appare meno problematico: intanto, Demeter arriva nella città *nel corso* della sua ricerca e durante l'episodio di Demophoon ancora *non sa* (cfr. v. 103 sg.) chi abbia rapito sua figlia. Inoltre, nel rivelarsi, non parla né del tempio né dei riti. Quale che fosse il seguito del racconto (il testo da v. 105 in poi è

irricostruibilmente frammentario e forse anche incompleto), le due interruzioni che turbano la coerenza narrativa dell'inno omerico, non vi figurano. Ma anche in questa versione resta oscuro il senso dell'episodio di Demophoon.

Nel testo di Apollodoro (v. sopra n. 66) — in cui Demophoon finisce ugualmente bruciato — l'episodio non appare meno gratuito. Ma c'è una differenza: subito dopo la sua conclusione, la dea si rivela e dona il grano al figlio maggiore della coppia regale, Triptolemos, che dovrà diffonderlo viaggiando per tutta l'ecumene su un carro tirato da serpenti alati (1, 32). Il mitografo non mette in rapporto esplicito i due fatti: a un qualche rapporto fa pensare solo la stretta successione in cui si verificano. Comunque *se* esso é da ritenersi implicitamente pressupposto, poggia su un raddoppiamento dei figli di Metaneira: nell'inno ricordiamo Demophoon e l'unico figlio maschio (e Triptolemos è semplicemente uno dei nobili di Eleusi) [81]. Apollodoro tace, ad ogni modo, dei misteri.

La versione più lineare è quella presentata da Ovidio nei *Fasti*, che è stata riassunta più sopra (p. 50 sg.): qui il bambino è unico e si chiama Triptolemos; dopo il fallito tentativo di dargli l'immortalità, la dea promette che, ad ogni modo, egli sarà il primo a coltivare la terra.

Non si sa da quale fonte Ovidio abbia tratto la propria versione (o quali fonti vi abbia combinate), ma si tratta di una versione *mitologicamente valida*, in quanto narra l'origine della condizione umana qual'era concepita dai Greci: l'uomo è il mortale, per eccellenza ed è il 'mangiatore di pane' (*brotos e alphestes* in contrapposizione agli dèi che sono immortali e si nutrono, anziché di pane, di *ambrosia*, cioè del cibo dell'immortalità). Ma neanche Ovidio parla della fondazione dei misteri.

Se, dunque, nella versione data dall'inno omerico il dono di Demeter consiste nei misteri, in altre versioni esso è la cerealicoltura. L'inno non parla del primo grano, le altre versioni non parlano dei misteri. Isocrate (*paneg.* 28) non ci *racconta* (ma sfiora per allusione) un mito, quando dice che Demeter, giunta in Attica, "ben disposta verso i nostri

[81] Ma Triptolemos come diffusore del grano figura già, com'è noto, su vasi a figure nere della seconda metà del 6° secolo a. C.

antenati per le loro buone azioni "[82] diede i *due doni* più grandi:" il grano che ci ha permesso di non vivere più come le bestie, e i misteri (*telete*), i partecipanti ai quali sia per la fine della vita sia per l'intera esistenza possiedono più dolci speranze ".

Come dobbiamo intendere la situazione? Vi era un mito del doppio dono che poi si è scisso nelle due versioni, ciascuna imperniata su uno solo dei due, o vi erano due vesioni distinte — una per la quale il dono era quello dei misteri e l'altro per la quale era il primo grano — che poi una più recente versione (quella presupposta da Isocrate) ha unificate? A questo tipo di domande, in campo mitologico, è quasi sempre difficile rispondere: non solo nel caso delle mitologie ' primitive ' la cui documentazione manca, per lo più, di dimensioni diacroniche, ma anche nella mitologia greca, in cui la diacronia della documentazione non corrisponde necessariamente a quella della formazione dei miti. Nel caso particolare, però, una semplice considerazione suggerisce una risposta sufficientemente sicura: mentre i temi mitici del ratto di Persephone, della *zetesis* di Demeter, della *xenia*, dell'informazione e del dono divino sono panellenici, i misteri eleusini sono un fatto d'origine locale. Tra il dono del grano e il dono dei misteri non vi è connessione né logica né narrativa (infatti, essi non figurano insieme in alcun *racconto* che ci sia rimasto!) [83]. Appare perciò altamente probabile che essi siano stati uniti o addirittura nel contesto, peraltro non narrativo, del passo di Isocrate o, eventualmente, in un racconto su cui Isocrate si fondava e che è

[82] Secondo Isocrate di queste ' buone azioni ' (*euergesiai*) potevano sentire qualcosa solo gli iniziati. Nei miti correnti, ad ogni modo, noi conosciamo due tipi di buone azioni umane nei confronti della dea: l'ospitalità e l'informazione. Non è qui il luogo di chiederci se si debba supporre una forma esoterica del mito, differente da quelle che conosciamo (e allora non suscettibile di ricostruzione) o se per caso proprio l'informazione avuta da Eubuleus e Triptolemos facesse parte della versione esoterica che solo più tardi si è divulgata.

[83] Di questa indipendenza dei due motivi fornisce una specie di prova, che quando lo sforzo di includere anche i miti (concepiti, come dovunque, ' storie vere ') in uno schema cronografico, porta a legare anche le vicende di Demeter a date precise, il dono del grano e la fondazione dei misteri appaiono nettamente separati. Nel Marmor Parium, Demeter, arrivata in Atene " nel 1409-8 a. C. " (convertendo la precisa datazione in termini cronologici nostri!), ' inventa '

andato perduto, ma che presupponeva la conoscenza delle *due* versioni.

Ora, si è visto che — in alcune varianti del mito (soprattutto in Ovidio, ma, meno esplicitamente anche in Apollodoro) — il dono della cerealicoltura viene fatto dalla dea al momento in cui il suo tentativo di rendere immortale il bambino dei suoi ospiti risulta definitivamente compromesso. Triptolemos morirà, — dice, in sostanza, la dea nella versione di Ovidio, — ma sarà il primo a seminare e a mietere. Qual è il nesso tra il tentativo fallito e il dono del grano? Si è detto, più sopra, che essi, insieme, stabiliscono la condizione umana: mortalità, da un lato, 'cultura' (per i Greci: cerealicoltura) dall'altro. Ma ciò non esaurisce ancora il senso dell'episodio, in quanto non rende conto della successione conseguenziale tra i due momenti: *prima*, il bambino risulta condannato alla mortalità; *dopo* (e si direbbe: *perciò*), la dea concede i cereali — quasi lo fossero per *compensare* la constatata mortalità umana.

Riesaminiamo il significato del fallito tentativo di immortalazione. Non dobbiamo porci su un piano razionalistico, dicendo, per esempio, che non vi era alcun bisogno di quel tentativo per stabilire la mortalità umana; che l'operazione, in tutti i modi, riguardava quel particolare bambino che rimaneva mortale come sarebbe stato mortale anche senza quell'episodio: nessun dato, infatti, insinua minimamente che quel bambino fosse stato il primo ad essere mortale; né dobbiamo insistere sul fatto che il fallimeno fu conseguenza di un incidente casuale (se Metaneira non si fosse accorta delle pratiche della dea, queste potevano andare a buon fine), e quindi la mortalità umana non risulta fatale da quel caso. Una vicenda mitica non è un fatto di cronaca circoscritto ad ambienti e personaggi particolari. La dea tenta di rendere immortale il bambino umano, ma la madre interrompe la sua azione per ragioni umane, cioè stolte (*Neides anthropoi*! — O, stolti uomini! — esclama la dea nell'inno omerico): il figlio di stolti genitori umani non può

il grano e lo mostra a Triptolemos, figlio di Keleos e di Neaira (*sic*!): nell'anno successivo Triptolemos semina il grano nel campo di Raros. Solo "dieci anni dopo" Orpheus compone un poema sull'*harpage*, sulla *zetesis* e sulla diffusione del grano e, nell'anno successivo, Eumolpos 'mostra' i misteri in Eleusi.

dunque diventare immortale, nemmeno se una dea ne prende cura...

Anche se, però, riconosciamo il messaggio implicito nell'episodio, resta problematica la sua funzione nell'insieme del racconto. Non è la logica razionalistica che sembri mancare: è la logica narrativa. Chi o quale motivo spinge la dea a tentare di conferire l'immortalità al bambino? L'intento di ricambiare l'ospitalità, a Sicione, induce Demeter a mantenere in vita — in una normale vita umana, — l'ultimo figlio di quella coppia regale che prima di allora perdeva i propri bambini, l'uno dopo l'altro. Grati dell'ospitalità ricevuta, gli dei possono ricompensare i propri ospiti con i doni più vari: ma non hanno l'abitudine di trasformare, per farlo, la loro natura umana in natura divina.

E' noto che l'episodio di Demophoon ha dei paralleli nella mitologia greca: il tentato conferimento di immortalità, da parte di Medeia e da parte di Thetis, ai propri figli [84]. In nessuno dei due casi si tratta di un gesto per ricambiare l'ospitalità: in entrambi risulta che i figli di un mortale non possono diventare immortali; in entrambi si verifica un intervento umano (ma da parte del padre) simile a quello registrato dall'inno omerico a Demeter. Il caso di Medeia è documentato sin da epoca molto antica (Eumelo); quello di Thetis — sebbene nella forma dell'intenzione di accertare se i figli (di una dea, ricordiamo, da un mortale!) siano mortali o immortali [85] — sin da Esiodo (fr. 300 H.-W.). Il tema, dunque, è antichissimo e noi, fedeli al principio metodologico che attribuisce più importanza ai temi che ai singoli miti in cui essi si realizzano non ci chiediamo a quale dei miti appartenga 'originariamente'. Tuttavia, notiamo che nel caso di Demophoon esso appare nel mito in modo del tutto immotivato, mentre nel caso di Achilleus — perché nel mito di Thetis si tratta di lui: gli altri

[84] Cfr. *I figli di Medeia* in SMSR 30, 1959, 212 sgg., in part. 236 sgg.

[85] Questa forma non altera il significato fondamentale: Thetis fa bollire i figli per vedere se sono mortali, e il risultato non può essere che l'evidenza della loro mortalità. Non è detto, del resto, che questa forma del mito — casualmente rimastaci in un frammento di Esiodo, senza il seguito del racconto — sia la più antica: in altre versioni, documentate da epoca più recente, l'operazione di Thetis appare nella forma di un tentativo di rendere immortali i figli.

figli (che, nelle diverse varianti, periscono nel corso dell'operazione della madre) sono figure di contorno — esso è perfettamente coerente con gli altri temi essenziali di un grande mito [86].

Il messaggio del tema mitico — l'inevitabile mortalità umana — era chiaro: se il mito di Demeter si è servito di quel tema, vuol dire che esso aveva bisogno di trasmettere quel messaggio. Ma perché ne aveva bisogno? Per cercare di capirlo, dobbiamo, ad ogni modo, tenere presenti le *due* differenti conseguenze cui l'episodio porta nelle varie versioni del mito: il dono della cerealicoltura o — alternativamente! — il dono dei misteri. Poiché più sopra — in base al carattere panellenico della prima e del carattere originariamente locale della seconda — ci è apparso probabile che la prima fosse più antica, cominceremo per riflettere su questa.

Può tornare utile premettere una considerazione. In molte mitologie la mortalità umana è fondata da una *prima morte*: la morte fa ingresso nell'esistenza in seguito a una qualsiasi vicenda, e da allora in poi tutti moriranno... Questo tipo di miti è completamente assente dalla mitologia greca. Se noi ci chiedessimo, quando è entrata la morte nel mondo secondo la mitologia greca, questa — in quella sua sistemazione che in buona parte è presupposta già dai poemi omerici e che ci è presentata dalla Teogonia esiodea, — non ci permetterebbe alcuna risposta. Tuttavia, anche in questo 'sistema' mitologico, la morte di Persephone — nella forma di un rapimento da parte del dio degli inferi — appare come una morte significativa, inconfondibile con qualsiasi altro caso di morte mitica. Ora, con questa morte significativa è connessa, in qualche modo, la comparsa del grano nel mondo umano. Se si prescinde da ogni qualsiasi affabulazione, cioè dai miti concreti, restano: il punto di partenza — una morte significativa (come la 'prima' mor-

[86] Thetis — a suo malgrado — viene data in sposa a un mortale, Peleus, perché dalle sue nozze con Zeus sarebbe nato un figlio più potente del padre (Aeschyl. *Prom.* 755 sgg.; 907 sgg.; Pind. *Isthm.* 8, 27 sgg.). Così, invece, nasce il massimo eroe greco (più potente, certo, del padre — ma di un padre mortale!) la cui mortalità (in pronunciata e tragica opposizione con la sua eccezionale bellezza e bravura) ha un rilievo essenziale già nell'Iliade.

te di altre mitologie) [87] — e il punto d'arrivo, la comparsa dell'alimento vegetale fondamentale. Si riconosce immediatamente il tema mitico comune a numerose civiltà di popoli primitivi coltivatori, quello che riassume in sé il destino dei c.d. 'dema'. Ci troviamo, dunque, di fronte a uno dei non pochi [88] casi in cui il tema mitologico primitivo del personaggio che con la propria morte dà nascita alle piante alimentari, si rivela alle radici di una formazione politeistica e ne spiega l'anomalia (divinità che muore, ma malgrado ciò è immortale ed ha culto). Cerealicoltura e politeismo portano dovunque a un radicale rimodellamento di quel tema primitivo (e, in rapporto alle civiltà superiori, preistorico). In Grecia non troveremo, certo, — come in Melanesia — il personaggio mitico che muore e dal cui corpo spuntano i vegetali commestibili: troviamo la dea-fanciulla Persephone che viene rapita dal dio dei morti e sua madre, la dea Demeter, che dà agli uomini il primo grano... Una distribuzione delle parti a due personaggi la cui costante associazione — anche al di fuori di Eleusi, dove la loro 'unione duale' si esprime anche sul piano linguistico (τὼ θεώ: le 'due dee') — riflette ancora l'originaria unità di chi muore e rivive nel vegetale alimentare.

La prospettiva qui accennata permette di stabilire qual era il tipo più antico del mito greco e non più preistorico di Demeter e Persephone. Esso era vivo anche ad Eleusi, dove, come si è visto, veniva localizzato anche il ratto stesso, dove Demeter — alla ricerca della figlia scomparsa — fu ospitata da una coppia di *gegeneis* primitivi viventi in condizioni preagrarie, dove ebbe l'informazione sul ratto dai

[87] Si potrebbe anche formulare l'ipotesi — certo, non necessaria — che, in una sua forma più antica, il ratto di Persephone fosse stata la 'prima morte', l'ingresso della mortalità nel mondo. A ciò non si opporrebbe il fatto che Persephone, come *dea*, pare poco adatta a fondare la mortalità *umana*: i personaggi mitici non sono mai 'umani' nel senso proprio del termine e, d'altra parte, Persephone, per il solo fatto che *muore*, si scosta dal concetto greco della divinità, strettamente legato all'immortalità.

[88] Per alcuni di questi casi cfr. il mio studio su Quirinus in SMSR 31, 1960, 63-119, in partic. 92 sgg. Fu, del resto, proprio la figura di Persephone quella in cui Ad. E. Jensen, *Das rel. Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948 — anche sulla base di un articolo di K. Kerényi in Paideuma 1, 1940, 362 sgg. — individuava il 'dema' greco.

figli di questa coppia, dove (forse dopo aver tentato inutilmente la catabasi per riportare la figlia che aveva già mangiato del cibo dei morti), diede, in compenso dell'ospitalità e dell'informazione, il primo grano che venne seminato sul campo di Raros (v. sopra, nella versione del Marmor Parium: n. 83) — su quel campo in cui ancora in tempi storici aveva luogo una delle tre 'arature sacre' dell'Attica (Plut. *coniug. praec.* 144 a sg.).

Tutto questo mito è, di per sé, perfettamente indipendente dai misteri eleusini.

Il mito di fondazione dei misteri eleusini lo troviamo nell'inno omerico a Demeter. Questo mito contiene diversi elementi comuni anche alle altre versioni del mito di Demeter e Persephone, ma su diversi punti diverge da esse. Noi qui non ci chiediamo se, o fino a che punto, esso sia la creazione di un singolo poeta o rifletta una tradizione sorta intorno al culto locale prima della sua elaborazione poetica: nelle condizioni della Grecia arcaica nulla toglierebbe al valore mitologico di un racconto, se questo risultasse creato interamente da un poeta, dato che i poeti erano i più autorevoli 'narratori di miti', anche se — proprio come tali — si appoggiavano sulla conoscenza delle tradizioni anteriori.

La versione del mito data dall'inno omerico, si è già detto, è piena di incongruenze narrative, pur essendo composto, in gran parte con gli elementi noti dalle altre versioni. Essa parte dal ratto (avvenuto per volontà di Zeus), narra la ricerca di Demeter; vi figura anche il motivo dell'"informazione', data, però, da un dio (Helios) che non ha bisogno di esser premiato. Saputo la verità, è logico che la dea sospenda la ricerca: ma non si capisce bene a che scopo continui a vagare ed arrivi, infine, ad Eleusi. A questo punto s'inserisce il motivo della *xenia*, ma in una forma piuttosto particolare: anziché ospitata, Demeter, in sembianze umane, viene assunta in servizio presso la coppia regale della città. Il motivo della sua consolazione — il riso provocato dagli scherzi di una serva che non figura più nel seguito del racconto — porta all'unica conseguenza che la dea accetta di rompere il digiuno. Incaricata di allevare un bambino, di propria iniziativa e senza alcun apparente motivo, la dea tenta di conferirgli l'immortalità;

ma, disturbata, non ci riesce. Allora si rivela, predice il singolare culto eroico di Demophoon e ordina che le venga costruito un tempio, promettendo di mostrare i riti del suo culto. Il tempio viene costruito, ma la dea non sembra più pensare ai riti: improvvisamente pensa di nuovo solo al ratto della figlia. Fa cessare la fertilità della terra. Con la carestia (che in altri miti serve a punire una trasgressione umana e a provocare la fondazione di un culto, mentre qui colpisce gli ospiti innocenti che hanno già fatto costruire il tempio), la dea costringe Zeus a farle restituire la figlia. Questa ha già mangiato del cibo degli inferi e perciò non potrebbe tornare: qui, però, soltanto non può tornare una volta per sempre, bensì solo periodicamente, per due terzi di ogni anno — motivo completamente privo di analogie in Grecia [89]. Pacificata, Demeter restituisce la fertilità alla terra e insegna i riti dei misteri. Oltre alle incongruenze del racconto, troviamo in esso anche elementi che sembrano del tutto gratuiti: la menzione del campo di Raros (v. 450 sgg.), in un tempo fertile, ora arido, ma che tornerà a portare ricche messi; la menzione di Athena e Artemis tra le compagne di Persephone (v. 424), priva di qualsiasi conseguenza.

E' probabile — come generalmente si pensa — che alcuni dettagli del racconto servano solo a fornire *aitia* ai vari riti dei misteri (come p. es. la bevuta del *kykeon*, dopo un digiuno); ma ciò non spiega tutte le incoerenze segnalate. In complesso, alla luce di queste, si può avere l'impressione che la versione data dall'inno omerico fosse un artificioso e, per giunta, malaccorto raffazzonamento di tradizioni più antiche.

Sarebbe un giudizio superficiale. Per capire il mito narrato dal poeta, dobbiamo partire dalla sua ragion d'essere, dal suo 'messaggio'. L'inno — come risulta evidente dai 'macarismi' della sua conclusione — mira ad esaltare i misteri eleusini: narrandone le origini, ne indica il senso. Il poeta — o la versione mitica sorta prima di lui, come mito di fondazione dei misteri, che egli modella in forma poetica — si fonda sulla precisa conoscenza delle altre versioni; tiene a richiamare queste, con allusioni, per contrap-

[89] A prescindere, naturalmente, dai miti più recenti, come quello di Adonis, che lo ricalcano.

porre loro la *propria* ' verità ', il proprio messaggio. Questo messaggio — ricordiamolo — include la proclamazione della diversa sorte, dopo la morte, dei non-iniziati che si dissolveranno nelle tenebre oscure, da quella degli iniziati (" beati ", perché " hanno visto "). Ma se la sorte degli iniziati non è un dissolversi nelle tenebre dell'Ade, è chiaro che il mito di fondazione dei misteri non può accettare che Persephone regni eternamente negli inferi.

Si è detto che il ritorno periodico della dea è privo di parallelo nella mitologia greca. Esso è, dunque, una creazione o del poeta omerico, o del mito di fondazione sorto nell'ambiente dei misteri prima di lui. Una creazione così nuova e — apparentemente — arbitraria, può essere attribuita a un poeta greco arcaico? può prodursi spontaneamente, sulla bocca di coloro che, coinvolti nei misteri, ne raccontavano le origini? L'innovazione è straordinaria, ma non è arbitraria. Essa si riattacca esattamente alle stesse radici da cui traggono alimento le altre versioni del mito. In una fase prepoliteistica, un personaggio mitico (non importa se si chiamasse Persephone) moriva affinché nascessero gli alimenti vegetali fondamentali (non importa se fossero già i cereali [90]. *Una* riplasmazione politeistica di questo preistorico mito di ' dema ' faceva di Persephone l'immortale regina dei morti (come in Egitto Osiride morto diventava re dell'aldilà) e affidava a Demeter il compito di dare il primo grano. La versione offertaci dall'inno omerico sceglie un'*altra* via: Persephone *è* il grano che deve andare sotto terra, per un terzo dell'anno, per ricomparire dopo in ogni primavera.

Perché i misteri eleusini avevano bisogno di *questa* forma del mito? Anche all'iniziazione nei misteri eleusini — come alle iniziazioni ' tribali ' [91] primitive — si associava un'esperienza di morte. Nelle iniziazioni tribali doveva morire il bambino — l'essere ' naturale ', non inserito nella comunità — perché potesse nascere l'uomo ' culturale ', model-

[90] Si ricordi che p. es. a Pheneos il dono di Demeter consisteva in ortaggi: sopra, p. 57.

[91] Per il termine, da prendersi in senso puramente convenzionale, v. il mio *Paides e parthenoi*, Roma 1969, p. 18 e relativa nota 12 a p. 54; per i nessi genetici tra iniziazioni misteriche eleusine e iniziazioni tribali, *ibid.* 458 sgg. Per l'esperienza di morte nelle iniziazioni eleusine: Plut. *mor.* fr. 178 Sandb. (ed. Loeb, vol. 15); cfr. il commento a p. 306 sg.

lato secondo le norme della società. Ma nei misteri eleusini? Arriviamo alla risposta da un altro lato. A livello primitivo, la morte prototipica del ' dema ' instaurava la condizione umana: la mortalità e la coltivazione della terra, fondamento della cultura. Nei misteri eleusini la prospettiva cambia. La morte di Persephone resta prototipica: ma è la morte necessaria — quella del seme! — affinché ci sia vita. Questa necessità dà *senso* alla morte. Forse per questo Pindaro dirà dell'iniziato (proclamato per questo ' beato ' anche da lui) che " conosce la *fine* della vita e il suo principio dato da Zeus ", nominando prima la fine (e richiamando quello Zeus che ha voluto la morte di Persephone!).

Ma torniamo al mito narrato nell'inno omerico. Alla dea viene affidata la cura del bambino Demophoon (come nella versione locale di Sicione l'ultimo figlio sopravvissuto della coppia regale). La sorte di Persephone — che ritornerà periodicamente — in questa versione non può più statuire la mortalità umana: se si vuole riaffermarla, bisogna ricorrere a un altro tema mitologico, quello che figurava già nelle tradizioni su Achilleus, sui figli di Medeia e chi sa se non anche in altre. Nemmeno una dea come Demeter può conferire l'immortalità a chi è nato dalla ' stolta gente umana '. Demeter si rivela, ordina la costruzione del suo tempio: i mortali non hanno che da venerare gli immortali. Si arriva, così, a un momento critico: Demeter si ritira nel tempio e manda la carestia. Ora, Persephone è morta, sta negli inferi; Demeter si rifiuta di tornare tra gli dèi; l'uomo è apparso irrimediabilmente mortale; il seme rimane nascosto sotto la terra: il mondo sembra giunto in un vicolo cieco, uomini e dèi sono minacciati nella loro esistenza stessa. Ma è proprio portando la situazione a questo punto critico che Demeter riesce a sbloccarla: Zeus finisce per dover concedere che Persephone ritorni e perciò Demeter permette che, parallelamente, dal seme sotterrato spuntino di nuovo le spighe. Il dono del primo grano, — in origine legato alla morte di Persephone, che stabiliva la condizione dell'uomo, *brotos* e *alphestes*, — non avrebbe qui alcun senso: il dono della dea è che il grano *ritornerà periodicamente* (come Persephone) e sono i misteri, i partecipi ai quali " hanno visto " e perciò non si dissolvono nell'oscurità di una morte senza senso. La versione presentata dall'inno rievoca, anche a questo punto, i momenti essen-

ziali delle altre versioni: ma la catabasi non è compiuta da Demeter stessa e non fallisce; è il messaggero degli dèi, mandato da Zeus, che riporta Persephone; questa ha mangiato, sì, del cibo degli inferi: ma ciò non le impedisce di tornare, le impedisce solo di tornare definitivamente, senza subire la morte periodica indispensabile per la nascita del grano; il campo di Raros, dove secondo versioni che ora possiamo senz'altro ritenere più antiche, ebbe luogo la prima semina, ora esemplifica la nuova concezione: dalla precedente fertilità si arriva alla nuova fertilità solo attraverso un momento della sterilità, quando il grano è, come la dea, sotto terra.

Un mito del ratto di Persephone può essere esistito in Grecia da tempi preletterari; come tutti i miti, esso viveva in varianti; come tutti i miti, era costruito di temi e motivi ricorrenti nella mitologia di cui faceva parte, spesso neppure esclusivi di questa mitologia. Come tutti i miti *greci*, esso s'integrava variamente nelle tradizioni locali delle varie regioni o, più tardi, delle varie *poleis*, e facilmente si associava a una varietà di culti cui poteva fornire un *aition*. Esso era presente anche in Attica e, più precisamente, anche ad Eleusi, *prima* che nascesse quel singolare culto che è noto sotto il nome di ' misteri eleusini '. Quando si è formato questo culto? Non lo sappiamo con certezza: voler dedurre la sua esistenza per l'epoca micenea dal fatto che sotto il Telesterion sono stati ritrovati resti di una costruzione di quell'epoca, è puro arbitrio, e altrettanto vale per il periodo ' geometrico ' cui risalgono resti di muri di terrazzamento. Essi non provano neppure l'esistenza di un culto qualsiasi: e se la provassero, ancora non si avrebbe alcun motivo di pensare che si trattasse di un culto dello stesso tipo dei misteri. Il primo documento assolutamente sicuro è proprio l'inno omerico a Demeter, databile — in base a criteri letterari e linguistici [92] — all'incirca

[92] Cfr. Richardson, *op. cit.* in n. 71, p. 5 cfr. 30 sgg. Altri criteri di datazione non ci sono: meno che mai lo è la presunta incorporazione di Eleusi nello stato di Atene — non documentata, se non per tempi mitici! — cui l'inno sarebbe anteriore (perché non menziona Atene! Ma la vicenda si svolge in tempi mitici e, in più, la tendenza pronunciatamente universalistica dell'inno — " beato chi tra gli uomini viventi sulla terra... " — difficilmente permetterebbe un riferimento allo stato ateniese).

verso il 600 a. C. Ma esso costituisce un *terminus ante quem* e perciò gli indizi (non sicuri) dell'esistenza e importanza del culto nell'epoca soloniana non sono fuori della probabilità.

L'inno non documenta solo l'esistenza dei misteri: documenta anche la loro pretesa d'universalità. I misteri eleusini — anche se Atene terrà ben saldamente in mano la loro amministrazione — promettevano salvezza a chiunque vi si facesse iniziare, non ai soli cittadini ateniesi. Essi s'iscrivono nella fase iniziale di quella crisi che — nella vertiginosa rapidità dello svolgimento storico della cultura greca, in cui le fasi si accavallano, anziché susseguirsi — coinvolge le tradizioni appena cristallizzate e le *poleis* appena nate. I misteri si staccano dalla morfologia dei culti pubblici, pur conservandone alcune forme fondamentali (tempio, culto di divinità, festa annuale, sacerdozi, ecc.). La loro novità coinvolge anche i miti delle divinità panelleniche che pur continuano ad essere venerate nel culto pubblico. Da una radicale riorganizzazione di antichissimi elementi dei miti di Demeter e Persephone nasce il mito di fondazione dei misteri, quale ci è pervenuto nell'inno omerico a Demeter.

Conclusione

Non sembra necessario spendere molte parole su ciò che accomuna i risultati dei due studi qui presentati. In entrambi si è cercato di mostrare come si costituisce un nuovo mito: in entrambi è apparso che ciò avviene prevalentemente mediante un re-impiego di temi mitici preesistenti: basta qualche singolo elemento nuovo — i manitu, per prevenire la vendetta di Mänäbus, vogliono consolarlo della morte del fratello (e consolare l'umanità della mortalità umana), Persephone ritorna periodicamente, come il grano — e nel segno di questa novità gli altri temi tradizionali trovano una nuova funzione.

I due casi esaminati sono legati a istituzioni. I miti di fondazione di queste sono miti non meno autentici di tutti gli altri: qualificarli come ' etiologici ' nel senso deteriore del termine (cioè come pseudo-miti arbitrariamente fabbricati), sarebbe segno di un ingiustificabile preconcetto; per ' stile ', forma, personaggi, tipo di vicende, genere e modo

del concatenarsi di episodi, essi non si distinguono minimamente da altri miti. Ma le istituzioni cui si legano, li àncorano nella storia. Essi non possono essere anteriori alle istituzioni che fondano: e almeno delle istituzioni — anche là dove, come nei nostri due casi, non siano databili con precisione, — nessuno pretende che esistano *ab aeterno*, fuori della storia. Ciò che si afferma, invece, o si presuppone, assai spesso dei miti: incarnazioni di 'archetipi', proiezioni dell''inconscio collettivo', giochi dei meccanismi atemporali della 'mente umana', i miti, ancora per molti studiosi, sono in qualche modo fuori della storia. I due miti qui studiati sono apparsi, fuori d'ogni possibilità di dubbio, come prodotti storici.

Si può generalizzare? O il risultato di questi studi vale solo per una singolare 'categoria' di miti di fondazione d'istituzioni cultuali e non, per esempio, per i miti di fondazione di altri prodotti storici? Non vi è alcuna ragione plausibile di fare una siffatta distinzione: i miti di fondazione dell'agricoltura, per esempio, o delle iniziazioni, o di determinati strumenti rituali o di una particolare organizzazione sociale, ecc., sono sorti ugualmente *dopo* la comparsa di questi fenomeni economici, sociali o religiosi che ugualmente non estistono dovunque *ab aeterno*: solo che essi, per lo più (ma non sempre) sono ancora meno facilmente databili delle istituzioni i cui miti sono stati qui studiati. Ciò che importa, però, non è la 'datazione' di singoli miti, ma l'accettazione del principio che essi sono prodotti storici.

L'accettazione di questo principio obbliga a introdurre nell'analisi mitologica il criterio diacronico. La mitologia è, dovunque, storicamente stratificata. Non è, certo, facile (e anzi, c'è da chiedersi se sia possibile) ricostruire la storia di una mitologia, nemmeno in grandi linee. Ma i singoli casi in cui si può individuare la successione storica tra diverse forme di un mito, possono offrire preziosi punti d'appoggio per l'analisi di altri casi e, almeno teoricamente, non è escluso che, guadagnando via via sempre più numerosi punti d'appoggio, si pervenga, alla fine, a un quadro generale abbastanza articolato.

Un altro risultato comune ai due studi sta nel fatto che la storia dei miti può essere chiarita anche con un metodo esclusivamente *mitologico*. In che cosa consiste questo me-

todo? Sarebbe prematuro volerlo codificare sin d'ora, appena dopo il primo tentativo di costituirlo: ricordiamo, semplicemente, i procedimenti impiegati nelle pagine che precedono. Ci siamo limitati a confrontare miti (o varianti di miti) in cui ricorrono sequenze analoghe; abbiamo osservato, caso per caso, le differenze che li distinguono, chiedendoci delle loro ragioni d'essere. Nel caso di evidenti incoerenze narrative, si è cercato di capire da che cosa dipendano: dalla fusione (e a qual fine?) di più racconti preesistenti o dalla subordinazione di temi mitici correnti a un nuovo messaggio...

Il metodo è risultato applicabile ugualmente alle mitologie 'orali' — raccolte da etnografi grosso modo contemporanei — e a quelle 'scritte' lungo molti secoli (purché il materiale scritto sia abbastanza ricco di varianti): a condizione di non confondere la diacronia dei miti con quella della documentazione.

DARIO SABBATUCCI

Per una lettura delle *Fenicie* correlata al momento culturale ateniese

1.

Una famosa lettura del mito di Edipo è quella proposta da Lévi-Strauss nel 1955, sul n. 68 del *Journal of American Folklore*, come esempio di analisi strutturale. La vicenda edipica è interpretata come formulazione del problema genetico a vari livelli e variamente articolato: l'uomo è "autoctono" o è "generato"? nasce da uno o da due "genitori"? il medesimo nasce dal medesimo o dall'altro? La formulazione del problema genetico risulta da una correlazione strutturale per cui la sopravvalutazione della parentela sta alla sottovalutazione, come il tentativo di sfuggire all'autoctonia sta all'impossibilità di riuscirci. Sotto il segno della sopravvalutazione della parentela Lévi-Strauss comprende: Cadmo che ricerca la sorella Europa, Edipo che sposa la madre Giocasta, e Antigone che seppellisce Polinice, violando il decreto di Creonte. Sotto il segno della sottovalutazione: gli Sparti che si uccidono tra loro, Edipo che uccide il padre Laio, e Eteocle e Polinice che si uccidono a vicenda. I tentativi di sfuggire all'autoctonia sono: l'uccisione di un drago (ctonio) da parte di Cadmo, e l'uccisione della Sfinge (pure ctonia) da parte di Edipo. I segni del fallimento sono le deformità di Labdaco (zoppo), di Laio (sbilenco)

e di Edipo (piede-gonfio), che denoterebbero un tipo di essere " uscito dalla terra ".

Il mito di Edipo viene coscientemente sottratto da Lévi-Strauss alla realtà storica greca, e diviene di fatto " universale ", come del resto è probabilmente universale ciò che abbiamo chiamato il " problema genetico ". Pertanto non mette conto di notare come, per rilevare la persistenza dell'autoctonia in Labdaco, Laio ed Edipo, Lévi-Strauss abbia fatto ricorso al confronto con certi mitici progenitori *pueblo* emersi dalla terra e incapaci di camminare correttamente; mentre, per attribuire un carattere ctonio alla Sfinge, ha fatto ricorso ad una sua qualificazione in tal senso avanzata dalla grecista M. Delcourt. Ciò che invece va notato è che, a parte questi due ricorsi alla comparazione etnologica e alla congettura filologica, il mito di Edipo diventa capace di significare qualcosa soltanto se riguardato alla luce dell'intero ciclo tebano, a cominciare dalla fondazione della stessa Tebe da parte di Cadmo. Donde si fa possibile la domanda: *tutto* il ciclo tebano risponde al " problema genetico " individuato nella vicenda edipica? E poi: perché proprio Tebe è stata scelta dalla grecità in questa funzione?

Sono domande che non poniamo a Lévi-Strauss per infirmare la sua interpretazione che, come abbiamo detto, è coscientemente sottratta alla realtà storica greca. Ma le poniamo a noi stessi, proprio a partire dalla sua acquisizione " universale " che, dunque, accettiamo come tale, per procedere a nostra volta su un diverso livello di ricerca, quello appunto dei fatti culturali greci.

2.

Cominciamo con la seconda questione: perché la grecità ha scelto Tebe per localizzare un ciclo mitico concernente il " problema genetico "?

La domanda può apparire ingenua sia per l'immagine di una grecità che " sceglie " e sia perché ad essa si può sbrigativamente rispondere che l'eventuale " scelta " è in realtà una " imposizione ", ovvero dipende dalla capacità del ciclo tebano di esprimere meglio di altri cicli l'angoscioso " problema genetico " e, quindi, di imporlo alla cultura ellenica nella propria forma mitica. Ma meno ingenua appa-

re se si considera il fatto che il ciclo tebano è stato realmente *scelto* dalla poesia tragica ateniese, e che è stata questa poesia — precisamente Eschilo, Sofocle e Euripide — ad *imporlo* alla cultura ellenica. Da questo punto di vista restrittivo la " scelta " della città di Tebe può certamente porsi come un problema storico. E di conseguenza acquista un nuovo senso anche la prima domanda: *tutto* il ciclo tebano risponde al " problema genetico " individuato nella vicenda edipica? Il nuovo senso è dato dalla coscienza di avere avviato la ricerca su di un piano propriamente storico.

Nella sua funzione storica *tebana*, e cioè non in funzione universale (quella rilevata da Lévi-Strauss), il ciclo sembra concernere un " problema del potere " più che, o oltre che il " problema genetico ". Diremo meglio: il problema genetico (quali qualità son trasmesse dal *genos*? da chi siamo " generati ", o " fatti di un determinato genere "?), rappresentato dal momento edipico, non è autonomo, ma s'innesta a ciò che chiameremmo il " problema del potere "; donde diventa: da che linea genetica deriva il potere? chi ha diritto, per nascita, di regnare su Tebe? Il " problema genetico " così innestato al " problema del potere " si configura esattamente come un " problema dinastico ".

Il problema dinastico potrebbe essere in definitiva quello emerso da una crisi politica di Tebe. O, visto l'uso ateniese del ciclo tebano, potrebbe essere un " problema dinastico " impostato al modo degli Ateniesi, ossia come una realtà da rifiutare e pertanto proiettata sui Tebani. Sta di fatto che l'ordinamento aristocratico (ossia quello che pone un " problema genetico " ed una soluzione " dinastica "), dura in Tebe almeno fino alla battaglia di Platea (479 a. C.), che vede i Tebani alleati dei Persiani contro Atene e Sparta. Nel momento di Platea, che è stato assunto dalla cultura greca come simbolo dell'affermazione della libertà nazionale, Tebe si trova ad essere *differente* da Atene e Sparta, e pertanto può essere raffigurata dalla tradizione come un'alleata dei Persiani, quale che sia il fondamento reale di questa " alleanza ". In che senso è differente? Nel senso che sia Atene che Sparta hanno politicamente superato il " problema genetico ", rispettivamente con la *demokratia* e la *homoiotes*, mentre il fattore genetico è ancora dominante nell'ordinamento aristocratico tebano.

Demokratia e *homoiotes* eliminano, ciascuna a suo modo, il fattore genetico dalla vita politica o dall'esercizio del potere. Da questo punto di vista il simbolo Platea può significare l'affermazione di una unità culturale greca rispetto al resto del mondo (i Persiani), e rispetto ai greci stessi, per " nascita " (*genos*), ma non-greci al modo ateniese-spartano, per " cultura " (*politeia*). E' così che si fa " tradizionale " quello schieramento che vede da una parte Ateniesi (*demokratia*) e Spartani (*homoiotes*), e dall'altra Persiani (dinastia) e Tebani (aristocrazia).

E' in questo schema — per il quale i Tebani sono, rispetto ad Atene, un'alterità allo stesso titolo dei Persiani — che cercheremo di comprendere come i tragici ateniesi abbiano scelto un ciclo mitico che *doveva* essere tebano, e *doveva*, proprio per essere tebano, lasciare insoluto il " problema del potere ". Per mezzo del suo contrario, essi, in fin dei conti, non facevano che affermare la cultura (democratica) ateniese. Nasce in tal modo l'accezione ateniese del ciclo tebano: una serie di vicende che presentano il problema dinastico (il problema genetico innestato al problema del potere) come una situazione angosciosa e irrimediabile, mentre la condizione degli Ateniesi è quella di chi ha risolto ogni problema dissociando i *gene* dall'esercizio del potere (ossia dissociando un " problema genetico " dal " problema del potere ").

Il ciclo tebano teoricamente potrebbe non rappresentare una situazione angosciosa e irrimediabile, anche se costruito sull'identificazione del problema del potere (chi deve regnare a Tebe?) con il problema genetico (a quale *genos* spetta di regnare su Tebe?); basterebbe il riconoscimento della discendenza dal fondatore della Città. Ma praticamente, ossia a livello storico, si trattava proprio di eliminare l'indicazione genetica del " dinasta ", e, a livello mitico, troviamo che la fondazione di Tebe non è tale da fornire una chiara discendenza, ai fini della detenzione del potere.

3.

Si fa qui necessario prendere in considerazione, sia pure sommaria, il mito di fondazione di Tebe.

Cadmo ricerca la sorella Europa, portandosi appresso la madre. Egli cerca la ricostituzione del *genos* a cui è

stata sottratta Europa, rapita da Zeus. Ma il *genos* che vuol ricostituire sembrerebbe presentare una novità: porrebbe lui stesso al posto del padre, dato che la madre è al suo fianco invece di essere al fianco del marito. E' appena un cenno alla soluzione edipica del problema genetico, ma è anche la soluzione del problema dinastico: passaggio del potere, all'interno di un *genos*, di padre in figlio.

La madre muore e Cadmo interroga l'oracolo delfico sul da farsi. Egli, che prima sapeva cosa fare (ricostituzione del *genos* con la madre e la sorella), adesso, *senza* la madre, è in crisi: quel tipo di *genos* a cui tendeva, scompare come prospettiva.

L'oracolo delfico impone a Cadmo di rinunciare alla ricerca della sorella e di fondare una città. Con la rinuncia della sorella scompare ogni possibilità di ricostituire il *genos*. Al posto del *genos*, tuttavia, Cadmo potrà avere una città. La *polis* si pone come alternativa al *genos*: relazione tra problema politico e problema genetico.

Cadmo fonda Tebe seguendo le istruzioni dell'oracolo; ma la città fondata è priva di abitanti. Dal punto di vista del contenuto umano, la città non sembra compensare la perdita del *genos*. E' come se Cadmo avesse potuto popolarla soltanto fruendo dell'elemento femminile del proprio *genos*: ma la madre (soluzione edipica) è morta e la sorella (soluzione ugualmente incestuosa) è perduta per sempre. Il problema genetico diventa un problema politico: una città, per essere tale, ha bisogno di abitanti, ma come nascono gli abitanti?

Atena insegna a Cadmo come popolare la città: far nascere dalla terra gli abitanti, seminandovi i denti di un drago (di Ares) che Cadmo aveva dovuto uccidere proprio per fondare la città, in quanto gli impediva di attingere l'acqua necessaria al sacrificio di fondazione. E' un'azione mitica che corrisponde alla azione storica di Clistene, il quale ha insegnato, con la sua riforma, agli Ateniesi a considerarsi nati " politicamente " da un territorio anziché da un *genos*.

Ma gli esseri nati da quella semina, gli Sparti, non vanno d'accordo e si combattono a vicenda. Effettivamente è un mondo *anteriore* e *diverso* da quello costituitosi in Atene in seguito alla riforma di Clistene; è un mondo in cui senza la " parentela " in senso genetico non c'è " armonia ".

Infine restano cinque superstiti degli Sparti: sono i capistipite di cinque *gene* tebani; tra essi c'è *Chtonios*, la cui nipote *Nykteis* sposerà Polidoro, un figlio di Cadmo, e da Polidoro nascerà Labdaco, padre di Laio, padre di Edipo; e c'è *Echion*, che sposerà una figlia di Cadmo, Agave, dai quali, per linea maschile, si arriva a Giocasta, madre di Edipo. Parrebbe la fondazione di un sistema di parentela tra Cadmo e gli Sparti. Ma perché questo accada è necessario che Cadmo si sposi ed abbia figli.

Cadmo sposa Armonia, introducendo quell' " armonia " che mancava alla città popolata dagli Sparti.

E' chiaramente il caso della personificazione mitica di un concetto: *harmonia* è " collegamento " (tra Cadmo e Zeus, tra Cadmo e gli Sparti, tra *genesis* e autoctonia, tra *gene* diversi), è " patto " (matrimonio: comunicazione pattuita di donne), è " rimedio " (all'impossibilità di popolare Tebe, ad una situazione di crisi), ecc.

Armonia viene data da Zeus a Cadmo in cambio di Europa. Si realizza un paradigmatico scambio di donne: il fondamento di una società, l'inizio di una condizione civile, secondo Lévi-Strauss; e *harmonia* ha talvolta il significato di " civiltà ". Ma c'è da aggiungere che in questo caso lo scambio si realizza tra un *genos* divino e un *genos* umano: il " patto " con gli dèi, che promana da Zeus il loro re, è una specie di investitura regale per Cadmo.

Con le nozze di Cadmo e Armonia — di grande rilevanza nella mitologia greca — si chiude il mito di fondazione di Tebe, inteso anche come mito di fondazione del vivere civile basato sulla comunicazione di donne (e contemporaneamente del divieto d'incesto: Cadmo non sposa né la madre, né la sorella). Questa accezione rende il mito di Cadmo indipendente dalla sua funzione tebana (dinastica), e lo porta a livello panellenico (dove ogni matrimonio corretto è un matrimonio con *harmonia*), o a livello universale (il livello considerato da Lévi-Strauss, per cui lo scambio matrimoniale è fondamento di civiltà). Limitiamoci comunque al livello panellenico (denotato dalla presenza di Zeus): il mito fonda la relazione tra *genesis* e autoctonia, tra *genesis* e *politeia*, e tra *genos* regale e *genos* divino. Ma, notiamo subito, esso è panellenico soltanto fino al momento in cui la cultura greca non viene improntata da un rivoluzionario orientamento anti-genetico: con l'annulla-

mento dei valori genetici, ogni relazione scompare, e scompare per primo l'istituto della regalità inteso come un potere promanante da Zeus. Da quel momento il mito di Cadmo non può più essere panellenico, ma diventa, o ridiventa, *tebano*: ossia ha un senso soltanto per quel che concerne Tebe, una città contrapponibile ad Atene e a Sparta entrambe orientate in senso anti-genetico.

4.

Nella prospettiva di un ciclo tebano, irriducibile alla nuova cultura ellenica o riducibile per contrasto, il mito di Cadmo non può considerarsi conchiuso: *deve* lasciare aperto o irrisolto il problema dinastico, in quanto soluzione del problema del potere mediante il fattore genetico. E' questa, ormai, una soluzione inaccettabile: la nuova condizione storica prevede o l'eliminazione della dinastia o la sua sopportazione (angosciosa) come di un dato naturale. Così accade che lo stesso fattore genetico, soltanto per essere stato associato al problema del potere, debba riacquistare l'angosciosa problematicità che tormentava Cadmo prima delle nozze con Armonia.

Il nodo è costituito dall'istituto dinastico. Va bene che, come fonda il mito di Cadmo, si nasca per due *gene* associati (e che l'associazione porti ad una esplicazione della *politeia*), ma a livello dinastico uno dei due *gene* da associare è istituzionalmente differenziato: si tratta del *genos* regnante superordinato rispetto a tutti gli altri *gene*, e quindi sottratto alla norma dello scambio matrimoniale. Non stiamo facendo considerazioni astratte, ma ci riferiamo al caso concreto della monarchia egiziana che ha avuto gran parte nella formazione dell'idea della regalità, *almeno* nell'area culturale mediterranea: in Egitto il Faraone sposa la propria sorella evitando di associarsi a *gene* diversi dal suo (sul piano mitico: Osiride sposa la sorella Iside). Il rifiuto di una soluzione " egiziana " già basterebbe a rendere problematica ogni soluzione dinastica del problema del potere, ma noi troviamo che in Atene si va più in là: si rifiuta prima proprio l'istituto monarchico, e poi ogni esercizio del potere giustificato con motivi genetici. Donde il problema dinastico finisce per essere recepito come un pro-

blema senza soluzione, il che è ben significato dal ciclo tebano, quando la nuova cultura ellenica (o ateniese) lo utilizza tanto per formulare la problematicità del potere in una Tebe ordinata diversamente da Atene (o da Sparta), quanto per riproporre la problematicità della " generazione " proprio laddove è alla " generazione " che si fa affidamento per l'esplicazione della *politeia*.

Il ciclo tebano è significativamente una raccolta di contrasti per il potere. Subito dopo Cadmo troviamo il contrasto tra Penteo, figlio di uno Sparto e di una figlia di Cadmo, e Polidoro, figlio di Cadmo e Armonia. Su un altro piano: il contrasto tra Penteo e Dioniso, figlio di Zeus e di una figlia di Cadmo. Il contrasto tra Penteo e Dioniso sembrerebbe contrapporre una sovranità " conquistata " ad una sovranità derivata da Zeus. Il contrasto tra Penteo e Polidoro invece contrapporrebbe una sovranità discendente per linea materna ad una sovranità patrilineare (con limitazione al capostipite della " elargizione " di Zeus). Oppure, restando in entrambi i casi ad una discendenza patrilineare, contrapporrebbe una sovranità ctonia (per essere nati da uno Sparto) ad una sovranità elargita da Zeus.

Sembra che poi prevalga la sovranità elargita da Zeus al capostipite e trasmessa patrilinearmente: diventa re di Tebe Labdaco, figlio di Polidoro. Ma non sarà lui ad esercitare il potere: la reggenza è tenuta da *Nykteus*, il nonno materno, e, alla morte di questi, da *Lykos* fratello di *Nykteus*. Anche quando il regno viene trasmesso a Laio, figlio di Labdaco, la reggenza resta nelle mani di *Lykos*.

Con Laio si ha un tentativo di interrompere la vicenda. Egli è costretto a fuggire da Tebe quando Anfione e Zeto s'impadroniscono della città e uccidono *Lykos*. Laio ne approfitta per sfuggire, oltre che al regno (contrastato), anche alla " generazione " (causa dei contrasti). Esule presso Pelope, gli rapisce il figlio Crisippo, inventando l'amore omosessuale, ossia l'amore estraneo alla " generazione ". Tornato a Tebe, riprende il regno sposando Giocasta, ossia una donna della linea di Penteo. Recuperato il regno risente l'esigenze della " generazione ", ma adesso gli vieta di " generare " l'oracolo delfico (in seguito ad una maledizione in tal senso, lanciatagli da Pelope, per il rapimento di Crisippo). Quando, nonostante il divieto oracolare, genera un figlio, Edipo, si affretta a liberarsene (ossia a dissociarlo dall'istituto dina-

stico). In fondo, Laio ha tentato di rompere la continuità dinastica, vuoi con l'introduzione della omosessualità, vuoi con l'esposizione del figlio, nato nonostante tutto. Ma la rottura vera, la realizzerà Edipo che isola il *genos* dinastico, apparentemente rafforzandolo, ma alla prova dei fatti, distruggendolo.

Con Edipo, quasi in funzione di anti-Cadmo, si distrugge tutto il costrutto cadmeo. Vale la pena di soffermarsi brevemente su questa funzione edipica comparando l'eroe al capostipite Cadmo. Mentre Cadmo semina la terra con i denti del drago, realizzando l'autoctonia (non sufficiente, ma necessaria per fondare la *politeia*, dopo aver fondato la *polis*), Edipo realizza l'" autogenia " seminando la madre col suo seme (*autogenneta koimemata* son definiti gli accoppiamenti di Edipo con Giocasta, nell'*Antigone* di Sofocle, vv. 864 sg.). Dalla semina di Cadmo nascono gli Sparti: è una nascita a-sessuale, senza l'idea del *genos*, a-dinastica. Dalla semina di Edipo nascono, come corrispondenti maschili agli Sparti, Eteocle e Polinice: è una nascita iper-sessuale, tutta contenuta nel *genos*, iperdinastica (vicina alla soluzione dinastica egiziana). Tanto gli Sparti quanto Eteocle e Polinice si ammazzano a vicenda: autoctonia e autogenia sono intese come autodistruzione, prese di per sé. Ma gli Sparti non si autodistruggono tutti: l'autoctonia è un elemento necessario. Mentre Eteocle e Polinice riescono a completare l'autodistruzione: l'autogenia non è necessaria, ma è addirittura dannosa. Cadmo sposa Armonia: aggiunge qualcosa a sé; Edipo si acceca: perde qualcosa di sé. Cadmo dà le figlie agli Sparti; perde qualcosa del suo *genos*. Edipo tiene le figlie per sé: contiene il suo *genos*. Ma ormai è un *genos* finito, o destinato a finire con la morte di Edipo: la sua discendenza maschile è perduta per sempre.

5.

E' difficile dire quanto di quel che abbiamo rilevato nel ciclo tebano sia da intendere in funzione di Tebe (e di una sua eventuale presa di posizione antigenetica) e quanto in funzione di Atene, che aveva risolto il problema dinastico eliminando la dinastia, e il problema del potere dissociandolo dalla " generazione ". Meno difficile sarà, quando invece

ci si muove, come abbiamo proposto sopra, dalla concreta utilizzazione del ciclo tebano da parte dei poeti tragici ateniesi. Una volta ristretto in tal modo il campo della ricerca, sarà possibile guadagnare alla storia, se non un irraggiungibile " mito originario ", la funzione mitico-poetica della tragedia ateniese, questa raggiungibile perché sufficientemente documentata.

Su questa via esegetica parleremmo di una valutazione " tragica " del ciclo come di una valutazione " politica " (nel senso della *demokratia* ateniese) anche quando sembra genericamente " umana " (e perciò universale), o " poetica " (e dunque in altro modo universale). Non ci lasceremmo ingannare dalla " umanità " che traspare (o sembra trasparire) dai tragici protagonisti: è soltanto una finzione " scenica ", e dipende dalla tendenza alla antropomorfizzazione caratteristica della cultura greca (la stessa tendenza che si realizza nell'arte figurativa). Né ci lasceremmo fuorviare da considerazioni estetiche astratte dalla funzione poetica nella cultura ateniese: non c'è in Atene una " poesia " fine a se stessa, ma quel che noi oggi consideriamo " poesia tragica ", facendo necessariamente astrazione dalle non-sopravvissute realtà ateniesi del V sec. a. C., costituiva tutt'al più un espediente retorico, o una conquista retorica, ai fini della migliore espressione di certe verità " politiche ".

Prendiamo Eschilo: al di là del vincolo genetico, Eteocle, nei *Sette a Tebe*, appare come il difensore della patria, contrapposto a un Polinice nemico della patria. In altri termini, si dà la prevalenza al problema politico (o al fatto culturale) sul problema genetico (o sul fatto naturale). E' come se si dicesse: in Tebe dove si diventa re per nascita, può sorgere un conflitto tra " regnante " e " pretendente " in quanto fratelli; il conflitto può trasbordare il confine genetico, ed investire la stessa Città; a questo punto Eteocle non combatte più per sé, ma combatte per la Città, così come Polinice non combatte più contro il fratello, ma combatte contro la Città. Tuttavia, neanche in questa nuova veste, i fratelli-nemici possono condurre ad una soluzione politica: non dipenderà da loro se la Città si salverà o finirà per soccombere. La presenza non esorcizzabile del *genos* determina il passaggio dall' " epico " al " tragico ": Eteocle e Polinice, nuovamente qualificati dal *genos* (che li uguaglia) invece che dalla funzione politica (che li differen-

zia), si uccidono l'un con l'altro, entrambi *ugualmente* vinti e vincitori (mancanza di soluzione). Se Tebe si salverà (soluzione politica), ciò è dovuto all'azione di Tebani estranei al *genos* dinastico.

Passiamo a Sofocle. L'*Edipo re* resta coinvolto nella condizione naturale (*genos*) e non lo salva la sua funzione culturale (il buon governo da lui ripetutamente vantato, oltre che l'aver salvato i Tebani dalla Sfinge). Per sfuggire al vincolo genetico, giunge a proclamarsi " figlio di *Tyche* " (v. 1080); è un tentativo di sostituire la " sorte " al *genos*, sulla falsariga della soluzione politica ateniese per cui il potere, un tempo gentilizio, veniva appunto sorteggiato. Ma Edipo è un " dinasta " e non un magistrato ateniese: dunque il ricorso alla " sorte " non ha alcun senso nel suo caso, che resta senza soluzione. L'*Edipo a Colono* trova invece una soluzione culturale, ma in Atene e non in Tebe: diventa protettore del suolo ateniese senza vincoli genetici con il popolo ateniese; è una soluzione che ben si adatta alla riforma di Clistene che, nel trasformare le *phylai* da unità genetiche a unità territoriali, ha dato ad esse eroi protettori ma non " antenati ". *Antigone*, infine, testimonia la negatività di una soluzione politica " tebana ": superamento del *genos* non deve significare distruzione dei *gene*, come pretenderebbe Creonte che vieta il seppellimento di Polinice da parte dei familiari, ma deve significare soltanto la loro dissociazione dall'esercizio del potere; e, d'altra parte, Creonte, che legifera in senso antigenetico, esercita il potere proprio per essere il superstite maschile di un determinato *genos*.

E giungiamo ad Euripide. Nelle *Baccanti* troviamo Dioniso contro Penteo: il problema dinastico (Dioniso e Penteo sono figli di due figlie di Cadmo: avrebbero lo stesso diritto di regnare su Tebe) si scioglie nel contrasto tra due soluzioni culturali, la rituale contro la politica. La rituale, quella facente capo a Dioniso, si esprime in senso anti-genetico: i riti iniziatici fanno diversi da come si è nati, o sciolgono dal vincolo genetico (tanto che l' " iniziata " Agave può uccidere il proprio figlio Penteo, non " riconoscendolo " più come tale). La politica si rivela negativa se esplicata al " modo tebano ": in Tebe viene perseguitato Dioniso, mentre in Atene (soluzione politica ateniese) è proprio il culto di Dioniso che offre al poeta tragico di contribuire, a suo modo, alla edificazione della *polis*. Siamo così arriva-

ti alle *Fenicie*: possiamo dire che sin qui abbiamo formulato la necessaria premessa per una interpretazione " storica " (ossia non " letteraria " o " storico-letteraria ", ma semmai " storico-religiosa ") di questa tragedia.

6.

Nelle *Fenicie* il "tebano " è esplicitamente inteso come " straniero ", ossia estraneo alle realtà culturali ateniesi. Le Fenicie sono ragazze straniere alla grecità, ma non ai Tebani discendenti dal " fenicio " Cadmo. Esse, che sono state mandate dalla loro patria al servizio di Apollo delfico, fanno tappa a Tebe, quasi una sede naturale per genti fenicie.

Tebe, in quel momento, è assediata dagli alleati di Polinice. Le ragazze fenicie sono turbate dalla crisi che attraversa la città: per esse Tebe è un lembo di Fenicia. Lo dicono chiaramente: " Se qualcosa di male accadrà a questa terra dalle sette torri, comune sarà la sventura per la Fenicia " (vv. 244 sgg.).

Il coro delle Fenicie, oltre a caratterizzare Tebe come straniera rispetto alla grecità, ripete a sazietà e riassume *significativamente* (in senso ateniese) il ciclo mitico tebano. C'è un richiamo " genetico " agli antenati, con cui si risale fino ad Epafo, capostipite del *genos* di Cadmo. Significativo è anche il richiamo alle divinità occasionalmente invocate o evocate.

Interessante è, a questo riguardo, l'accoppiamento delle dee Demetra e Gaia (vv. 685 sg.); e che si tratti di un accoppiamento risulta dalla correlazione degli epiteti usati: *panton anassa*, la prima, e *panton trophos*, la seconda. Ora sia Demetra che Gaia sono Terre-Madri, e sia l'una che l'altra poterono essere usate dalla grecità in funzione di svincolo dal *genos*. Demetra è colei che in Eleusi " affilia " gli iniziati ai suoi misteri, e dunque li sottrae al *genos* natale. Gaia ottiene lo stesso scopo non con il rito (iniziatico), ma con il mito: può sostituirsi, in quanto madre primordiale, al *genos*, come causa " vera " dell'esistenza umana (cfr. la nota affermazione " son figlio di Gaia " iscritta nelle lamine funerarie della Magna Grecia). La presenza di Demetra (Eleusina) in Atene è uno dei fattori che rendono

questa città diversa da Tebe; il coro sembra dire: se Tebe invece di essere costretta a riconoscere come *anax* Eteocle o Polinice, potesse liberamente riconoscere come *anassa* Demetra, adesso non correrebbe il rischio di una guerra. Ovvero: l'invocazione di Demetra, *panton anassa*, vuole muovere la dea ad esercitare la sua signoria anche sui Tebani, sostituendosi perciò ai contendenti (per motivi " genetici ") e liberando Tebe da un signoria fondata sul *genos*. Questo ed altro ancora doveva o poteva significare per gli Ateniesi il richiamo a Demetra. E altrettanto si dovrebbe dire per il richiamo a Gaia, qui detta *trophos*, ossia " nutrice ". Con questo epiteto in realtà usurpa una qualità demetriaca (la terra che nutre con il grano), o viene identificata a Demetra, in quanto madre-nutrice e non madre-primordiale. Ma c'è da tener conto della funzione della terra-suolo (campo-territorio) nello svolgimento della *demokratia* in senso anti-genetico: da Solone che sostituisce la classificazione genetica degli Ateniesi con una classificazione agraria, a Clistene che supera ogni residuo genetico sostituendo le tribù genetiche con le tribù territoriali. Comunque anche l'intervento di Gaia quale *trophos* sarebbe pertinente alle vicende tebane: eliminerebbe il nodo genetico, sostituendosi, in funzione di " nutrice " genericamente umana, a Giocasta, " madre " particolare di quei due particolari figli, causa della rovina di Tebe.

Ogni divinità invocata o evocata dal coro dovrebbe essere relativizzata alla situazione " tebana " contrapposta alla situazione " ateniese ", così come abbiamo cercato sommariamente di fare a proposito di Demetra e Gaia. E tra le divinità, emerge per i continui ricorsi Dioniso, il cui campo d'azione viene contrapposto al campo d'azione di Ares, essendo la guerra in corso il motivo dominante nelle apprensioni delle ragazze fenicie. Serva ad esempio la definizione dei Tebani che il coro dà al v. 795: " stirpe degli Sparti, *thiasos* scudato e armato ". Tale definizione significa: i Tebani che dovrebbero danzare per Dioniso come i membri di un *thiasos*, sono costretti a ben altra danza da Ares. Il *thiasos* rinvia ad una socialità sottratta al *genos*, quella degli iniziati " trasformati " dal rito dionisiaco, quella in cui neppure una madre (Agave) " riconosce " il proprio figlio (Penteo). Invece, all'interno del *genos*, e proprio all'interno del *genos*, se c'è una " fratellanza " naturale manca la

" fratellanza " culturale (o politica); al suo posto c'è la guerra. Al posto di Dioniso c'è Ares. La vocazione " dionisiaca " di Tebe che ha dato i natali a Dioniso, è contrastata dalla " genesi " dei Tebani nati o dai denti di un drago di Ares, o dalle nozze di Cadmo con Armonia, figlia di Ares.

7.

Giocasta nella variante fornita dalle *Fenicie* è ancora viva al momento dello scontro tra Eteocle e Polinice, mentre nella variante fornita dall'*Edipo re* si uccide appena prende coscienza dell'incesto commesso. La presenza di Giocasta è funzionale quale termine mediatore tra Eteocle e Polinice, o quale protagonista di una impossibile mediazione, che sarebbe poi una soluzione tutta contenuta nel *genos* (una madre e i suoi due figli), e pertanto da rifiutare nell'accezione politica ateniese. Inoltre è importante, ai fini del costrutto euripideo, che Giocasta si uccida non per aver commesso un incesto, bensì per il dolore provocato dalla morte dei suoi due figli. In fondo l'incesto è una *felix culpa* ai fini della difesa del *genos* (ancora una volta rammentiamo la positività ai fini dinastici delle nozze incestuose del monarca egiziano). Invece ciò che porta Giocasta alla disperazione è proprio la menomazione del *genos*, e dunque il fallimento della sua azione incestuosa, quando i figli da lei " generati " si uccidono a vicenda.

Quando Giocasta, in funzione di prologo, spiega come si è arrivati alla guerra dei sette contro Tebe, prende le mosse da lontano fino a cogliere il fondamento " genetico " della vicenda: " Il giovane (Edipo) o sospettando o avendo appreso qualcosa da qualcuno volle sapere chi fossero i suoi genitori e andò al tempio di Apollo proprio quando Laio vi si recava per chiedere se il figlio che aveva esposto fosse ancora vivo " (vv. 33 sgg.). Dunque l'incontro di Edipo e di Laio che sarà all'origine di ogni male, non è proprio dovuto al caso: se il figlio uccide il padre, è perché il figlio cerca il padre e il padre cerca il figlio; entrambi sono tormentati dal " problema genetico " ed entrambi *contemporaneamente* ne chiedono la soluzione all'oracolo delfico.

La variante di Giocasta ancora viva, si completa con la

variante di Edipo non ancora esule. Anche la presenza di Edipo è relativamente funzionale al costrutto di Euripide. Egli è tenuto prigioniero in casa, quasi che il *genos*, in cui Edipo ha contenuto ogni sua azione, adesso contenga lui impedendogli la partecipazione alla *politeia*. E d'altra parte la sua " privatizzazione " è indispensabile perché Eteocle e Polinice gli subentrino al regno. Edipo li ha maledetti per questo, e la maledizione (*ara*) concerne esclusivamente il " potere ": " con un ferro affilato si spartiscano questa casa " (v. 68).

Eteocle e Polinice, per sfuggire alla maledizione paterna, concordano di esercitare il potere un anno ciascuno: primo a regnare sarà Eteocle, in quanto più anziano. Ma quando Eteocle fu " sotto il giogo del potere (*arche*) " (v. 74), rifiutò di abbandonare il trono ed esiliò Polinice. Adesso Polinice, con i suoi alleati, " reclama lo scettro del padre ".

Nel prologo delle *Fenicie*, dunque, ci sono i termini necessari per mettere in discussione il sistema politico dinastico, ponendo come irrisolti il " problema del potere " e il " problema genetico ".

8.

L'operazione euripidea consiste nel *mettere in crisi* (letteralmente: sottoporre al giudizio degli spettatori) l'istituto dinastico, rivelandone una contraddizione interna mediante la dissociazione delle sue componenti: l'elemento genetico e l'elemento politico. L'azione scenica dimostrerà come *genos* e "potere " siano inconciliabili in una stessa persona (o non bastino a definire una sola persona). Il procedimento consta di un'analisi e di un tentativo di sintesi. L'analisi deve risultare fattibile e dunque credibile agli spettatori; e deve dimostrare che *genos* e " potere " non sono necessariamente interdipendenti. Invece la sintesi deve risultare non-fattibile o improponibile; e in effetti il costrutto euripideo presenterà *genos* e " potere " non solo come elementi non più associabili, ma addirittura come poli opposti di un'alternativa. E', *mutatis mutandis*, la stessa alternativa in cui un giorno la rivoluzione democratica ateniese ha posto il privilegio gentilizio e il governo della città.

Nella finzione poetica Eteocle e Polinice sono utilizzati per personificare l'alternativa. Ma a questo scopo si son rese necessarie due trasformazioni concernenti rispettivamente: l'antagonismo dei due fratelli che deve fuoriuscire dal *genos* per investire la *polis*; l'idea stessa del *genos* che deve assumere una dimensione politica. Entrambe le trasformazioni son richieste dalla " privatizzazione " del *genos* che la rivoluzione democratica ha conseguito in Atene. Agli spettatori ateniesi non interessavano o *non dovevano* interessare tanto le vicende " private " della famiglia di Edipo, quanto i loro eventuali sviluppi politici. Così come quegli stessi spettatori *dovevano* appassionarsi non tanto ai casi di una fratellanza di sangue, quanto a quelli di una " fratellanza politica ", ossia la fratellanza che deriva dall'essere figli di una stessa città. Vediamo così che l'antagonismo di Eteocle e Polinice trascende la maledizione paterna che ne è il fondamento " genetico ", e si fa chiaramente " politico ". Del resto i due fratelli avevano già trovato un espediente " politico " (il turno annuale) per sottrarsi al destino " genetico "; e dunque ogni conflitto ulteriore non potrà essere che " politico ". E, al tempo stesso, l'idea del *genos*, che come alternativa al potere non poteva avere alcun senso, si trasforma in qualcosa di affine e, quel che importa, di politicamente valido: diventa idea della patria.

A questo punto, dunque, il vecchio " problema genetico " (il problema universale, secondo Lévi-Strauss) viene sostituito dal " problema della patria ", la cui enunciazione potrebbe essere la seguente: quali rapporti legano l'individuo alla terra che gli ha dato i natali? Notiamo che la terra-madre rappresentava già una soluzione, in chiave di autoctonia, del vecchio problema genetico. Ma notiamo anche che adesso, nel nuovo problema, troviamo una terra-patria (*ge patris*) al posto della terra-madre (*ge meter*): c'è un grosso scarto differenziale tra il vecchio problema (universale) e il nuovo problema (particolare); dallo scarto può emergere un frammento di storia ateniese.

Torniamo alle *Fenicie*, dove l'alternativa è posta non tra *genos* e potere, ma tra patria e potere. Nella formulazione euripidea, alla questione concernente la relazione tra un soggetto e la propria patria, si risponde: è un rapporto di amore. Per analogia — un'analogia necessaria per rappresentare la contrapposizione come alternativa — anche il

" problema del potere " (nella sua originaria enunciazione: a chi spetta il potere?) viene formulato nei termini di un rapporto personale con il potere: che relazione c'è tra il potere e chi l'esercita o pretende di esercitarlo? La risposta è ancora (e necessariamente, ai fini dell'alternativa): amore; l'amore del potere.

Si arriva così al contrasto di Eteocle e Polinice, come due personificazioni o rappresentazioni drammatiche dei poli di un'alternativa politica: o l'amore del potere o l'amore della patria. Tanto ha richiesto il passaggio dal " genetico " al " politico ".

9.

Il portatore dell'amor di patria è *provvisoriamente* Polinice. Potremmo dire anche *fittiziamente*, in quanto Polinice ne è un portatore ambiguo. L'amor di patria si trova al centro delle sue argomentazioni, e tuttavia la situazione che lo induce a far perno sull'amor di patria, è dovuta proprio al fatto che egli ami a tal punto il potere da non accettare l'offerta di Eteocle, di tornare, cioè, a Tebe come privato e non come re.

Polinice, in realtà, è un possibile portatore di due soluzioni entrambe negative: o vivere esule, e dunque *senza* patria; o tornare in patria, ma *da nemico*. Giustifica la scelta di un ritorno, sia pure da nemico, con il fatto che l'amore della patria è tale da costringerlo a tornare a qualunque costo, e si appella ad una verità d'ordine morale: " E' giocoforza che tutti amino la patria " (vv. 358 sg.).

Giocasta potrebbe fargli rilevare la contraddizione del suo comportamento: come si può ad un tempo amare la patria e esserne nemici? Ma Giocasta, come madre (e come donna), è la meno adatta a comprendere il trasferimento alla patria di quell'amore che, secondo lei, dovrebbe essere indirizzato al *genos*. Perciò chiede a Polinice: " Che cosa significa restare senza patria? E' poi un gran male? " (v. 388).

Giocasta non capisce che cosa significhi essere senza patria, mentre sa benissimo che cosa significhi essere senza *genos*. Poco prima si era doluta del fatto che il figlio si fosse sposato senza l'assistenza rituale della madre. Come farà Polinice a spiegarle tutta la tristezza della condizione

dell'esule che è tale non per la lontananza dalla madre, ma per la lontananza dalla patria? Il fatto è che Euripide-Polinice deve a questo punto superare il piano dei sentimenti (relegato al *genos*) per accedere al piano " politico ". Non fa dunque meraviglia che la condizione di esule descritta da Polinice a Giocasta risulti essere quella di un ateniese privato della sua *politeia*. E' una condizione che viene definita a cominciare dalla negazione della principale conquista democratica, l'esercizio di critica nei riguardi di chi detiene il potere: " L'esule non ha libertà di parola (*parresia*)... Deve sopportare la stupidità di chi è al potere " (vv. 391 e 393).

Giocasta compatisce la condizione non-democratica dell'esule, ma si riaggrappa al *genos*. Questo è il senso del suo discorso a Polinice: tu appartieni ad un certo *genos*, quindi troverai dovunque un succedaneo alla patria presso coloro che sono legati da vincoli di ospitalità con tuo padre. In altri termini, ricostruisce una situazione arcaica in cui la " sacralità " del *genos* si prolungava nella " sacralità " dell'istituto dell'ospitalità, capace di collegare *gene* diversi e distanti tra loro. Ma questo è il momento — ateniese o euripideo — della " dissacrazione " del *genos* in funzione della edificazione di una nuova realtà politica. Pertanto, portando il discorso a livello politico, Polinice può rispondere: " Non si hanno amici quando le cose vanno male " (v. 403). Ovvero: una volta che la nuova concezione politica ha distrutto il vincolo di ospitalià, quel che rimane è soltanto l'amicizia, un rapporto non più obbiettivo (o obbiettivato dalla religione, come era obbiettivata l'ospitalità), e pertanto soggetto alla contingenza o ai rovesci di fortuna, e comunque non trasmissibile di padre in figlio.

Ma Giocasta insiste: " Ma la tua condizione di nobile (*eugeneia*) non ti ha procurato una buona posizione? " (v. 404).

E Polinice crudamente: " Brutto affare quando non si hanno i mezzi; il *genos* non dà da mangiare " (letteralmente: non mi ha dato da mangiare; v. 405).

E alla fine Giocasta: " La patria, come pare, è per gli uomini la cosa più cara " (v. 406). Quasi che, incapace di far prevalere la sua tesi (il *genos*), si rassegni a quella specie di condizione umana determinata dall'amore della patria.

Giocasta, sconfitta nel suo primo tentativo di mediazione, non conseguirà niente di più quando si rivolgerà all'altro suo figlio, Eteocle.

Eteocle è il portatore, e non ambiguo, dell'amore del potere. Lo dice a chiare lettere: andrei in capo al mondo " potendolo, pur di ottenere la più grande di tutte le divinità, il Potere (*Tyrannis*: v. 506) ". E ancora: " Se si deve essere cattivi, la miglior cosa è esserlo per il potere, se no tanto vale essere buoni " (vv. 524 sg.).

Per Giocasta, che in funzione di mediatrice deve contrastare le tesi di Eteocle, l'amore del potere, inteso come *Philotimia*, è per forza di cose la peggiore delle divinità o più precisamente il peggiore dei dèmoni (vv. 531, sg.), dato che lei usa il termine *daimon* in contrapposizione al termine *theos* usato da Eteocle per definire il potere. E dice: " Per essa (per *Philotimia*), tu impazzisci. Quando sarebbe meglio venerare *Isotes*... " (v. 535).

Ecco dunque che Giocasta, anti-democratica quando si trattava di oppore il *genos* alla patria nel confronto con Polinice, si fa democratica adesso che deve contrapporre qualcosa all'amore del potere, sostenuto da Eteocle. E che cosa contrappone? Proprio l'Uguaglianza, e cioè l'abolizione dei privilegi genetici conquistata dalla rivoluzione democratica. E la sua argomentazione si fa un inno all'Uguaglianza, intesa proprio come una conquista " legale " e " umana " (lo si desume dal v. 538). E' un'Uguaglianza ordinatrice della vita civile: " stabilisce duraturi rapporti di amicizia tra gli uomini e di alleanza tra le città " (vv. 536 sgg.); " ha portato agli uomini l'istituzione dei pesi e misure, nonché del calcolo matematico " (vv. 541 sg.). Né basta, ma ha anche un campo d'azione cosmico: " ripartisce equamente il perenne corso dell'anno tra tenebra notturna e luce solare " (vv. 543 sg.).

A questo punto, Giocasta, caratterizzata in senso " democratico " e " ateniese ", diviene capace di comprendere l' " amor di patria " che non riusciva a capire finché era " aristocratica " e " pre-ateniese ". A questo punto diventa capace di opporre l'amore della patria all'amore del potere. E chiede a Eteocle: " Che cosa risponderesti se dovessi scegliere tra il salvare e il governare la città? " (v. 560).

10.

Mentre il vecchio problema del potere, quello del sistema dinastico (*genos* + "potere"), non ammetteva soluzioni (in senso democratico), il nuovo problema, quello formulato da Giocasta a Eteocle, ammette una soluzione. Anzi, è soltanto una domanda retorica, giacché la risposta ovvia e corretta è una sola: salvare la patria e rinunciare al potere.

Ma la soluzione corretta del *nuovo* problema del potere non potrà offrirla Eteocle, che dichiaratamente ama il potere più della patria, né il suo antagonista Polinice, che dichiara di amare la patria ma è venuto a combattere per il potere. La offrirà invece Meneceo (*Menoikeus*), figlio di Creonte. Meneceo farà quel che né Eteocle né Polinice hanno saputo fare: "sacrificarsi per la patria". Ora, però, mentre Eteocle, dententore del potere, e Polinice aspirante al potere, avrebbero dovuto sacrificare alla patria soltanto il potere (e per giunta, temporaneamente, col sistema del turno di regno), Meneceo che non detiene il potere né attualmente né potenzialmente, deve sacrificare la propria vita. Il sacrificio di Meneceo è una riparazione che il *genos* deve alla *polis*. In fondo, anche Meneceo, appartenente collateralmente al *genos* dinastico, è un potenziale "re" di Tebe; e con la sua morte è come se il *genos* dinastico rinunciasse ad ogni privilegio, purché la città sia salva.

Vediamo come si configura nelle *Fenicie* la logica del sacrificio di Meneceo, che si risolve in una autoeliminazione della dinastia e del problema connesso.

La dinastia è un *genos* che ha diritto di regnare perché risale al fondatore della città. Ma dal fondatore il *genos* ha ereditato anche l'*hybris* di fondazione, specificamente indicata dal mito nell'uccisione del drago di Ares. Alla dinastia spetta di espiare questa *hybris*, per salvare la città dai mali attuali, tra cui è compresa la stessa presenza dinastica (anzi è questa presenza la causa di ogni male).

E' l'indovino Tiresia che enuncia le conclusioni di questa logica: Creonte deve sacrificare Meneceo per espiare l'uccisione del drago di Ares compiuta da Cadmo. Ma Creonte, implicato dinasticamente, è incapace di sacrificare il figlio: forse lo sacrificherebbe al *genos* (e sarebbe comunque una contraddizione, in quanto il *genos* "genera" e non uccide), ma non potrebbe mai sacrificarlo alla *polis*. E

allora Meneceo, venuto a conoscenza della cosa, si uccide da solo (autoeliminazione della dinastia). Si getta dalle mura della città sul punto in cui era stato ucciso il drago di Ares. La strada di Cadmo era stata dal drago alla città; la strada di Meneceo è dalla città al drago.

Ai nostri fini, interessa anche il fatto che Meneceo pronunci nobili parole circa la " politicità " del suo sacrificio: " Se ciascuno, a seconda delle proprie possibilità, offrisse quanto ha di meglio alla comunità per amor di patria, le città non avrebbero tanti mali e vivrebbero felicemente " (vv. 1015 sgg.). E interessa il fatto che il coro composto di donne, e straniere per giunta, esprima nobili sentimenti nel senso " politico " ateniese: le Fenicie chiedono a Pallade Atena di poter avere figli come Meneceo!

In seguito al sacrificio di Meneceo, la città sarà salva, ma il *genos* prosegue la sua autodistruzione: Eteocle e Polinice si ammazzano l'un con l'altro, Giocasta si uccide, Edipo viene bandito da Creonte.

MARCELLO MASSENZIO

Costituzione e dissoluzione del «centro»

Il problema della 'fine del mondo' in una civiltà aborigena australiana investita dalla colonizzazione occidentale

Premessa

Questa ricerca rappresenta il punto di convergenza di una serie di impulsi che, da un lato, provengono dall'ampio dibattito sulla mitologia che in epoca recente ha polarizzato su di sé l'attenzione degli studiosi delle moderne 'scienze dell'uomo' — coinvolgendo nella discussione la scuola storico-religiosa di Roma — e che, d'altro canto, nascono dall'interesse oggettivo e soggettivo dell'argomento scelto, concernente la reazione di una civiltà nativa australiana di cacciatori e raccoglitori al processo di colonizzazione occidentale. Dato il particolare tema trattato, come punti di riferimento salienti del retroterra culturale che il presente studio presuppone possono essere citati i contributi scientifici di E. De Martino (*Il mondo magico*, Torino 1958 [2]; *Furore, simbolo, valore*, Milano 1962), di V. Lanternari (*Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960; *Occidente e Terzo Mondo*, Bari 1967; *Antropologia e imperialismo*, Torino 1974), di P. Worsley (*La tromba suonerà*, Torino 1961).

L'argomento — l'aspettativa della 'fine del mondo' come conseguenza della devastazione indotta dal colonialismo — per la prima volta lo abbiamo rilevato nel volume

di Lanternari (*Movimenti religiosi...*, pg. 217 sgg.): ai fini di un necessario approfondimento e di una revisione critica del problema, siamo risaliti alle fonti etnografiche dirette e, in particolare, alla monografia di A. Lommel, *Die Unambal*, Hamburg 1952, dalla quale è stato desunto il materiale [1], analizzato alla luce del metodo storico-religioso e non senza riferimento allo strutturalismo di Lévi-Strauss.

La struttura del saggio si compone di quattro capitoli, dei quali tre sono dedicati allo studio di altrettanti complessi mitici della tradizione Unambal e l'ultimo all'esame del mito fondante il crollo della realtà. Alla base dello schema compositivo vi è l'ipotesi che esista continuità di linguaggio e, quindi, di cultura tra cosmogonia — intesa in senso molto ampio — e l'escatologia della fase moderna. Uno dei quesiti fondamentali ai quali si intende dare risposta può essere così formulato: come si determina e su quali presupposti poggia l'immagine della mutata sistemazione del reale? In altri termini, rapportare al patrimonio preesistente la formazione mitologica più recente ha il fine di verificare se essa attesti o meno il perdurare della presenza operativa della cultura e ne testimoni il 'divenire' nel quadro della situazione storica accennata.

A parte lo specifico interesse metodologico, ci sembra che da una simile impostazione del problema dipenda la possibilità di valutare criticamente la tendenza apocalittica: si tratta di stabilire se si è dinanzi ad un fenomeno che si situa a livello di cultura o al di sotto di esso, a seconda che la "fine" sia stata una *scelta* assunta dalla civiltà, oppure risulti oggettivamente imposta alla civiltà, regredita in una posizione di 'passività' [2]. La soluzione del problema richiederà, in ogni caso, una disamina attenta del contesto storico-sociale in cui si determina l'atteggiamento teso alla dissoluzione della realtà mondana.

[1] L'opera di A. Lommel sarà citata nel corso dell'esposizione mediante il solo riferimento al nome dell'autore. La trascrizione dei nomi indigeni adottata è desunta dalla lingua tedesca, nella quale è scritta la monografia in questione.

[2] Per una visione d'insieme dei risultati del contatto aborigeni-europei è opportuno rimandare il lettore a:

A. P. Elkin, *Reaction and interaction: a food-gathering people and european settlement in Australia* Am. Anthr. 1951, 2, pg. 164 sgg. A. P. Elkin, *Gli aborigeni australiani*, Torino 1956, pg. 329 sgg.

Dall'accenno a questo tipo di problematica risulta evidente che il nostro studio privilegia, nel suo insieme, l'aspetto diacronico della mitologia Unambal che, tuttavia, non potrebbe essere messo adeguatamente in luce senza una preliminare analisi a carattere sincronico: l'integrazione dei due complementari livelli di lettura è la sola che possa consentire, a nostro avviso, di approdare a risultati di qualche entità.

Al termine del dibattito sui temi proposti risulterà implicita l'esigenza di aprire nuovi spazi di discussione nei quali potere incanalare gli stimoli che, a sua volta, probabilmente questo saggio conterrà: nelle nostre intenzioni il significato complessivo del discorso che sta per aprirsi non è di circoscrivere in forma definitiva una serie di argomenti, ma di costituire il preludio a future dimensioni problematiche.

Capitolo I

La creazione. I datori di acqua[1]

Nel tempo prima del tempo esistevano due ' entità ' distanti, collegate, rispettivamente, con il cielo (Wallanganda) e con la profondità della terra (Ungud), la cui potenzialità creatrice era repressa: è l'immagine mitica Unambal di ciò che potremmo definire ' nulla ', o ' vuoto ' primordiale.

L'accadimento che fa superare tale situazione di paralisi, di assenza di vita è dato dal costituirsi di un rapporto tra i due originari poli disgiunti: l'elemento mediatore è l'acqua, che acquista, fin dagli esordi del mito cosmogonico, valenza culturale di autentico ' *principium vitae* '; l'acqua, innalzata a epicentro dell'universo simbolico, costituisce, volta per volta, lo scenario indispensabile dei singoli eventi della creazione.

Wallanganda, espressione mitica del ' cielo ', getta sulla terra, concepita come la schiena del serpente Ungud, acqua dolce; Ungud fa sì che l'acqua penetri nella profondità della terra e, quindi, lascia piovere sulla superficie terrestre. Il ' primo ' atto è una espulsione verso l'esterno: il movimeno procede, ad intervalli, dall'alto verso il basso — dal cielo alla terra; dalla superficie alla profondità — e, di nuovo, orientandosi dal basso verso l'alto, muove in direzio-

[1] Cfr. A. Lommel, *op. cit.*, pg. 10 sgg.

ne della superficie della terra. Le due entità 'insignificanti' dei primordi acquistano reciprocamente senso nella misura in cui si definiscono in relazione ad uno spazio mediano, guadagnato da versanti opposti, sul quale entrambe fanno convergere l'elemento acqua: la superficie terrestre vale come punto comune di riferimento.

Il nucleo della creazione, pur nella brevità di respiro narrativo del mito, emerge con nettezza di contorni: esso consiste proprio nell'apparizione di un 'centro' tra due poli estremi, nella prima comparsa di un elemento di raccordo inserito in un'antitesi originaria.

Sulla base di questo presupposto — il carattere di "centralità" della superficie terrestre — possono originarsi le forme di esistenza. A partire dalla mediazione realizzata attraverso l'acqua, la potenzialità creatrice di Wallanganda si esplica in forme: l'essere extraumano dei primordi "sogna" gli esseri che crea o, parimenti in stato di sogno, si muta nelle forme che vuole originare. Creare, dunque, secondo il modo di concepire proprio della cultura Unambal, equivale a fare esistere immagini, a proiettare da sé figure che, nella dimensione del mito, acquistano, nel momento stesso in cui si delineano, autonomia di esistenza rispetto a chi le produce.

Sognare è un fatto creativo in quanto comporta il sorgere di figure, il vedere figure (in virtù di tale incidenza semantica del sogno, è posto in risalto il carattere esclusivamente notturno delle azioni fondarici); le metamorfosi di Wallanganda possono essere interpretate come processi attraverso i quali determinate espressioni di vita si plasmano e acquistano consistenza.

Ad un altro livello, è detto che Wallanganda proietta dal cielo sulla terra la 'forza animatrice' che presiede a particolari generi di esistenza: ad essa Wallanganda conferisce una 'figura', dipingendola sulle pareti rocciose delle montagne secondo un preciso criterio cromatico che prevede l'uso del rosso, del bianco e, infine, del nero.

Tali immagini costituiscono i centri di vita, il luogo di origine extraumano delle specie animali e vegetali che, di volta in volta, esse 'rappresentano'; successivamente Wallanganda crea gli individui delle singole specie e con questi popola la terra.

La creazione è un proliferare di forme che, attraverso una serie di passaggi, pervengono al ' centro ', alla terra, dove acquistano consistenza; al tempo stesso la creazione è un movimento verso realtà sempre più individuate a partire da gradi anteriori via via più complessi. La caratterizzazione di Wallanganda come essere bisessuato o che muta sesso a seconda delle situazioni si presta ad esprimere l' ' indifferenziato ' originario dal quale si distacca, come espressione individuata, la ' potenza animatrice ' che si obbiettiva, poi, nella potenza animatrice di un particolare genere di esseri (il mezzo dell'obbiettivazione, come si è osservato, è la formazione di un'immagine colorata); dal genere successivamente si specificano gli individui concreti.

Questo processo che assicura l'esserci delle forme terrestri di vita possiede una garanzia di continuità in quanto Wallanganda sempre lascia cadere dal cielo ' germi di vita '.

Esiste una variante interessante per quel che riguarda il motivo delle rappresentazioni rupestri: queste sarebbero opera non di Wallanganda, ma di un uccello mitico, Kujon, che, in stato di sogno, avrebbe fissato nelle immagini dipinte la forza creatrice proveniente da Wallanganda. Una figura di intermediario (non è casuale, come si vedrà, la scelta dell'uccello) si inserisce, in questo caso, tra il soggetto delle origini e i suoi ' contenuti ' con la funzione di rendere ancora più marcato il grado di autonomia dei ' prodotti ' rispetto al ' produttore '.

Le pitture rupestri risalenti a Wallanganda non possiedono originariamente né la bocca né gli occhi, che ottengono per la prima volta per intervento di Ungud risultando, in tal modo, ' complete '.

Il dettaglio è indicativo della complementarietà che si è stabilita fra gli esseri responsabili della creazione dopo il superameno del distacco primordiale: la cooperazione tra le due entità si realizza sulla terra che già risultava come fine comune per l'attività ' espressiva ' di entrambi.

In tale ' centro ' — sulle pareti delle rocce — compaiono anche le immagini risalenti ad Ungud, situate in prossimità di quelle lasciate da Wallanganda (vedremo poi come la vicinanza spaziale non sia affatto priva di senso, ma presupposto per l'elaborazione di una serie di rapporti significativi). C'è una distinzione preliminare da fare: dalle

figure rupestri di Wallanganda derivano gli animali e le piante; da quelle di Ungud derivano gli esseri umani; a queste ultime la mitologia assegna il nome di "Wondschina".

Ungud 'sogna' il primo Wondschina: lo vede sul fondo dell'acqua e gli chiede quali siano i suoi nomi (la denominazione vale come strumento di definizione - individuazione); il nuovo essere mitico possiede un unico epiteto — Wondschina, appunto — sia per designare il suo 'totem' sia per la sua 'anima': questo dettaglio acquista senso se rapportato al modo di classificazione pertinente agli esseri umani i quali si definiscono diversamente a seconda dei singoli livelli nei quali si articola l'insieme dell'esistenza. La persona del Wondschina, in quanto pre-terrestre, 'deve' essere meno differenziata, funzionalmente priva delle articolazioni necessarie a raccordare al piano del 'molteplice' chi ha raggiunto il grado massimo dell'individuazione.

Per comodità di esposizione possiamo dividere i Wondschina in due categorie, a seconda che li consideriamo come collettività o separatamente. In ogni caso il carattere culturale distintivo è la connessione con l'elemento acquatico: vivono sul fondo degli stagni, dei laghi, sono gli artefici della pioggia; hanno rapporti con il mare in quanto alcuni di essi si sono trasformati in pesci d'acqua salata oppure sono protagonisti di avventure marine. Ad ogni corso d'acqua, stagno, o sorgente appartiene una certa immagine di un Wondschina, raffigurata con caratteri antropomorfi, in posizione distesa, priva di bocca, con la testa sormontata da una larga fascia dipinta con ocra rossa.

In genere l'immagine del Wondschina è situata in alto (sulla parete di una roccia) rispetto al posto d'acqua che le corrisponde. Nel tempo del mito questi esseri extraumani hanno avuto una esistenza terrestre: in tale situazione si sono comportati da 'eroi culturali': hanno fatto piovere sulla terra, hanno dato al territorio un assetto preciso facendo scorrere i corsi d'acqua, elevando le montagne, formando le pianure; successivamente si sono reimmersi negli abissi del suolo e vivono nel presente, svolgendo una continua attività crearice, nel profondo delle varie formazioni acquatiche sotto forma di pesci. Sulla superficie terrestre è rimasto però il loro segno, la loro figura incompiutamen-

te antropomorfa — residuo della loro vita terrena —, che consente agli uomini di entrare in rapporto con loro. Il modo in cui è comparsa la loro immagine ci pone dinanzi ad un nuovo aspetto della " tecnica " del fare esistere forme, propria della dimensione mitica della creatività: i Wondschina, completata la loro attività di 'eroi culturali', si sono posti a giacere sulle rocce che 'in quel tempo diverso' erano morbide: quindi, mentre essi sprofondavano, rimaneva in superficie la loro sagoma, la loro 'impronta' cioè una immagine.

Altri Wondschina hanno preferito l'acqua salata come loro dimora; il loro capo (il più anziano) li ha guidati in una baia dove il mare li ha inghiottiti: in questo modo sono nati i pesci. L'esistenza acquatica pone i Wondschina nella condizione di creare incessantemente: questa situazione è coerente con il carattere della cosmogonia che proprio nell'acqua ha la sua condizione necessaria.

I Wondschina producono embrioni di vita ('Jallala' è il termine indigeno per designarli) che sono da considerare come aspetti o parti della potenza creatrice dei Wondschina che, a loro volta, sono proiezioni - sezioni di Ungud; l'acquisizione da parte dell'embrione della forma umana è un passo ulteriore verso la 'specificazione': a questa tappa gli corrisponde un nuovo nome, " Jajaru ". Il momento finale della individuazione si ha quando il germe si concretizza in " anima " di un essere umano, localizzata in una zona particolare del suo corpo (i reni), dotata di un nome altrettanto particolare.

La creatività dei Wondschina tende verso l'umano; l'uomo, per ottenere i prodotti della creazione deve raggiungere, in sogno, il mondo sovrumano: durante la esistenza onirica, che lo rende partecipe della dimensione mitico-creativa, l'uomo trova nell'acqua il germe del proprio 'figlio' e, quindi lo trasmette alla moglie per mezzo dell'accoppiamento sessuale, che ha la funzione di portare all'esistenza terrestre l'espressione di vita pre-terrestre la quale, tuttavia, è talmente autonoma dal mondo fisico che, dopo la morte di chi la 'possiede' per un certo lasso di tempo, ritorna al posto d'origine acquatico.

L'esistenza umana principia da un determinato Wondschina di un luogo d'acqua determinato; padre e figlio hanno la medesima origine e tutti gli uomini che derivano

dallo stesso Wondschina costituiscono un gruppo legato da vincoli di affinità sacrale e sono i possessori *de jure* del territorio dove stanno l'immagine 'sacra' e il posto d'acqua corrispondente. Nello stesso territorio, in prossimità della raffigurazione del Wondschina si trovano le immagini lasciate da Wallanganda a rappresentare i 'centri di vita' di particolari animali e vegetali; questi ultimi, rispetto al gruppo umano che 'possiede' quel territorio, stanno in una posizione di stretta solidarietà che si esprime con una designazione di parentela al più alto grado: essi sono 'padri' e 'fratelli' di quegli uomini, ne costituiscono gli animali-'totem' e le piante-'totem'[2].

Il senso che è possibile dedurre dalla descrizione precedente riguarda la connotazione culturale della condizione umana: l'esistenza dell'uomo si realizza su piani diversi o, più esattamente, appare come il risultato di una doppia linea di discendenza, dal momento che essa si colloca al punto di convergenza tra le espressioni della realtà creativa "super - terrestre" e quelle della realtà creativa "sub - terrestre".

Ai fini di una definizione culturale della persona Unambal necessitano il nome totemico e il nome di quell'aspetto dell'esistere che convenzionalmente chiameremo 'anima': l'uomo, dunque, è tale nella misura in cui media nel proprio essere terrestre una parte che esprime la vitalità cosmica a livello di Wallanganda e una parte che esprime la vitalità cosmica a livello di Ungud.

In altri termini, la peculiarità dell'individuo umano consiste nel rendere funzionali a se stesso, pertinenti alla propria 'persona' culturale espressioni vitali che, per loro essenza, non gli appartengono, che, anzi, sono l'altro da sé per eccellenza; la condizione umana emerge anch'essa come 'centro' tra due distinte alterità, alle quali conferisce una finalità determinata.

Se tale è la qualità specifica della condizione umana, si comprende, anche retrospettivamente, la ragione per la quale l'essere extraumano, il primo Wondschina del quale si è riferito, si definisca per contrasto, in modo totalmente uni-

[2] Per una adeguata comprensione dei significati culturali del fenomeno totemico si rimanda a:
Cl. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, Milano 1964;
Cl. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano 1968, pg. 48 sgg.

voco (Wondschina è nome di ' totem ' e al tempo stesso, nome di ' anima ': ciò significa che tale entità sovrumana non ha per sé altro punto di riferimento al di fuori di se stesso). La diversità degli attributi è sintomatica dello stato ' differenziato ' dell'essere umano che rimanda, dialetticamente, alla esigenza di istituire relazioni significative con l'alterità: l'assenza di questa prerogativa inerente alla condizione ' terrestre ' può spiegare la ragione per la quale i Wondschina, conclusa la loro eccezionale esperienza di ' eroi culturali ', debbano lasciarsi cadere negli abissi della terra.

La nozione di ' centralità ' dell'uomo giustifica un dettaglio molto suggestivo della documentazione etnografica: se il gruppo umano detentore di un certo luogo per ' diritto di origine ' si estingue, scompare ogni forma di vita in quel luogo e il Wondschina corrispondente " muore " in quanto viene a perdere l'essenziale trattamento rituale da parte umana.

Perché tutto questo? In base a quanto è stato detto una certa specie vegetale, una certa specie animale — valutate in una dimensione ' super-biologica ' — un certo Wondschina possono essere considerati come " significanti " rispetto all'uomo che per loro tramite " si significa ": se i significanti perdono l'oggetto in relazione al quale svolgono la loro funzione, divengono automaticamente non necessari o, con linguaggio figurato, " muoiono " e, là dove era un fiorire di vita all'insegna dell'acqua, subentra l'aridità, la non-vita in assoluto.

E' stata menzionata la mancanza della bocca nelle immagini rupestri dei Wondschina: una variante del mito ne attribuisce la causa al volere del più anziano (e autorevole) Wondschina che ha obbligato i suoi ' simili ' a serrare le labbra l'una sull'altra in modo da annullare l'apertura orale. Questo particolare acquista senso alla luce del rito che, ogni anno, prima della stagione delle piogge, prevede, come primo momento, l'esecuzione di una nuova pitturazione dell'immagine dei singoli Wondschina da parte del più anziano esponente del gruppo di uomini che riconosce la propria derivazione da un determinato Wondschina. Il rinnovamento annuale della pittura, con l'impiego dei colori rosso, giallo, bianco, nero, conferma *ex novo* l'esistenza e l'effica-

cia creativa — come fondamento dell'esistenza terrestre — dell'essere extraumano. Ma c'è di più: per mezzo delle azioni rituali sono gli uomini (attraverso la bocca del loro anziano) a controllare, ad orientare sulla base delle loro esigenze ciò che potenzialmente — la pioggia nel caso specifico — appartiene all'alterità.

L'anziano del gruppo impersona il Wondschina: è il Wondschina (infatti, secondo la formula rituale dice: " Io vengo qui per rinfrescarmi e rafforzarmi, io mi dipingo di nuovo e con ciò c'è pioggia ") e, al tempo stesso, colui che interviene sul Wondschina, colui che lo fa esistere, *in un certo momento del tempo*, secondo una certa forma (come datore di pioggia).

Dopo che è stata portata a termine la pitturazione (che ridona vitalità al Wondschina disponendolo proiettarsi sulla terra) l'anziano del gruppo procede ad una nuova operazione rituale: egli si riempie la bocca di acqua e fa cadere lo spruzzo sull'immagine sacra. L'atto riproduce il gesto prototipico compiuto dai Wondschina quando, nel tempo dei primordi, attraverso l'espulsione di acqua dalla bocca, hanno fatto cadere la prima pioggia sulla terra.

Il rito, tuttavia, non si lascia circoscrivere nei limiti della pura duplicazione, a carattere commemorativo, del fatto mitico: la differenza fondamentale tra i due livelli (mito - rito) può essere colta contrapponendo l'assenza di regola, di principi normativi, la ' gratuità ' dell'accadimento mitico alla esigenza di mediazione culturale che circonda la vicenda rituale. Soltanto nell'arco del rito esiste la necessità di subordinare a norme l'accadimento che dona pioggia: in questa direzione va interpretata sia la scelta dell'individuo che, sulla base di particolari requisiti socialmente convalidati, è chiamato ad assumere il ruolo dell' "operatore di pioggia", sia la scelta del periodo di tempo idoneo all'accadimento; in entrambi i casi caratterizzante è il bisogno di operare secondo un criterio qualitativo che richiede, nelle forme adeguate, l'intervento umano. In antitesi ai modi del rito, vedremo in seguito come i miti relativi ai singoli Wondschina si sviluppino su un tema unitario: quello della pericolosità dell'agire degli esseri extraumani avulso dall'interferenza ' regolatrice ' dell'uomo e, come tale autocontradditorio in quanto unifica — e non ancora distingue — la vita e la morte, la creazione e la distruzio-

ne. Per il tramite costituito dall'operatore rituale, il Wondschina può *ancora* esprimersi sulla terra secondo ritmi stagionali: al di là di tale mediazione, l'essere extraumano, di per sé, non avrebbe mezzo per " comunicare " mediante l'acqua, come lasciano intendere il motivo mitico delle labbra compresse e l'assenza di bocca nelle immagini dei Wondschina.

L'atto rituale imperniato sulla espulsione di acqua dalla bocca dell'operatore sacrale può essere letto come la necessaria compensazione di una perdita che funzionalmente si è prodotta a livello del mito; nella misura in cui deve sostituirsi al mito (pur seguendone il paradigma), il rito dischiude al piano umano una gamma di possibilità di intervento sui fatti della natura, codificate secondo uno schema fisso e superindividuale.

Se la spiegazione della dinamica mito-rito è accettabile, risulta verificata in una diversa prospettiva l'ipotesi della ' centralità ' — come attributo qualificante la condizione terrestre — che per altre vie ci era stata suggerita dai dati culturali considerati.

I miti, o frammenti di miti dei Wondschina dei singoli luoghi, letti isolatamente, hanno — almeno nella redazione etnografica presa in esame — un tessuto narrativo molto scarno; tuttavia, per loro mezzo una geografia mitica e, quindi, un paesaggio culturale ricco di riferimenti simbolici si sovrappone allo spazio che sta semplicemente al di fuori.

Ad esempio, la terra arida di *Janmaramara* è presentata come il luogo di elezione di un Wondschina bianco raffigurato, eccezionalmente, con la bocca: il processo logico che porta alla plasmazione mitica muove dal riconoscimento della proprietà fisica di quello spazio per superarla, facendola rivivere in una rete di rapporti interamente inerenti alla sfera della cultura. Aridità equivale ad assenza di creazione, rimanda al ' prima ' della cosmogonia: il fatto che l'immagine dell'essere sovrumano sia ' completa ' sta a dire che il lembo di terra che le corrisponde è ancora *aperto al processo creativo*, che esso partecipa di un regime esistenziale " diverso " da quello normale, tale da *non* richiedere la mediazione umana perché si verifichi l'accadimento pioggia, interamente affidato all'iniziativa extraumana. In quan-

to polo " negativo " della dialettica caos — ordine la terra arida di Janmaramara partecipa del dinamismo culturale in funzione del quale esprime determinate connessioni significative.

Che tale terra senz'acqua sia orientata verso la cultura, pur restandone ai margini, è testimoniato da ulteriori dettagli del breve resoconto etnografico: essa costituisce il centro di origine di una particolare specie animale — il cacatua bianco — e il suo Wondschina è ritenuto l'inventore di un utensile fatto di corteccia usato come recipiente dagli indigeni.

In questa circostanza ci limitiamo a sottolineare la presenza di talune associazioni (aridità / colore bianco / cacatua / utensile per la raccolta) e rimandiamo ad un'analisi di tipo strutturale il compito di spiegare la ragione del nesso tra gli elementi costitutivi dell'insieme, in rapporto al tipo di messaggio che si vuole trasmettere.

Alcuni miti ' fondatori ' di località mostrano proprio come si costituiscono connessioni significative. Un esempio: nella terra *Dschalini* c'è un Wondschina che crea gli uomini da rane o da lucertole (I^0 livello di associazione); egli stabilisce rapporti nel tempo mitico con l'opossum (II^0 livello di associazione) esortandolo a fissare la propria dimora nella sua terra: il mitico animale è costretto a vagare, spinto dal dolore procuratogli da una ustione; a seguito dell'incidente con il fuoco occorso al capostipite, gli opossum hanno la pelle chiazzata (III^0 livello di associazione: opossum e fuoco).

L'animale dalla pelle bruciata nel corso della sua peregrinazione dà origine al paesaggio della terra *Dschalini*, in quanto trasforma in una altura la pietra intorno alla quale continua a girare; dopo l'azione creatrice si arresta definitivamente nel territorio. Attraverso la serie di relazioni stabilita nel tempo del mito, gli uomini che traggono origine dal Wondschina di *Dschalini* hanno come propri segni distintivi, come totem caratterizzanti, la rana, la lucertola, l'opossum.

Un luogo esiste culturalmente dal momento in cui funge da tessuto connettivo per coordinare in sistema funzionale elementi di provenienza diversa, rendendoli reciprocamente significativi.

I punti di riferimento salienti della geografia 'mitica' si costituiscono intorno all'acqua, l'elemento vitale dei Wondschina: è possibile formare un'intera scala di tonalità, a seconda dei modi d'esistenza dell'acqua, partendo dal grado più basso (l'aridità) fino a toccare quello più alto (il diluvio, il 'tutto acquatico'), attraverso una gamma di passaggi intermedi.

Il rischio dell'eccesso d'acqua è collegato al Wondschina della località *Zuwallawé*, artefice di un diluvio dal quale nel tempo dei primordi pochi ebbero scampo: per questa ragione è tabu rinnovare la pittura della sua immagine o semplicemente toccarla; l'infranzione del divieto provocherebbe una nuova catastrofe. Qui la mediazione umana è negata in virtù della presenza "eccessiva" dell'elemento creatore, che perciò non deve essere evocato ritualmente; nel caso opposto della terra arida, come si è già osservato, la mediazione umana non ha senso per via di un difetto assoluto di elemento creatore: due squilibri formalmente antitetici conducono ad un esito analogo.

Il tema dell'abuso di pioggia, con conseguente divieto di rapporti, caratterizza il Wondschina di nome *Kalaru* legato all'invenzione del fulmine e connesso al pericolo di tempeste distruttrici. Una variazione al tema della minaccia del diluvio è rappresentata da una sequenza mitica in cui al rischio della catastrofe è opposto l'esito positivo della crisi cosmica, prefigurato sotto l'aspetto dell'arcobaleno. Si dice che molti Wondschina, scatenando pioggia senza interruzione, stanno per provocare la sommersione della terra, finché Ungud non mette fine ai loro eccessi sollevandosi in cielo in forma di serpente-arcobaleno.

L'angoscia che la terra venga ridotta ad altro da sé e che gli esseri umani siano deviati verso forme di esistenza acquatica si obbiettiva, oltre che nel motivo ricorrente del diluvio, anche in altre forme, come dimostra un brano mitico singolarmente efficace. Protagonista è un uomo che, mentre esplica un'attività perfettamente terrestre — la caccia al canguro — precipita, senza avvedersene, in uno stagno nella località *Banarngari*; il Wondschina del posto lo afferra per la barba e vuole trascinarlo nel fondo. I compagni di caccia dell'eroe si accorgono della sua scomparsa e ne seguono le impronte lasciate sul terreno: nel gruppo c'è uno stregone che scorge nell'acqua il cacciatore 'sfortuna-

to ' e si adopera per salvarlo; a questo fine si lascia cadere nello stagno — per mezzo di una corda fatta di corteccia di albero, preparata da tutti gli uomini della comitiva — e successivamene acceca il Wondschina: questi non può più vedere la preda e così il cacciatore riesce a svincolarsi dalla stretta delle sue mani.

La cecità equivale alla morte per il Wondschina: una volta ' morto ', egli convoca i " figli " e pronuncia loro queste parole: " Io sono morto, andate subito via in cerca di un altro ' padre ' "; quindi, per vendicarsi degli uomini, scatena una tempesta che tende a cancellare la terra. Ancora una volta interviene lo stesso stregone di prima che riesce a stornare il pericolo, ammucchiando un numero grandissimo di pietre davanti alla cavità in cui il Wondschina risiede: grazie a questo espediente — che impedisce all'essere sovrumano di comunicare con la terra — la tempesta cessa.

Anche per gli uomini resta definitivamente esclusa la possibilità di entrare in rapporto con tale Wondschina assoluamente ' negativo ': infatti non esiste la sua immagine nel territorio *Banarngari*, mentre esiste il divieto di spostare la barriera di pietre costruita dal mitico stregone, pena una nuova catastrofe.

Le due parti di cui è composto il mito esprimono, da punti di vista complementari, lo stesso contenuto: il rischio che gli uomini, i quali si realizzano come tali *a partire* dall'acqua, si trasformino *interamente* in creature d'acqua, condividendo lo stesso tipo di esistenza che appartiene al sovrumano-antiumano; da questa prospettiva l'incidente dello ' sprofondare in uno stagno ' non differisce logicamente dalla disgrazia di vivere ' sotto ' la pioggia diluviale.

Si tratta di casi estremi di crisi cosmica ed esistenziale: il processo risolutivo culmina nella riaffermazione della ' terrestrità ' espressa nei motivi concatenati della emersione del cacciatore dall'acqua e della ' emersione ' della terra dal diluvio. Il dato di maggior rilievo del mito consiste nella posizione abnorme assunta in questo contesto dall'elemento acquatico che, da ' condizione di vita ', passa a significare la negazione della vita; nel linguaggio mitologico tale inversione è espressa dal comportamento del tutto ' smodato ' adottato dal Wondschina. Il senso che si ricava dalla vicenda può essere trasposto nei termini del nostro linguag-

gio concettuale: se l'alterità sovrumana non esiste in funzione dell'umano, ma si realizza come antitesi dei predicati culturali dell'uomo, questi, per poter essere se stesso, deve annullare l'alterità.

In questa prospettiva sembra appropriato parlare di carattere ' estremo ' della crisi; al tempo stesso risulta motivata la procedura eccezionale (se confrontata, ad esempio, con il menzionato rito della pioggia) intrapresa dallo stregone-salvatore per ridurre all'impotenza il Wondschina o per confinarlo entro limiti che escludono ogni ulteriore possibilità di mediazione. La responsabilità dell'azione che esclude l'oltremondano dall'orizzonte culturale è caricata su un personaggio non-comune, lo stregone, che riveste il ruolo socialmente ' positivo ' di garante supremo dell'esistenza terrestre, dell'uomo come creatura terrestre, della terra connotata *non* come spazio subordinato alle espressioni gratuite dell'alterità ma tale da subordinare a sé l'alterità, fino ad escluderla del tutto in situazioni - limite.

Un breve *excursus* sarà dedicato al motivo dell'accecamento: ci si chiede perché mai la cecità corrisponda alla morte del Wondschina. Il mito precisa che la morte coincide con il decadere delle funzioni di ' padre ', con la cacciata dei ' figli ' della zona dello stagno di *Banarngari* alla ricerca di un nuovo genitore; ad un altro livello, la paralisi dell'attività dell'essere sovrumano si obbiettiva nel dover esistere entro un'acqua ' morta ', essendo essa privata di quel potere di relazione con l'esterno che la rende culturalmente ' promotrice di vita '.

La cecità può essere letta come il compendio e l'equivalente di queste due situazioni negative, in quanto in essa si traduce la perdita di quella particolare facoltà di realizzare e percepire ' forme ' che, nella dimensione mitico-acquatica significa ' creare '. Tutti i fenomeni della creatività che si svolgono nello scenario dell'acqua, ai quali appartiene la filiazione, si fondano sulla vista: i singoli Wondschina nascono ed esistono quando il loro capostipite, in sogno, li scorge all'interno dell'acqua; la nascita di un individuo umano presuppone, analogamente, una visione che conduce il padre nell' " oltre " acquatico. Tra acqua mitica e sogno esiste una affinità sostanziale, poiché entrambi sono

elementi mediatori ed entrambi, facendo scaturire immagini, promuovono il processo creativo.

Per il Wondschina la menomazione totale della vista — che è incapacità di produrre e di trattenere sue 'creature' — rappresenta l'antitesi assoluta rispetto alla propria essenza di creatore ed equivale al suo annientamento, così come il fatto di essere relegato in un ambito definitivamente precluso ad ogni rapporto con il mondo sovrastante lo rende del tutto insignificante, di fatto 'morto'.

Tra i due poli estremi del troppo asciutto e del troppo bagnato è contemplata anche l'ipotesi intermedia, la soluzione potenzialmente 'giusta': il Wondschina di *Unduli* dà annualmente la normale dose di acqua; perciò la pitturazione della sua immagine non è necessaria: in caso contrario, si gettano ritualmente pietre sulla immagine per sollecitare la pioggia che periodicamente spetta.

Per chiarire ulteriormente il carattere dei Wondschina, citeremo un mito in cui il motivo della tempesta d'acqua è inserito in una situazione finora inedita; la trama del racconto si sviluppa secondo lo schema seguente: un Wondschina rapisce la moglie di un altro; il marito defraudato insegue il rapitore e la donna; quindi, per vendicarsi, causa una tempesta (anch'essa ritenuta come la 'prima') trasformando filamenti di giunco in nuvole. Il 'primo' fulmine distrugge la coppia rapinatore-moglie rapita; un altro Wondschina trova i loro resti, li depone sotto un cumulo di pietra nell'alto di una rupe e, infine, dipinge sulle pareti di una roccia l'immagine dei 'morti'. In questo caso la tempesta non è data gratuitamente, ma ha una motivazione: tuttavia ridurre il senso del mito a punizione di un'appropriazione indebita sarebbe semplicistico e riduttivo perché il motivo del furto in questa area culturale (come avremo modo di constatare, cfr. pg. 142 sg.) possiede valenze complesse e non riconducibili *tout court* all'orbita della 'negatività', e perché la vicenda culmina non nella restituzione del 'bene' sottratto, ma in una sanzione *sui generis* della 'nuova' coppia. Ci si chiede quale sia la nota 'realmente' aberrante nel comportamento del Wondschina-ladro: la risposta, come di norma, rimanda sia alla rilettura dell'intero contesto mitico che ha la funzione di caratterizzare gli

esseri dell' "oltre " acquatico, sia alla dinamica della vicenda particolare.

Ripensando ai brani presi in esame, si può osservare come essi vertano esclusivamente sulle modalità del *dare* dei Wondschina, che sono positive o negative a seconda dell'interesse della parte umana ricevente: di riflesso, si può cominciare col sottolineare la posizione deviante, rispetto alla norma degli esseri acquatici-creatori, del Wondschina che, invece, ' prende ' da un altro: il furto — prescindendo dall'oggetto al quale è rivolto — si presta ad essere valutato, in questa connessione, come una forma enfatizzata della mancata attitudine, da parte del soggetto dell'azione, al ' produrre ' in funzione della appropriazione altrui.

Quanto al racconto in sé, è possibile distinguere al suo interno due momenti opposti: l'uno, nel quale il Wondschina-ladro agisce (negativamente); l'altro, nel quale egli è agito (positivamente); in questa seconda fase gli vengono conferiti i tratti distintivi della specie Wondschina: l'esistenza " sottostante ", l'esistenza come immagine, come figura e colore. Ad un altro livello, si costituisce un'opposizione tra il Wondschina-rapitore che si appropria di quanto è già un dato (e come tale sarà eliminato) e il Wondschina rapinato che crea ciò che prima non era, conferendo una ' nuova ' forma ad un elemento vegetale. Integrando i vari piani nei quali si lascia scomporre il racconto — la cui brevità si dimostra inversamente proporzionata alla sua densità — e inserendo il frammento nel sistema, si deduce che il senso plausibile del mito risiede nella individuazione, ottenuta attraverso il meccanismo del contrasto, di un certo modo di agire contradditorio rispetto alla essenza propria dei Wondschina e nel conseguimento di una situazione di ' normalità ' che annulla il comportamento aberrante. In altri termini, anche il mito in questione fissa, da un particolare punto di vista, i limiti entro i quali l'operato degli esseri extraterrestri è culturalmente significativo e oltre i quali esso diviene una indebita prevaricazione.

Se la interpretazione proposta è accettabile (la verifica dovrà essere fornita anche dalle successive analisi di testi mitici) si può scorgere, dietro la serie degli episodi apparentemente incoerente, un filo conduttore unitario costituito dalla minaccia, arginata, della caduta nella contraddizione esistenziale: in sintesi, tanto è alienante per gli individui

umani, terrestri, realizzarsi in un ambiente totalmente acquatico, quanto lo è per gli esseri dell'oltremondo acquatico realizzarsi al di fuori delle attività creative, suscitatrici e riplasmatrici di forme, che si inscrivono nella dimensione del ' dare '.

Come glossa chiarificatrice addurremo un altro breve frammento: un Wondschina, fornito di nome personale, inventa l'ascia di pietra; nel corso di una peregrinazione fa cadere l'oggetto nell'acqua e questa lo tramuta in una creatura animale (un particolare tipo di batrace) che, da quel momento in poi, costituisce l'emblema associato all'immagine di quel Wondschina. Tra l'essere sovrumano e la sua dimora, l'acqua mitica, esiste un rapporto di intima comunione basata sul possesso di potere creatore: Wondschina e acqua formano, per così dire, un'unica cellula germinale.

A titolo di epilogo al discorso sui Wondschina porremo un mito in cui la vicenda crisi cosmica - riscatto è proiettata nel mondo astrale. Anche il sole è concepito come un Wondschina antropomorfo: egli non apparirebbe in cielo e se ne starebbe nel suo campo, se una donna, quotidianamente, non lo spingesse via e non continuasse a minacciarlo con un bastone. La levata e il percorso nel cielo rappresentano la via di scampo per Wondschina - Sole dinanzi al pericolo rappresentato dalla *partner* femminile armata: il cammino è più rapido nella prima metà del giorno e più lento nella seconda metà perché allora la ' donna minacciosa ', che determina lo stato di normalità, non costituisce più motivo di allarme. Analogo ' dramma ' ha luogo al momento del tramonto: Wondschina - Sole rimarrebbe ad occidente, se una schiera di giovani armati di lance non lo costringesse a tornare al proprio campo, per ricominciare *ex novo* il quotidiano tragitto celeste. La connotazione ambigua del Wondschina traspare con evidenza: la sua presenza come sole è tanto necessaria quanto poco garantita; il mito segnala i due momenti supremi di rischio, corrispondenti al farsi ed al disfarsi del giorno, e, contemporaneamente, fissa per sempre gli espedienti del riscatto.

La sistemazione finale dell'acqua nel profondo della terra (che è l'argomento predominante dei miti sui Wondschina) e l'innalzamento del sole sulla terra riproducono e trascendono, ad un tempo, l'opposizione originaria Ungud -

Wallanganda, in rapporto alla quale ' nulla esiste '; l'antitesi riplasmata culturalmente consente l'esistenza terrena in quanto è proprio in funzione di questa che la bipolarità nuovamente si pone: diremo, per concludere, che l'emergere di un elemento mediano, al quale entrambi i termini del contrasto ineriscono e in ragione del quale essi divengono interdipendenti, vale come misura della trasformazione avvenuta rispetto alla situazione di immobilismo degli inizi e costituisce il segno più appropriato della realtà ' creazione '.

Capitolo II

La scienza delle relazioni opportune

Il mito di Kuranguli e Banar [3]

Esiste continuità logica tra il ciclo mitico che fissa l'ordine del cosmo e quello — da esaminare in questo capitolo — che fonda l'assetto culturale dell'esistenza terrestre: è l'idea della coppia di termini opposti da correlare, assunta a principio organizzativo del reale, che costituisce l'elemento invariante, pur con connotati ed implicazioni dissimili a seconda dei differenti contesti.

Il primo tema che svolge il mito di Kuranguli e Banar è la necessità dell'esistenza della coppia in quanto tale: infatti la capacità di cambiare continuamente forma, tipica dei due personaggi sovrumani ed indice della loro appartenenza alla dimensione della creatività, ha un limite invalicabile per entrambi, in quanto ciascuno di essi, nel processo del mutare, non può mai diventare l''altro'. Con questa norma è sancita la presenza della dualità come principio supremo e valore imprescindibile.

Elenchiamo i caratteri comuni dei due eroi: la tendenza al polimorfismo, l'autogenerazione, la provenienza celeste, l'originarietà assoluta (essi stanno prima di tutto in forma di serpenti: i Wondschina sono loro espressioni), la funzione di antenati del genere umano e di primi produtto-

[3] Cfr. A. Lommel, *op. cit.*, pg. 18 sgg.

ri di " anime ", la funzione di ' eroi culturali ' (sono gli inventori di tutti i beni di uso e di tutte le attività pratiche).

Nel corso della loro esistenza sulla terra possiedono ciascuno un nome personale ed un numero di segni distintivi che corrisponde alle forme di esistenza che ciascuno è in grado di assumere per sé: Kuranguli si manifesta come un particolare tipo di uccello o di canguro o attraverso il colore rosso; Banar si manifesta come alligatore, come emu, come canguro di una certa famiglia ed attraverso il colore giallo ed il colore bianco. Inoltre, essi sono forniti di connotati distintivi ' interni ', situati a livello della ' personalità ': rispetto a Banar che gioca il ruolo dello ' sciocco ', Kuranguli agisce sempre in modo ' assennato '; per giunta, Kuranguli è più dotato del lato tecnico (usa la lancia di legno con punta di pietra) nei confronti di Banar (che ha, come lancia, una semplice asta di legno).

Anche la dicotomia del paesaggio è utilizzata per significare l'opposizione tra i due protagonisti: a Kuranguli è pertinente il territorio con fiumi, piante, animali, mentre a Banar spetta il deserto pietroso. La distinzione tra i *parners* si costituisce sulla terra a partire da un originario fondo comune — essa è, perciò, un ' risultato ' più che un ' dato ' — ed ha come contrappeso l'esigenza di creare un *trait d'union*; dice il mito che " qualche volta Kuranguli e Banar vanno lontano, ad Est, in terra ' Kalimbi ': qui *parlano l'uno con l'altro*, poi si separano di nuovo e vanno a caccia ciascuno per proprio conto ". (Cfr. A. Lommel, pg. 19)

Per quanto situati agli antipodi, Kuranguli e Banar posseggono un mezzo per mettersi in rapporto, il linguaggio, qui valorizzato come strumento primario di scambio, del quale usano in una sede ' lontana '. L'attributo della distanza (che ritornerà anche in un'altra fase del mito) può stare ad indicare che il ' luogo d'incontro ' si trova al di fuori delle rispettive sfere di appartenenza territoriale dei personaggi e che, non essendo né dell'uno né dell'altro, esso si presta, per la sua neutralità, a rappresentare il punto di raccordo. Dopo il momento dell'interferenza, si ristabilisce la separazione all'insegna dell'attività economica fondamentale della caccia, per mezzo della quale ciascuna parte produce individualmente.

Rispetto alla triade fuoco-cibo-sesso Kuranguli e Banar svolgono, ciascuno a suo modo, il ruolo di "eroe culturale".

A: Il fuoco

Il tema dell'origine del fuoco si presenta in due modi: la prima ipotesi mitica ammette che il fuoco esiste altrove, nell'acqua; perciò dall'acqua bisogna trasferirlo sulla terra. Banar riesce a recarsi nell'acqua ed a portare via il fuoco; Kuranguli non è in grado di andare nell'acqua ed ottiene il fuoco con collaborazione di un uccello-adiutore [4].

La seconda ipotesi parte dal presupposto che il fuoco non esiste affatto; perciò bisogna inventarlo. Banar inventa il fuoco: trova i legni adatti, li strofina, ottiene il fuoco. Ma vuole portare il fuoco nell'acqua: a questo punto, proponendo la congiunzione fuoco - acqua, la seconda variante diviene rigorosamente simile alla prima ("il fuoco esiste altrove"). Kuranguli impedisce tale congiunzione servendosi dell'uccello adiutore, che sottrae il fuoco a Banar: così ha origine il fuoco terrestre.

Kuranguli e Banar si oppongono tra loro al fine di integrarsi a vicenda: le 'deficienze' dell'uno chiamano in causa le 'prerogative' dell'altro nel corso di un processo dialettico che li rende reciprocamente funzionali e che fonda la loro interdipendenza. Fissiamo la seconda variante: rispetto al momento invenzione-produzione Banar si qualifica 'positivamente' e Kuranguli 'negativamente'; le posizioni si invertono se giudichiamo le azioni dal punto di vista dell'uso: Banar non sa usare quanto ha prodotto, trasferendo altrove ciò che è utile sulla terra, a differenza di Kuranguli che riesce a guadagnare alla terra il fuoco inventato dall'altro.

Nelle due varianti Kuranguli, che non va oltre la terra, appare più limitato di Banar che riesce a mediare terra ed acqua; tuttavia il 'sovrappiù' di Banar rischia di trasformarsi in una dote negativa, mentre il 'limite' di Kuranguli costituisce la garanzia 'positiva' del carattere terrestre del

[4] Cfr. il ruolo di mediatore dell'uccello nel mito della creazione (pg. 109).

fuoco: se i due eroi procedessero ognuno per proprio conto, il risultato sarebbe un puro non-senso.

Le idee suggerite dal mito d'origine del fuoco devono ora essere verificate alla luce degli altri contesti perché possano essere qualcosa di più che semplici ipotesi di ricerca.

B: Il cibo

Procederemo alla lettura del mito dell'origine del miele.

Nel tempo del mito viveva sulla terra un cane: un Wondschina lo chiamò a sé ed il cane si presentò da lui con moltissimo ritardo. Il Wondschina, adirato per l'attesa eccessiva, percosse la bestia che fuggì in cielo (il cielo è concepito come una grande pianura, simile alla terra). Il cane, affamato, notò un albero dal quale volavano via le api: allora ne erose i rami per far cadere il miele delle api selvatiche e mangiarlo. Non poté leccare tutto il miele: una goccia cadde sugli alberi della terra.

Banar, in quel frangente aveva forma di un piccolo uccello: si avvide dell'albero su cui era caduto il miele, prese una pietra, colpì i rami di quell'albero ed infine raccolse il miele caduto in un recipiente di corteccia. Prese il miele e tornò al suo campo: qui cercò di cuocere il miele nel fuoco e lo versò nella cenere calda.

Kuranguli era a caccia di emu e di canguri: quando tornò e vide Banar seduto accanto al fuoco, gli chiese cosa stesse arrostendo. Banar rispose: " Miele ". Kuranguli cercò di mangiare un po' di miele che era stato versato nella cenere e si trovò la bocca piena di carbone di legno e di cenere. Kuranguli si infuriò con Banar che, nella sua stupidità, aveva sciupato il buon miele. Egli uccise Banar sul posto, cioè in territorio *Manschi*. Banar giacque morto; Kuranguli ne fu sconvolto e fuggì. Banar si riprese dalla morte dopo qualche tempo e si mise all'inseguimento di Kuranguli. Kuranguli arrivò fino alla riva del mare e, giacché non poteva proseguire, cercò di salire in cielo, prima arrampicandosi su un'altura, poi sovrapponendo le colline l'una all'altra: fallì in tutti e due i casi. Continuò a peregrinare: in una contrada trovò miele ma non ne mangiò. Camminò, camminò ancora. A Banar riuscì di salire in cie-

lo. Kuranguli giunse, ad un certo punto, in un territorio — localizzato nella terra degli Unambal —: qui si trova un'alta montagna sulla quale salì e osservò Banar. Banar si accostò subito a Kuranguli: i due lottarono; Banar ferì Kuranguli sulla testa in modo da fargli scorrere sangue sul viso (è per questo motivo che gli uomini della unità sociale 'Kuranguli' si pitturano con strisce rosse). Dopo si riappacificarono e ciascuno andò a caccia. Presero un canguro e lo mangiarono insieme. Allora disse Kuranguli: 'Il miele non va arrostito nella cenere: lo si deve mangiare così com'è. Banar rispose: 'Giusto' (cfr. A. Lommel, pg. 20).

Come si è osservato per il fuoco, il 'primo' miele esiste 'altrove': la sua origine non è che il passaggio dal cielo alla terra: in questo caso, tuttavia, non si tratta solo di un trasferimento, ma di una forma elementare di scambio. Un essere terrestre — il cane mitico — si fa 'celeste' e, di conseguenza, un elemento celeste — il miele — è guadagnato alla terra[5]: la dinamica dello scambio si esaurisce in questo dare ed avere reciproco.

Ancora una volta un essere alato — Banar come uccello — è condizione del passaggio dal non-terrestre al terrestre: nella vicenda dell'origine del fuoco esso media acqua e terra; nella circostanza presente media cielo e terra.

Analizziamo ora il comportamento degli eroi: lo schema di opposizioni utilizzato per il mito precedente conserva la sua validità. Banar è efficiente sul piano della invenzione-scoperta del nuovo alimento, come su quello della tecnica della raccolta: in tale dimensione operativa Kuranguli è assente, si mostra del tutto estraneo, tanto è vero che contemporaneamente appare dedito all'attività venatoria.

Al livello dell'uso del prodotto, Banar è 'deficiente' (congiunge impropriamente il miele con la cenere calda, come prima, altrettanto impropriamente, associava il fuoco all'acqua), mentre Kuranguli si dimostrerà 'esperto'. In questa circostanza Kuranguli è caratterizzato come cacciatore perfetto, mentre Banar "mescola" caccia e raccolta:

[5] Anche l'origine della pioggia sulla terra è presentata, *mutatis mutandis*, come il risultato di una serie di passaggi tra zone cosmiche distinte (cfr. pg. 107 sg.).

tratta il miele come se fosse selvaggina uccisa, cioè alimento da cuocere, suscitando la riprovazione violenta del cacciatore, che causa la rottura del sodalizio tra i *partners*. Banar subisce la morte ad opera dell'antagonista che attivamente la procura, ma egli è in grado di passare anche dalla morte alla vita.

La deficienza di Banar si misura in rapporto alla terra; in compenso egli è efficiente allorché si tratta di mediare sfere distinte del reale: terra ed acqua; terra e cielo; vita e morte; al polo opposto, Kuranguli è tanto ' positivamente ' connesso alla terra, quanto incapace di attingere ad altre dimensioni (si arresta dinanzi al mare come in cospetto di un limite invalicabile; tenta goffamente e senza risultato di innalzarsi al cielo: ' l'oltreterra ' gli è irrimediabilmente precluso).

L'abilità di Banar è indispensabile nella misura in cui elementi di importanza esistenziale per il genere umano stanno ' altrove ': egli procura (' producendo ' o ' scoprendo ') oggetti altrimenti irraggiungibili, ma non è in grado, sulla terra, di riferirli al termine ' giusto ' (il miele riferito alla cenere è un assurdo).

Il terrestre Kuranguli possiede la ' scienza delle relazioni opportune ', ma non procura da sé l' " oggetto " — sia esso il miele o il fuoco — da mettere in relazione.

Forse ora abbiamo gli strumenti per tentare di tradurre nel nostro linguaggio lo schema logico che la costruzione mitica sembra sottintendere. In astratto, una delle operazioni individuabili è quella che porta ad isolare, all'interno della realtà spaziale e temporale di un certo fenomeno, situazioni o fasi distinte per contrasto e logicamente consecutive. La coppia di ' eroi ' associata all'oggetto che di volta in volta è al centro della ' manipolazione culturale ' ricalca la suddetta distinzione e ne sviluppa un'intera gamma di potenziali modalità di opposizione e correlazione: i termini del binomio extraterreno risultano, in tal modo, diversi e complementari, come sezioni reciprocamente necessarie di una sola realtà.

La relazione di complementarietà tra i poli del dualismo culturalmente istituito è la sostanza del mito di Kuranguli e Banar: l'interdipendenza tra i *partners* dapprima si realizza in maniera sbagliata (l'uno offre all'altro miele ' cotto '), quindi si interrompe (l'uno uccide l'altro) ed alla fine

si ricostruisce in modo corretto (l'uno porge all'altro istruzioni sul buon uso del miele). La solitudine di Kuranguli successiva all'eliminazione del compagno è marcata in maniera assolutamente negativa; il racconto dà, a riguardo, una serie di indizi rivelatori: l'accentuazione dell' ' impotenza ' di Kuranguli, altrove attenuata per via dell'interferenza di esseri adiutori (cfr. il mito dell'origine del fuoco); l'incessante vagare ' a vuoto ' dell'eroe, opposto all'occupazione consueta del peregrinare finalizzato alla caccia; la distorsione del paesaggio che si rivela inutile oltre che gratuita, in quanto non sembra fornire punti di riferimento spaziali; l'astensione dal mangiare miele da solo, da leggere in contrapposizione all'esigenza di consumare pasti in comune con cui la vicenda ha inizio e termine.

La coppia si ricompone proprio nel territorio degli Unambal: la coincidenza è di estremo interesse perché indica in forma del tutto esplicita da quali presupposti è garantita quella che noi potremmo definire la nozione Unambal di " cultura ". L'atto di ricostituzione della coppia consiste nella realizzazione di una forma di scambio: Banar dà a Kuranguli i segni culturali distintivi di sé e della sua metà sociale; Kuranguli darà a Banar le norme relative alla giusta utilizzazione dell'alimento miele. Nell'intervento seguente alla riappacificazione i due eroi si recano a caccia: sembra che l'attività venatoria sancisca ed esiga il sopravvento della ' normalità '.

Si può rilevare, implicitamente, nel mito una diversa caratterizzazione delle due forme principali di produzione economica: l'attitudine alla caccia costituisce, per così dire, una dote ' innata ' dei due eroi, posseduta da sempre (si è detto che lo stesso ' errore ' di Banar si presta ad essere valutato come inopportuna estensione al ' nuovo ' alimento del trattamento solitamente riservato alla selvaggina).

Viceversa, per quel che concerne la raccolta (qui riferita al miele) è possibile separare, sul piano del mito, una fase di assenza ed un graduale processo di integrazione, un prima di ' vuoto ' ed un dopo di ' pienezza '. Prendendo come sistema di riferimento la successione temporale, la raccolta si situa sotto il segno della ' discontinuità ', mentre la caccia si colloca nella dimensione del ' continuo ': ciò sembra tradurre l'impossibilità di concepire l'esistenza al di fuori dell'attività venatoria, quasi che l'essere sulla

terra debba *necessariamente* identificarsi con il fatto di cacciare. Il mito non si limita a porgere fatti, ma, a livelli sempre più riposti, lascia trasparire la presenza costante di un pensiero che opera sulla realtà e non la realtà data indipendentemente dai modi del pensare, che variano in ragione della diversità delle singole civiltà: è necessario penetrare le scelte qualitative che sorreggono i fatti al fine di inserirli in una visione culturalmente definita del ' mondo ', perché il significato dei miti non risulti impoverito o dissolto del tutto.

Il suggello della sopraggiunta cooperazione tra Kuranguli e Banar è dato dal pasto comune di carne di canguro; *dopo* sono chiaramente enunciate le norme sull'uso alimentare del miele: queste, dunque, sono comprese nella loro specificità ed accettate in diretta opposizione al modo impiegato per rendere commestibile la selvaggina uccisa.

C: Sesso e matrimonio

Consideriamo ora l'ultimo atto della vicenda di Kuranguli e Banar: Nei primordi del tempo non esistevano leggi matrimoniali e vigeva uno stato di totale promiscuità sessuale. Kuranguli creò la legge matrimoniale. Kuranguli e Banar vissero assieme per un certo tempo, nel territorio *Kalimbi*. Un giorno Banar si allontanò per un gran tratto: in " terra lontana " egli trovò il fuoco ed una sposa, poi tornò al posto di provenienza. Anche Kuranguli andò via e, ugualmente, in " terra lontana " trovò una moglie: ambedue allora vissero con le loro mogli a *Kalimbi*. Vissero tutti e due in modo giusto perché Banar aveva una moglie ' Kuranguli ' e Kuranguli aveva una donna ' Banar '. Banar ebbe una figlia, Kuranguli un figlio: Kuranguli voleva avere la figlia di Banar come moglie per il proprio figlio. Ma Banar teneva sua figlia in disparte perché l'amava lui stesso ed ogni notte s'accoppiava con lei. A Kuranguli che gli chiedeva la figlia come sposa per suo figlio, Banar rispose negativamente: " No, io voglio dare mia figlia come sposa a mio figlio ", Kuranguli rispose: " Questo non è giusto. Io ti darò mia figlia se tu mi darai la tua ". Banar però non volle acconsentire. Kuranguli se ne andò: prese sua figlia, la deflorò ritualmente (mediante la tecnica della manipola-

zione della vagina fatta con un dito rivestito di corteccia d'albero), quindi la mostrò a Banar. Quando Banar vide la ragazza 'preparata' per la copula, ebbe desiderio di giacere con lei e la prese, dopo di che trattò analogamente sua figlia e la diede a Kuranguli. Banar disse "Ti cedo mia figlia per tuo figlio. Tu, però, astieniti da sua madre (non guardarla) che è mia moglie e mi appartiene". Kuranguli disse: "E' giusto. Io prendo solo la figlia e non guardo la madre. Tu, però, non devi dormire con tua figlia, dal momento che hai dormito con sua madre". Banar disse: "E' giusto".

Così Kuranguli creò la legge matrimoniale in base alla quale un uomo può prendere moglie solo dall'altra classe matrimoniale. Kuranguli inventò anche il costume della deflorazione che può essere fatta dagli uomini della stessa metà delle ragazze da marito.

Banar introdusse il divieto riguardante la suocera che rientra nella categoria dei divieti "Rambar" relativi a persone con le quali si devono evitare rapporti di tutti i tipi (cfr. A. Lommel, pg. 21).

Risulta chiara, soprattutto alla conclusione del racconto, la funzione sociale del ciclo mitico che ha come protagonista la coppia Kuranguli-Banar: fondare il tipo di organizzazione della società, vale a dire la divisione degli individui Unambal in due metà esogamiche denominate 'Kuranguli' e 'Banar', ciascuna distinta da una propria caratterizzazione totemica (cioè dall'insieme di 'segni' associati rispettivamente, a Kuranguli ed a Banar) e ciascuna complementare rispetto all'altra.

Il mito illustra le tappe del processo che porta alla costituzione dell'ordinamento sociale: il risultato finale è valorizzato al massimo, in quanto è contrapposto a precedenti livelli di 'negatività', che si attenua gradatamente a partire da una forma assoluta di anomia ("nel tempo dei primordi non esistevano leggi matrimoniali e vigeva uno stato di totale promiscuità sessuale").

Ai nostri fini interpretativi la vicenda delle origini delle 'relazioni sessuali opportune' può essere sottoposta alla stessa procedura di cui ci siamo serviti per analizzare i precedenti miti d'origine; diremo allora: la moglie giusta esiste 'altrove' e dal luogo 'lontano' deve essere portata nella terra di residenza. Come il fuoco, come il miele,

anche la donna socialmente disponibile alla fruizione sessuale è ottenuta per ' trasferimento '; il carattere specifico di questo mito rispetto ai precedenti risiede in due ordini di fatti: 1) lo scambio dal quale deriva l'acquisto del bene ha come teatro la terra (avviene tra ' parti ' della terra) e contiene i presupposti per dare vita ad un circuito di relazioni nel luogo in cui è avvenuto il trasferimento dell'oggetto; 2) la dinamica dello scambio è potenzialmente inesauribile.

Consideriamo i momenti nei quali si articola l'instaurazione della ' disciplina ' nel campo delle relazioni sessuali: il primo passo è compiuto allorché Banar e, sulle sue orme, Kuranguli si mettono in contatto con l'alterità designata spazialmente. Andare in terra lontana e prendere qui moglie corrisponde ad una forma *sui generis* dell'esogamia perché denota una ricerca di rapporti attuata *al di fuori dei limiti del ' proprio '*: l'esogamia comprende, in effetti, l'uscire dal proprio ambito ed il commercio con la controparte.

Il carattere positivo dell'azione di Banar è sottolineato dal fatto che egli ' altrove ' trova contemporaneamente una sposa da prendere ed il fuoco, l'elemento già acquisito alla cultura. La terra ' lontana ' rappresenta l'alterità concepita in astratto (in questo senso è sintomatica l'assenza di appellativi, contrapposta all'uso sistematico della denominazione dei luoghi ' concreti '), la quale è funzionale in quanto condizione di scambio. Ora, l'alterità funzionale per Banar è ' Kuranguli ' e l'alterità funzionale per Kuranguli è ' Banar ': in questa prospettiva, prendere moglie in ' terra lontana ' equivale, per Banar, a prendere moglie nella metà ' Kuranguli '; invertendo la disposizione dei termini, lo stesso vale per il secondo eroe. In tal modo risulta perfettamente coerente quella che nel mito sembra, ad una prima lettura, una coincidenza casuale: cioè che la moglie di Banar sia ' Kuranguli ' e che la moglie di Kuranguli sia ' Banar '.

L'incompletezza di questa fase è manifesta qualora si consideri che dei due momenti interdipendenti dello scambio (prendere dall'altro e concedere all'altro del proprio) è posto in atto esclusivamente il primo. Da ciò scaturisce una situazione di crisi nella quale si obbiettiva il mancato sviluppo del rapporto di reciprocità: ne è espressione quan-

to mai incisiva l'incesto di Banar, effetto del rifiuto di costui di dare la sua figlia al figlio dell'altro, per consumarla per proprio conto; in sintesi, la crisi equivale alla perdita temporanea della possibilità di istituire un collegamento costruttivo tra le due parti.

Anche a questo riguardo si può adottare lo schema adoperato per contrapporre, nei precedenti contesti, i due eroi. Banar funge da 'inventore' e, difatti, 'crea' la esogamia; però, ne fa cattivo uso, contraddice ad essa divenendo endogamo - incestuoso. Kuranguli non inventa *ex nihilo*, ma agisce da 'sapiente' per quel che concerne l'invenzione altrui, definendone le corrette modalità di impiego.

Le rispettive 'deficienze' e 'virtù' dei *partners* mitici sono disposte in modo da dar luogo ad una situazione di equilibrio '*in fieri*' ottenuta attraverso l'integrazione progressiva di scompensi. La struttura della coppia è tale che l'azione eseguita da un membro suscita, di rimando, l'operatività dell'altro, sia sul piano della imitazione (Kuranguli fa come Banar recandosi in 'terra lontana'; Banar fa come Kuranguli deflorando sua figlia) sia ad un livello più complesso: il cattivo uso che Banar fa di sua figlia è condizione dell'attività culturalmente positiva di Kuranguli, che, a sua volta, condizionerà l'agire del rivale.

Lo stato di crisi conseguente al mancato compimento dello scambio si supera allorché la donna, posta come oggetto di trattative tra le due metà, sia stata resa culturalmente fruibile. In questa direzione va interpretata la deflorazione della futura moglie, che nel mito è dapprima la figlia di Kuranguli e poi la figlia di Banar: la deflorazione predispone la donna a passare 'altrove', è il mezzo rituale necessario per attuare il trasferimento verso l'altro.

Rispetto all'episodio precedente ('l'acquisto di moglie in terra lontana'), la dinamica di quest'ultimo brano risulta funzionalmente capovolta: lì si trattava, per i due protagonisti, di annettere a sé qualcosa di non proprio (potremmo dire che l'obbiettivo era di costituire una 'proprietà') qui, il punto è di destinare all'altro da sé qualcosa di proprio (potremmo dire che il fine è di dissolvere la 'proprietà' costituita).

La soluzione positiva sopraggiunge quando entrambe le esigenze (acquisire e cedere) vengono integrate in ciascuna delle parti: Kuranguli dà sua figlia a Banar (Kuranguli

perde qualcosa della sua proprietà ' naturale '); Banar prende da Kuranguli (Banar acquista culturalmente qualcosa). Anche Banar sul modello dell'altro eroe deflora ritualmente sua figlia (che è virtualmente perduta per lui) per darla a Kuranguli (Kuranguli acquista qualcosa). Con la mediazione della cultura, che trasforma la donna in reale valore di scambio, i due termini della coppia mitica figurano, ad un tempo, come ' datori ' e ' prenditori '.

Spicca in tutta evidenza dal contesto il carattere culturale del tabu dell'incesto: se tale divieto dovesse includere indiscriminatamente tutte le possibili forme di commercio sessuale tra consaguinei in quanto naturalmente ripugnanti o riprovevoli, non ci sarebbe differenza qualitativa tra il rifiuto di Banar di cedere sua figlia onde poterla " possedere " e la deflorazione alla quale, in un secondo tempo, egli stesso assoggetta la figlia. Invece, si tratta di fenomeni distinti, addirittura agli antipodi: culturalmente negativa — nei limiti della scelta operata dalla civiltà Unambal — è la prima forma di relazione sessuale tra padre e figlia, che costituisce incesto *tout-court*, in quanto essa congela una donna nel suo luogo naturale di provenienza (presso il padre), impedendone il trasferimento ' altrove '; al contrario, la deflorazione, che pure di fatto implica un rapporto sessuale tra padre e figlia, è culturalmente positiva perché costituisce il mezzo per realizzare una situazione di scambio con l'altra metà e, quindi, per oltrepassare il rischio dell'incesto ' reale '.

Banar perfeziona il tabu dell'incesto, escludendo dal novero delle donne disponibili per Kuranguli la madre della propria figlia e futura suocera del figlio del *partner*; la spiegazione di tale misura risiede nel fatto che la madre in questione appartiene alla metà ' Kuranguli ': non vietare all'altro costei significherebbe non riconoscere, retrospettivamente, la validità e gli effetti permanenti dello scambio avvenuto e costituirebbe incesto, al pari del non negare a sé l'uso della propria figlia. Tra i due estremi negativi si colloca ciò che è concepito come socialmente ' giusto '.

Capitolo III

Produttori e utenti

Il riconoscimento della dualità come principio che sostiene l'organizzazione del reale è ulteriormente confermato in un mito[6] inserito nei quadri di una istituzione che, secondo la testimonianza etnografica (Lommel, pg. 82) non è autoctona, ma è stata trasmessa agli Unambal da tribù viventi più a settentrione.

Esula dai limiti della presente ricerca il problema della ricostruzione dell'assetto originario del complesso culturale da esaminare, dell'itinerario seguito e delle trasformazioni sopraggiunte nel corso del processo di diffusione, non tanto perché tali argomenti siano privi di valore intrinseco, quanto perché all'interesse che regge il nostro discorso risponde, nel caso specifico, l'analisi del modo attraverso il quale la cultura Unambal ha fatto ' proprio ' un fenomeno che per ' genesi ' non le apparteneva, al fine di formulare per suo tramite — o di affermare *ex novo* — una determinata visione della realtà.

L'impulso dal quale è mossa la nostra indagine è di invidivuare, partendo dalla disamina del materiale mitologico, i meccanismi che presiedono alla elaborazione di un certo sistema culturale e di mettere in luce le modificazio-

[6] Cfr. A. Lommel, *op. cit.*, pg. 79 sgg.

ni sostanziali che essi subiscono, in rapporto ad un radicale mutamento del contesto storico-politico. Avendo assunto ad oggetto del discorso un problema di dinamismo culturale — visto all'interno di una civiltà 'a livello etnologico' che si è trovata esposta all'urto del colonialismo europeo — non consideremo i miti e, in generale, le istituzioni dal punto di vista della loro 'diffusione', ma li valuteremo a partire dal momento in cui la cultura in discussione li ha già acquisiti.

Ciò rappresenta un limite e, positivamente, una scelta: scelta basata sul carattere paradigmatico che ci sembra possedere il 'caso' Unambal valutato dalla prospettiva che si è voluto privilegiare.

Possiamo alla illustrazione del racconto mitico: ne è protagonista una figura di 'eroe culturale', di nome Nguniai. Questi è vecchio, di vista debolissima e, come attività centrale, ha quella di fabbricare legni speciali — detti 'Majangari' — che produce servendosi di assai strani coltelli: le ossa sporgenti e affilate che fuoriescono dai suoi gomiti. La terra d'origine di Nguniai, situata in direzione Nord-Est e nominata *Nangulmajura*, è la stessa da cui proviene Banar, al quale il nostro eroe è strettamente associato anche per altri versi: per esempio, è inventore degli stessi utensili ed armi di legno ascritti a Banar (vedremo nel corso dell'analisi se si tratta di una parentela superficiale o di affinità sostanziale).

I legni 'Majangari', ornati con incisioni e pitturati in rosso e giallo o in rosso e bianco, sono di forma e genere differenti a seconda che si riferiscono agli uomini o alle donne.

In particolare, i 'Majangari' femminili hanno l'aspetto dei canestri utilizzati per deporvi i figli o i prodotti della raccolta: secondo il mito essi non sarebbero altro che i recipienti usati dalla moglie di Nguniai come 'portabambini'.

La dimora di Nguniai si innalza su quattro grandi pali biforcati alle estremità superiori; negli incavi sono sistemati quattro enormi 'Majangari' che fanno da supporto a una grandissima piattaforma: è qui che l'eroe fabbrica continuamente i suoi legni. Ogni tanto, però, il bisogno di cacciare gli fa interrompere l'attività di costruttore di 'Majangari': ciò costituisce, in verità, una 'distrazione'

fatale per l'eroe [7]. Ogni volta che va a cacciare — in compagnia della moglie perché è troppo debole di vista — ha luogo l'evento che rappresenta il fulcro del mito: in questo momento entra in scena un secondo 'eroe culturale' di nome Waibalma tanto giovane ed astuto quanto il primo è vecchio e scarsamente "avveduto".

La funzione di Waibalma è di rubare i 'Majangari' di più recente fattura: questo compito è facilitato dalla poca accortezza di Nguniai che tutte le volte, prima di andare via per la spedizione, lascia a custodia dei legni una sorvegliante inadatta, la madre cieca; stando così le cose, riesce piuttosto agevole a Waibalma di arrampicarsi fino alla piattaforma, rubare alcuni 'Majangari' e sfuggire alla vecchia che pure ha sentore di quello che sta succedendo, ma è impotente a porvi rimedio. Nguniai stesso si accorge del furto: glielo segnala, a guisa di campanello d'allarme, il sobbalzare dei reni all'interno del suo corpo, che possiede una struttura anatomica tutta *sui generis*: a questo punto, si mette all'inseguimento del ladro che è già in fuga.

Il mito avverte che nel mondo sovrumano tutto è rovesciato rispetto al mondo umano, così che le impronte dei piedi sono visibili sulla superficie pietrosa, mentre sono invisibili su quella sabbiosa: Waibalma lo sa e ha l'accortezza di scappare sulla sabbia. Il suo inseguitore, viceversa, per cercare le orme dell'antagonista, deve procedere sul suolo duro: in questo modo è sviato e non riesce ad afferrare il rapitore. Alla fine Waibalma si rifugia in una contrada molto particolare del paesaggio mitico: qui la terra è interamente ricoperta di erba alta e tagliente: questa costituisce una barriera invalicabile per Nguniai. Per oltrepassarla senza ferirsi è necessario possedere doti 'naturali' che sono proprie di chi, come Waibalma, è originario della favolosa 'Terra d'erba' situata in Sud-Est (Nguniai proviene, come si ricorderà, dalla direzione opposta, il Nord-Est). Da questa stessa 'Terra d'erba' — sottolinea Lommel (pg. 81)

[7] La connotazione 'negativa' dell'attività venatoria è un tratto che accomuna, sia pure in forme diverse, Nguniai e Banar: se per il primo la caccia (che oltretutto mal si addice a chi è quasi cieco) rappresenta essenzialmente una soluzione di continuità nell'esercizio delle sue funzioni peculiari, il secondo è presentato come un cacciatore 'in eccesso', in quanto mantiene l'abito del cacciatore anche di fronte ai prodotti della raccolta (cfr. pg. 129).

— si dice che proviene anche Kuranguli, al quale Waibalma può essere accostato, come avremo modo di constatare.

Dopo il furto subito, Nguniai deve sostituire i legni rubati con altri nuovi, per dover poi subire un altro furto — eseguito sempre secondo la stessa meccanica — che l'obbliga ad un'ulteriore produzione e così via. Le conseguenze di questo ciclo di vicende risultano essere a totale beneficio del mondo umano, destinatario dei ' legni ' rubati: per effetto dei ripetuti furti di Waibalma si è venuta a costituire una quantità di legni ' Majangari ' tale che ogni individuo Unambal ha potuto possederne in numero sempre crescente. La linea di diffusione seguita dai ' legni ' nel mito procede da Nord verso Sud. Waibalma non si limita a rubare ciò che non è di sua produzione e di sua proprietà, ma perfeziona, completa ' culturalmente ' gli oggetti sottratti: infatti conferisce un nome proprio a ciascun ' legno ' e, inoltre, assegna ad ognuno di essi il canto corrispondente.

Restano da riferire ora i dati etnografici concernenti il significato e la utilizzazione pratica dei ' Majangari ' [8]: allo scopo, va segnalata, innanzi tutto, la loro connessione con la sfera economica: il loro possesso assicura buona fortuna nella caccia e vederli nel sogno costituisce un auspicio favorevole per l'attività venatoria. Sul piano alimentare, è detto che alcuni cibi possiedono l'attributo ' Majangari ': " la carne di emu, per esempio, era designata come nutrimento ' Majangari ' e le prescrizioni connesse con il culto obbligavano innanzi tutto il cacciatore a dividere la carne di emu con tutti i compagni di culto " (Lommel, pg. 79).

Per quel che concerne ulteriori implicazioni culturali, bisogna notare che al momento della nascita di un bambino, i genitori devono acquistare alcuni ' Majangari ' che sono tenuti nascosti in un certo luogo, fino a quando il figlio o la figlia non hanno raggiunto l'età adatta per ' conoscerli '. Al tempo della prima incisione dell'organo genitale, ai maschi vengono rivelati gli oggetti sacri, i loro nomi e i loro canti; le femmine apprendono solamente le varie deno-

[8] L'etnografo (pg. 79) sottolinea il completo declino della istituzione all'epoca della sua spedizione: questa si era mantenuta in vita per l'arco di due generazioni ed era stata trasmessa agli Unambal da tribù del Nord (il nome del luogo di origine non era più conosciuto).

minazioni. Dopo il matrimonio gli individui di entrambi i sessi possono procedere alla vendita dei 'legni', seguendo i normali itinerari commerciali: in questa connessione le azioni rituali sono eseguite solo dagli uomini non sposati — quelli sposati possono prendervi parte solo come spettatori silenziosi, cioè senza avere il diritto di cantare.

Il momento successivo all'acquisto dei 'Majangari' è particolarmente ritualizzato. Il compratore, secondo una precisa procedura cerimoniale, porta i 'legni' fuori dall'abitato, nella boscaglia, mentre intorno incessantemente si levano canti; la processione muove verso un luogo determinato, precedentemente preparato *ad hoc*: al centro della 'scena' stanno due grossi alberi, intorno ai quali è eretta una barriera di pietre, allo scopo di separare totalmente il luogo eletto a teatro del rito dalla natura circostante.

Prima che giunga il corteo, una folla di uomini si raduna nel sito, siede in fila e canta senza pausa. Dopo l'arrivo, i legni acquistati vengono deposti sui due alberi e anche gli uomini, nel maggior numero possibile, si arrampicano sugli alberi e qui continuano a cantare: solo due di essi possono rimanere in basso. Verso mezzanotte gli attori del rito discendono dagli alberi, si bagnano nell'acqua e, quindi, risalgono in alto; infine, tra i due alberi, si accende un grosso fuoco.

La coppia che emerge dal mito in esame non può essere ridotta ad un semplice calco di quella analizzata in precedenza (Kuranguli-Banar): basti pensare che ora i termini della dualità sono costituiti, da un lato, da un essere appartenente al piano del sacro — l'eroe culturale inventore di oggetti di complesso valore semantico — e, dall'altro, dagli esseri umani — gli utenti di quanto è prodotto 'altrove': tra i poli opposti si inserisce un mediatore sovrumano, il ladro Waibalma, la cui funzione è di creare un nesso tra la dimensione 'sacra' e quella 'profana'.

Nguniai produce cose — i 'Majangari' — che vuole trattenere per sé, allo stesso modo in cui Banar genera una figlia che vuole adoperare per soddisfare i propri bisogni sessuali: l'analogia tra le due figure, messa in risalto da tutta una serie di connessioni esplicite, trova il suo momento di verifica strutturale valutando la comune attitudine a congiungere la produzione (intesa in senso lato, sotto il

profilo della invenzione o della fabbricazione o della generazione) ed il consumo del ' proprio '. Il comportamento incestuoso di Banar non è dissimile, in ultima analisi, da quella di Nguniai, il quale, rispetto ai propri manufatti si colloca in una posizione che, in senso figurato, può essere definita altrettanto ' incestuosa '.

Nel caso di Banar il mezzo per superare l'incesto consisteva nel rito della deflorazione che, mentre sottraeva la figlia al suo proprietario naturale, le attribuiva, di riflesso, il valore culturale di tramite di scambio tra i nuclei sociali. Nel mito di Nguniai l'accadimento ' furto ' riveste una funzione analoga a quella della suddetta pratica rituale: il furto può essere inteso come una modalità dell'espropriazione e, nel contempo, appare come un atto finalizzato al trasferimento ed all'impiego degli oggetti sottratti in un contesto diverso rispetto a quello in cui quesi ultimi sono stati originati.

Entro questi limiti può essere adoperato nuovamente lo schema interpretativo che è servito per caratterizzare diversamente Banar e Kuranguli: Nguniai (come Banar) è dotato positivamente sul piano della invenzione, ma si comporta negativamente sul piano dell'uso di quanto ha prodotto; Waibalma (come Kuranguli) dispone all'uso giusto quello che è stato fatto dall'altro, lo completa e lo definisce culturalmente, mentre gli resta preclusa la sfera dell'invenzione per un difetto di doti naturali. Waibalma non possiede nel proprio corpo gli strumenti per tagliare ed incidere i ' legni '; d'altra parte Nguniai ha, come contropartita alle sue prerogative in eccesso, difetti fisici (soprattutto quello della vista debole [9], che rende irrisoria la sua attività di cacciatore) che hanno lo scopo di ' costringerlo ' alla sola pratica della fabbricazione.

[9] L'attributo della vista insufficiente non preclude affatto l'esercizio delle specifiche facoltà creatrici di Nguniai: l'opposto si verifica nel mito del Wondschina ' morto ' in quanto accecato (cfr. pg. 119 sg.); partendo dalla constatazione che nel primo caso si tratta di un essere extraumano dell'alto — genericamente ' aereo ' — e che nel secondo caso il discorso verte su un essere del profondo acquatico, si pone il problema (che richiede un'analisi a parte) di verificare se il predicato della vista costituisca un criterio attraverso il quale la mitologia Unambal tende a differenziare i vari livelli della creatività sovrumana.

L'obbiettivo primario, al quale tendono le operazioni logiche messe in atto nel mito in discussione, concerne la distinzione tra la sfera della 'produzione' e la sfera del 'consumo', ottenuta assegnando ciascuna di esse ad ambiti diversi tra loro. Astrattamente si può fare ricorso ad una formula esplicativa di questo tipo: la produzione di un bene non può coesistere con l'utilizzazione dello stesso bene all'interno di un'unica dimensione; viceversa, la produzione di un bene rimanda all'uso di quel bene "altrove", così come l'uso di un oggetto presuppone la produzione "altrui" dell'oggetto ottenuto. Secondo il suddetto criterio, tra produzione e consumo si stabilisce non tanto un'opposizione formale, quanto una demarcazione che ha la funzione di istituire una relazione dinamica tra le sfere differenziate.

Questa formula convenzionale può essere utile sia per una lettura retrospettiva del mito di Kuranguli e Banar, sia per portare alla luce le valenze implicite del mito di fondazione dei legni 'Majangari': questi esistono 'altrove' (al pari del fuoco, del miele, della sposa giusta), sono propri dell'alterità non umana e devono essere trasferiti sulla terra, per il tramite di un furto, per essere impiegati sulla terra al fine di segnalare una fase particolare dell'esistenza umana e di operare positivamente sull'attività economica basilare della caccia.

Se si considera la vicenda mitica dalla visuale indicata, si può dedurre che il rapporto che lega il piano metastorico al piano umano si presta ad essere assimilato, ad esempio, alla relazione che passa tra la metà sociale che offre la donna e quella che la riceve: il 'sacro', in quanto alterità rispetto al 'profano' considerato *in toto*, riveste una funzione equivalente a quella che possiede la metà 'debitrice' nei confronti dell'altra.

Occorrono alcune precisazioni: 1) il fatto di assegnare all'alterità non umana la prerogativa della invenzione-produzione se da un lato "limita" il mondo profano, d'altro canto lo "accresce", definendolo dialetticamente come spazio destinato all'uso dei prodotti. Sulla base del mito, si può sostenere che gli uomini Unambal si qualificano culturalmente come 'utenti' di oggetti i quali — analogamente per decisione culturale — sono ritenuti originariamente ap-

partenenti all'oltremondano. 2) Nel mito in questione è il furto che fa esistere il sacro per il profano. Come strumento di mediazione, comparabile all'acqua della cosmogonia, il furto inerisce a ciascuno dei poli che congiunge: in quanto ' espropriazione ', esso è finalizzato all'uso profano delle cose rubate; allo stesso tempo rappresenta la condizione del continuo esserci della produttività sul piano del sacro, del progressivo ricostituirsi della ' proprietà ' all'interno della quale esso introduce ' vuoti ' che esigono, di necessità, reiterate compensazioni, secondo una dinamica che non conosce soluzioni di continuità (Waibalma sempre ruba affinché Nguniai sempre crei perché Waibalma sempre rubi... Né esistono possibilità di uscita dal preordinato gioco delle parti: Nguniai è condannato dalla sua stessa natura — infatti ha i ' coltelli ' incorporati nella propria persona — a tagliare e incidere legni, così come Waibalma è favorito dalla sua natura per i suoi *exploits* di ladro inafferrabile). 3) Ciò che rende qualitativamente diversa la relazione tra sacro e profano dallo scambio attuato tra le due metà sociali — al di là della analogia sottolineata in precedenza — è il carattere di univocità che, nel primo caso, definisce il rapporto, in quanto un termine viene sempre a trovarsi nella condizione di dover cedere e l'altro esclusivamente in quella di poter ricevere. Lo scarto qualitativo può essere interpretato nel modo seguente: mentre sul piano interamente profano dello scambio deve essere contemplata anche l'ipotesi teorica del suo arresto — per esempio, per una sopraggiunta mancanza di beni da donare o da ottenere — tale rischio risulta invece escluso da quel rapporto *sui generis*, che pone la controparte umana nella situazione di potere illimitatamente disporre di quanto è fondamentale per sopravvivere (si ricordi che i ' Majangari ' significano tanto la nascita di un nuovo individuo, quanto l'esito positivo della caccia). In questa prospettiva acquista un senso preciso il fatto che gli elementi di squilibrio che determinano l'interdipendenza sacro-profano siano interamente sottratti al piano della ' attualità ' ed appaiano concentrati su un accadimento mitico (il furto), vale a dire proiettati nella dimensione metastorica, a garanzia della continuità e della inalterabilità di quel tipo di relazione.

Una volta che i legni ' Majangari ' sono guadagnati al

mondo umano, si pone l'esigenza di assicurare la loro circolazione sociale: a ciò provvede l'istituto della compra-vendita, che di nuovo stabilisce una dicotomia funzionale all'interno del gruppo. Il momento della cessione e dell'acquisto dei 'Majangari', come si è osservato nell'esposizione del resoconto etnografico, è fortemente ritualizzato; i dati a disposizione non sono sufficienti per consentire una lettura critica esauriente di tutte le componenti della cerimonia: segnaleremo perciò, entro l'azione rituale, i momenti salienti che sembrano potersi inserire nel disegno interpretativo che finora si è cercato di tracciare.

Si è riferito che i 'legni' appena acquisiti debbono essere condotti in un luogo speciale, separato dall'ambiente circostante: un luogo che è volutamente trasformato in uno spazio "altro" da quello normale, fatto diventare 'sacro' (si potrebbe insinuare l'ipotesi che l'obbligo del canto continuo, che accompagna la processione e le fasi successive ad essa, risponda, analogamente al bisogno di avvolgere in una atmosfera di sacralità l'intera sequenza delle azioni). Si è detto, inoltre, che i legni sono posti a giacere in alto, sopra gli alberi situati al centro del recinto sacro, che anche gli uomini si arrampicano sui rami e, infine, che tra gli alberi si accende un fuoco. Quale potrebbe essere il senso dell'insieme?

I 'Majangari' ceduti e, quindi, potenzialmente disponibili ad essere impiegati entro un diverso ambito familiare, per mezzo del rito vengono fatti esistere 'altrove', nel posto sacro: questo sembra tradurre nel linguaggio rituale la concezione — desumibile da tutto il contesto — in base alla quale solo i "legni" che preliminarmente si trovano nella dimensione dell'alterità non-umana possono essere trasferiti ad un nuovo utente nella forma culturalmente giusta. La *fictio* rituale procede in modo che i compratori (e con essi l'intera collettività maschile che si associa al rito) agiscano come se il fatto di poter disporre *ex novo* di un certo numero di 'beni' sia il frutto di un rapporto che si è istituito con la controparte extraumana.

A nostro parere, è possibile avvertire nella cerimonia che segue l'atto della vendita i riflessi del mito dell'origine terrestre dei 'Majangari', i quali dall'alto — dalla dimora di Nguniai innalzata su palafitte — devono essere portati

nel mondo degli uomini, ai quali è destinata la loro utilizzazione; al tempo stesso, sembra lecito cogliervi risonanze del mito in cui Banar — accostato a Nguniai — rinviene in ' terra lontana ' la donna da sposare appartenente alla metà ' altra ' e, a conferma della scelta opportuna, il fuoco (anche se gli informatori indigeni del rito, ormai in disuso, ' razionalizzano ' la presenza del fuoco acceso tra gli alberi, facendo presente soltanto la necessità di scaldare, nel corso della notte, gli uomini che prima si erano immersi nell'acqua). La scelta della dimensione aerea che fa da sfondo alla parte centrale del rito può essere giustificata in riferimento al carattere ' super-terrestre ' che accomuna gli eroi " inventori " Nguniai e Banar: quest'ultimo, come si ricorderà, originariamente proviene dal cielo.

I legni ' Majangari ' tendenzialmente sono chiamati ad istituire reti di connessioni: nel mito, mediante il loro passaggio dalla sfera di Nguniai a quella degli uomini; nel mondo umano, mediante la regola che si impone ad ogni detentore, una volta esaurita la funzione alla quale essi rispondono, di trasferirli ad altri potenziali utenti. Ad un contesto culturale in sostanza non dissimile, improntato specificamente alla esigenza di rinsaldare i vincoli esistenti all'interno di una associazione a carattere religioso, può essere riferito il rapidissimo cenno (cfr. Lommel, pg. 79) che ha per oggetto la prescrizione riguardante l'obbligo di spartire il cibo ' Majangari ' tra tutti i membri di un certo sodalizio umano. (Non ci è dato di conoscere il procedimento logico in ragione del quale un tipo di alimento — il caso addotto riguarda la carne di emu — partecipa del predicato ' Majangari ': su un piano generico, è verisimile pensare che con tale appellativo si sia voluto designare il suo inquadramento entro un sistema di valori ispirato all'idea della compartecipazione).

Resta da chiarire il senso che ha l'impiego dei ' Majangari ' nelle circostanze in cui ricorre. La famiglia che ha un individuo in più deve procurarsi, contemporaneamente un certo numero di oggetti ' sacri ' in più: con questo espediente essa traduce sul piano della cultura, connota qualitativamente l'accrescimento quantitativo di cui è stata oggetto. In altri termini, il nucleo familiare rende significativo socialmente l'accadimento ' nascita ' che si è prodotto nel

suo seno, in quanto lo esprime mediante strumenti convalidati dalla collettività, utilizzando il codice attraverso il quale un fatto prende forma di 'messaggio'. L'acquisto dei 'Majangari' parallelo all'acquisto di un neonato può essere letto da due punti di vista convergenti: come mezzo per sottrarre un certo fenomeno alla sfera dei 'dati' e come veicolo per inserire il fenomeno stesso nel circuito della comunicazione del gruppo. I 'legni' rimangono inaccessibili ai soggetti in rapporto ai quali si è determinata l'esigenza di acquistarli, sino al momento in cui questi ultimi non siano chiamati a definirsi 'diversamente' rispetto a se stessi ed alla collettività: questa affermazione vale propriamente per gli individui maschi, in quanto il resoconto etnografico non specifica quale sia il momento particolare scelto per la rivelazione dei propri 'Majangari' alle femmine. La seconda situazione 'di svolta' caratterizzata culturalmente dai 'Majangari' coincide, per i maschi, con la fase iniziale del processo di sviluppo della sessualità, situata al tempo della prima incisione rituale del membro: in questa circostanza gli individui in questione palesano il loro mutamento di stato in atto, instaurando, non più in forma indiretta e passiva, ma da soggetti, rapporti con i 'Majangari', i quali vengono rimossi dal loro nascondiglio e resi manifesti. I maschi imparano i nomi personali degli oggetti sacri ed i canti che a ciascuno di essi corrispondono; le femmine vengono a conoscenza soltanto degli appellativi, mentre rimane loro precluso il canto. Emerge quindi, dal contesto in esame, una ulteriore valenza dei 'Majangari', quella riguardante la differenziazione culturale dei sessi, che culmina nel tabu imposto alle donne di vedere i 'legni' distintivi del sesso opposto, pena la messa a morte.

Da un'altra prospettiva, i 'Majangari' diversificano, nel corso della esistenza umana, il segmento temporale che va fino al matrimonio: rispetto agli individui sposati maschi e femmine - essi perdono la funzione di 'significanti' e diventano oggetti da cedere ad altri secondo la procedura già descritta. Nella fase della vendita le azioni rituali rappresentano una prerogativa esclusiva delle persone giovani non sposate, che provvedono con cura anche a tenere lontani gli anziani la cui presenza, in un ambito di elezione della 'gioventù', risulterebbe del tutto inopportuna.

In sintesi, la valenza dei 'Majangari' è quella di una

particolare forma di linguaggio: assumendo questo punto di vista, appare confermata ed estesa la portata dell'affermazione fatta in precedenza circa il loro predicato culturale che si esplica nella realizzazione di rapporti a svariati livelli. Per concludere l'argomento diremo che, sebbene il complesso culturale del quale si è discusso sia il prodotto di un processo di diffusione, si è potuto verificare come esso si innesti organicamente sul patrimonio di civiltà soggiacente e ne sviluppi il dinamismo creativo.

Capitolo IV

Controcanto

L'analisi della mitologia Unambal della fase precoloniale è stata volutamente condotta a livello sincronico: passando ora ad esaminare il complesso culturale che riflette l'esperienza dell'invasione dei dominatori europei, ci serviremo dei risultati acquisiti in precedenza per tentare di comprendere il significato globale che ha assunto tale 'evento' secondo l'ottica della civiltà aborigena. Possiamo anticipare che l'intrusione dei bianchi ha avuto l'effetto di spezzare in due il tempo: dopo questo accadimento-cardine si è resa necessaria una ri-fondazione della realtà, che trova espressione in una nuova formazione mitico-rituale denominata 'Kurangara', sorta presso gli Unambal a seguito di un processo di diffusione [10]. Chiedersi come ha reagito alla situazione coloniale la cultura presa in esame, cosa è mutato nel suo modo di intendere se stessa ed il reale, in quale prospettiva collochi il proprio destino, rinvia inevitabilmente al confronto con il 'prima': non vediamo come altrimenti possa essere compreso il senso della svolta storica determinatasi, per quanto radicale essa possa essere stata.

Al centro del nostro discorso è, quindi, un particolare problema di dialettica culturale, inquadrato nel contesto di

[10] Cfr. A. Lommel, *op. cit.*, pg. 82 sgg.

una società entrata drammaticamente in crisi: la ragione di interesse dell'argomento proposto deve essere anche commisurata all'impulso che ne scaturisce a sollecitare, su nuovi presupposti, la revisione critica di fenomeni connessi alla storia dell'Occidente — il colonialismo ' classico ' e le sue derivazioni moderne — che sono stati analizzati e definiti, salvo eccezioni (per esempio Lanternari, Worsley), secondo criteri di valutazione strettamente attinenti alle esigenze della parte egemone, quasi che l'interferire, più o meno violentemente repressivo, della nostra civiltà con altre civiltà concernesse e concerna oggetti, piuttosto che soggetti di cultura. Secondo noi lo studio del ' Kurangara ' offre l'occasione, a suo modo eccezionale anche se appare circoscritta ad un caso, per ribaltare tale tendenza, portando in primo piano il punto di vista dell'altro ' soggetto di storia '. L'indicazione di metodo proposta tende a rimettere in discussione, in un settore specifico delle moderne " scienze dell'uomo ", questioni che sembravano ' definite ' e, di rimando, a porre il problema più complesso e generale di un diverso modo di situarsi — a tutti i livelli — all'interno della storia occidentale, per concorrere a promuovere una mutata coscienza politica dei rapporti che devono collegare quest'ultima alla dinamica reale delle singole altre storie, agli ' altri ' intesi preliminarmente come promotori effettivi di storia.

Da quanto è stato sinteticamente enunciato risulta implicito — e non reclama spiegazioni diffuse — il nostro atteggiamento di polemica nei confronti degli studiosi che hanno considerato il fenomeno ' Kurangara ' alla stregua di una testimonianza etnologica tra le altre, amputandone i potenziali motivi di riflessione storico-culturale ed astraendolo, inoltre, dal patrimonio in cui affonda le sue radici.

Il mito che fonda il complesso ' Kurangara ' presenta — come è nella logica propria del fenomeno mito — l'esperienza storica della colonizzazione come già avvenuta ' *in illo tempore* ': la estrae dalla realtà contingente per poterla significare in assoluo e creare di riflesso un nuovo sistema di valori, che fissa su un piano extratemporale il mutato senso degli uomini e delle cose. Prende consistenza in questo quadro un nuovo tipo di ' eroe culturale ' che si fa garante della realtà indigena ' europeizzata ', ne segnala i

tratti salienti e, in particolare, indica il modo in cui la 'novità' sopraggiunta interferisce sull'apparato culturale della tradizione locale. Tale figura di eroe, di nome Dschamba, è inserita in una coppia mitica: è figlio di Nguniai (del quale si è parlato nel capitolo precedente) ed è proprio in relazione a Nguniai che definisce il corso della sua attività. Nella nuova formulazione mitologica si riproduce, quindi, il meccanismo consueto della dualità i cui poli sintetizzano — per parlare schematicamente — l'aspetto tradizionale o precoloniale dell'esistenza della collettività e l'aspetto che è emerso nella fase coloniale.

Per chiarezza di esposizione possiamo isolare, all'interno della complessa vicenda mitica, un primo momento che tratta un tema dal quale dipendono gli svolgimenti successivi: il farsi 'altro' del figlio rispetto al padre.

Anche Dschamba produce legni particolari (i legni 'Kurangara') che gli devono essere rapiti o che, comunque, devono essere diffusi tra gli uomini: egli ha appreso la tecnica di fabbricazione e di incisione da Nguniai, insieme col quale originariamente viveva: il senso del mito, in questa prima fase presa in considerazione, consiste proprio nell'indicare il processo in virtù del quale, a partire dall'unione iniziale, si stabilisce tra i due eroi culturali una progressiva distanza che, alla fine, sfocia in una radicale opposizione. Dschamba incarna l'alterità totale rispetto al 'passato', valutabile da varie prospettive: egli abbandona il mitico Nord in cui dimora il padre — e che è da considerare come il punto di origine ideale dei 'segni' distintivi della cultura tradizionale — e si trasferisce nella terra *Warmala*, a Sud, che è completamente desertica, del tutto priva di acqua (non si tratta solo di connotazioni ambientali: il tema dell'acqua come *principium vitae do*mina, come si ricorderà la cosmogonia Unambal). La diversità è, prima di tutto, spaziale: al contrario dei legni 'Majangari', i legni 'Kurangara' si diffondono da Sud verso Nord, avendo come punto di partenza il 'totalmente arido'.

Vediamo quali sono gli altri settori nei quali Dschamba si configura assolutamente distante dal modello tradizionale: quello fisiologico (è di pelle bianca ed ha, come tratto esotico, corna taurine), tecnologico (l'eroe fa uso dei moderni mezzi di locomozione — aerei, navi, auto, ferrovia — per diffondere i suoi prodotti), alimentare (i cibi preferiti

da Dschamba sono quelli dei bianchi: farina, zucchero, té), linguistico (nelle cerimonie ' Kurangara ' è prescritto l'uso del ' pidgin English '), cultuale (i luoghi nei quali si svolgono i riti ' Kurangara ' devono trovarsi accanto alle postazioni dei bianchi; il pasto cerimoniale è, ugualmente, a base di farina, zucchero e té). Per sottolineare ancora il già forte adeguamento al modello di vita straniero, va riferito che il ' nuovo ' eroe possiede come propria abitazione una casa fatta di lamiera ondulata, uguale agli edifici delle stazioni dei bianchi; inoltre, per compiere la più tradizionale delle attività, la caccia, Dschamba fa uso di un fucile *sui generis* (un legno ' Kurangara ' imbracciato a mo' di fucile, che emette ' tuoni e fulmini ' uccidendo gli animali). L'attività venatoria, in base a questo dettaglio, risulta non solo distorta dalla pratica consuetudinaria, ma assomiglia, più che altro, ad un massacro di selvaggina, anche perché non è motivata specificamente da un bisogno alimentare, essendo la dieta di Dschamba orientata verso i cibi europei.

Tiriamo le prime conclusioni, necessariamente provvisorie: il mito ora in questione ha al centro una coppia di ' eroi culturali ' e tratta del costituirsi di un'antinomia, puntanto sui fattori intorno ai quali si concretizza la " irrelatività " di uno dei *partners*. Nei miti esaminati in precedenza ed articolati intorno ad una coppia, si svolgeva il processo logicamente inverso: l'obbiettivo era la risoluzione di un'antitesi originaria in relazione di reciprocità tra i termini diversamente caratterizzati della dualità: lì il fulcro del discorso mitico consisteva nella ricerca di una mediazione tra i poli opposti; qui il tema di fondo sembra essere il radicalizzarsi di un'opposizione. Il divario che si apre tra Nguniai e Dschamba sembra riprodurre, nelle linee generali, la situazione delle origini, allorché esistevano, agli estremi, Wallanganda nell'alto del cielo ed Ungud nel profondo della terra e " non c'era vita ". Si tratta, tuttavia, di una similitudine che, se da un lato è giustificata, dall'altro è solo formale: il precosmico al quale si è fatto riferimento esisteva in funzione del suo stesso superamento o, in altri termini, " preparava " la cosmogonia, come si è detto nel primo capitolo; la prospettiva ' futura ' verso la quale è aperto il nuovo contesto mitologico fuoriesce da tale schema. Perché la interpretazione non risulti preconcetta, è il

caso ora di procedere alla lettura di quello che, convenzionalmente, denomineremo il secondo momento del mito ' Kurangara '.

Dal punto in cui la realtà fa perno su Dschamba, si ripropone da parte umana l'esigenza di entrare in rapporto con lui: la relazione si instaura secondo le modalità tradizionali che pongono gli uomini nella posizione di ' utenti di quanto esiste altrove '. Compare nuovamente, entro questo schema, il motivo del furto con le medesime valenze messe in luce nel mito precedente, con la sola differenza che adesso il rischio dell'impresa non è caricata su un personaggio sovrumano mediatore; è detto, infatti, che gli uomini stessi, radunati in piccoli gruppi, si inoltrano nel deserto del Sud, portando con sé acqua: dopo un viaggio di molti giorni arrivano alla dimora di Dschamba e, quando questi è a caccia, gli sottraggono legni ' Kurangara ' maschili, dopo di che ritornano indietro di corsa, facendo attenzione a fuggire sulla sabbia per non lasciare impronte. Grazie a questa astuzia l'azione ha buon esito, nonostante che Dschamba si accorga prontamente del furto subito (una mosca lo punge sul ventre per avvertirlo) e si lanci all'inseguimento.

L'episodio ricalca in maniera evidente quello che ha per protagonisti Nguniai e Waibalma, ma il meccanismo tradizionale non è più sufficiente a garantire un rapporto ' positivo ' tra sacro e profano, anche se riesce a far guadagnare alla sfera umana i ' legni ', per scopi che osserveremo in seguito dettagliatamente. Gli uomini vogliono avere per sé solo ' Kurangara ' maschili e pongono la massima attenzione nel sottrarre dall' ' al di là ' esclusivamente questi: tuttavia i legni femminili, custoditi dalla madre di Dschamba, penetreranno egualmente nel mondo umano e, con il loro avvento, si stabilirà *fatalmente* una nuova ' legge ' che sovvertirà *ab imis* l'ordine sociale. La distorsione dell'ordine o, per usare espressioni equivalenti, la regressione al caos e fine del mondo coinciderà con lo strapotere della parte femminile della società, alla quale spetterà tutto quanto normalmente è di competenza dei maschi. Nel regime di distruzione apocalittica della cultura determinata dalla presenza dei ' Kurangara ' femminili — che proprio per i loro effetti nefasti vengono evitati con tanto zelo dai " ladri "

— le donne saranno impegnate esclusivamente nella danza nel quadro di culti rigorosamente tabu per gli uomini; a loro sarà demandata ogni decisione in materia di rapporti sessuali con gli uomini; questi ultimi, dopo aver giaciuto con una donna, avranno l'obbligo di ritirarsi per un anno intero nella boscaglia, da soli, pena la metamorfosi in piante.

La realtà normale si capovolgerà, diventando totalmente altra da sé, così come totalmente altro da Nguniai è diventato Dschamba, il responsabile del futuro capovolgimento della norma: in questi termini può essere sintetizzato il primo dei livelli di lettura nei quali si lascia scomporre il brano mitico appena esposto.

Un'altra interpretazione desumibile dal contesto riguarda la sopraggiunta incapacità, da parte umana, di garantirsi dalla " nuova " realtà negativa, già assunta sul piano metastorico, la quale travalica i dispositivi tradizionali di intervento e non è più contenibile entro i limiti funzionali della dialettica produzione - uso. (La produzione, che resta una prerogativa della sfera oltremondana, non appare più subordinata alle esigenze della utilità umana: al contrario, risulteranno gratuitamente imposti all'uso ' prodotti ' che rappresentano la negazione stessa della sopravvivenza della cultura). Ora ciò che contraddistingue la condizione di uomini è l'impotenza a farsi " centro " del mondo, a stabilire cioè con l'alterità una serie di rapporti atti a fronteggiarla positivamente, a sottometterla ai propri bisogni [11]; al contrario, emerge una disposizione che potrebbe essere definita (facendo ricorso al nostro vocabolario) ' fatalismo ', per segnalare tanto il crollo della posizione di centralità dell'uomo, come individuo culturale soggetto di scelte decisive, quanto la conseguenza di questo fatto: l'essere succube di ' presenze ' estranianti che perseguono le loro finalità senza che la cultura produca *nuovi* meccanismi di controllo e di reintegrazione.

L'immagine del mondo profano che emerge dal mito è quella di una realtà sulla quale si esercita l'azione della

[11] Si ricordi, per antitesi, la concezione tradizionale che dall'umano faceva dipendere la sorte dell'alterità non umana (cfr. pgg. 112-3).

controparte 'sacra' — che ora ha assunto la fisionomia del tutto estraniata dall'individuo 'bianco' — tesa al dare indiscriminato, contro lo sforzo di discriminare messo in atto dagli 'uomini-ladri', inadatto però a perseguire risultati duraturi. Esistono elementi per accostare, sul piano delle ipotesi interpretative, Dschamba — l'eroe che di propria iniziativa dà tutti i suoi prodotti agli uomini, inclusi quelli da evitare — ai Wondschina che nei miti delle origini facevano cadere tutta la loro acqua sulla terra; il parallelismo resta formalmente valido anche se si considerano, in entrambi i casi, gli effetti del dare senza criterio, avulso dalla regola-base che lo vuole commisurato all'utilità umana: mandare 'Kurangara' femminili conduce al totale travisamento della realtà umana, così come sommergere la terra sotto la pioggia diluviale tendeva a trasformare gli uomini in non-uomini, a farli esistere come esseri acquatici.

La discriminante sostanziale tra i due casi comparati consiste nel fatto che, mentre nei miti dei Wondschina il rischio della alienazione assoluta poteva essere superato (si ricordi, per tutti, l'episodio in cui il medicine-man prima salvava il cacciatore trascinato nello stagno e poi debellava la minaccia di un'inondazione catastrofica per tutti) ed il superamento metteva capo ad una serie di istituzioni culturali tali da assicurare agli uomini il controllo creativo sugli elementi naturali, nel mito di Dschamba il rischio dell'alienazione assoluta esiste senza possibilità di riscatto.

Lo scopo al quale risponde l'istituzione 'Kurangara' — ed il fatto di esservi iniziato — come risulta dalla testimonianza etnografica (Lommel, pg. 86 sgg.), è di rendere immuni gli adepti, fin tanto che è possibile, dal 'negativo' che attualmente esiste concentrato nei legni di Dschamba e non di intervenire su di esso per superarlo o, comunque, modificarlo alla radice: una simile finalità puramente "protettiva", nel momento stesso in cui viene definita, sancisce irreversibilmente l'esistenza del 'negativo' come tale. A questo proposito è illuminante un particolare risvolto della ideologia associata al 'Kurangara': gli uomini della cerchia di Dschamba (i Dschamba), la cui adesione al modello di vita dei bianchi si esprime attraverso la predilezione per i cibi occidentali, preparano bastoncini magici (chiamati 'Jimbal' e già esistenti, con altre valenze, nella tradizione)

che hanno la proprietà di assorbire e di *diffondere* il ' veleno ' dal quale si generano le malattie contagiose introdotte dalla colonizzazione europea: la sifilide e la lebbra; la fonte di tali flagelli risiede, secondo il mito, nelle erbe maligne che crescono intorno alla dimora di " stile occidentale " di Dschamba, in mezzo alle quali gli ' Jimbal ' preventivamente sono posti a giacere.

Il possesso e l'uso rituale dei legni ' Kurangara ', al quale abilita l'iniziazione alla società religiosa omonima, tendono unicamente a mettere a disposizione degli iniziati il " dato " malattie moderne: questi possono salvaguardare se stessi dal pericolo ed infettare gli altri (Lommel, pg. 84; pg. 86). L'efficacia culturale non tende a fare esistere la realtà esterna nella forma *voluta*, ma appare limitata ad arginare provvisoriamente ciò che esiste di per sé in una forma *non - voluta*.

La posizione di ' passività ' che il mito denuncia può essere attribuita a due ordini di fatti concomitanti: 1) la perdita di identità culturale della realtà esterna distorta, anche a causa della sola presenza degli insediamenti coloniali nel territorio tradizionale, dall'immagine permeata di riferimenti simbolici e di connessioni significative che il sistema di organizzazione totemico le attribuiva; 2) la crisi di identità degli uomini, ai quali il ' Kurangara ' impone un modello straniero di vita, che è percepito come strumento di ' sradicamento ' piuttosto che come mezzo atto a conferire *ex novo* alla condizione umana la posizione di soggetto di cultura.

Le componenti dell'alienazione ritualmente vissuta riguardano settori decisivi dell'esistenza: dall'obbligo di nutrirsi dei soli cibi dei bianchi — sottoponendo a tabu l'alimento tradizionale per eccellenza, le carni di selvaggina [12] — all'autoimposizione, nei quadri della celebrazione ' Kurangara ', del linguaggio straniero: ad esempio, il capo è denominato " Kunju Boss " (colui che può disporre del " veleno " che si è prodotto nel tempo recente); il termine ' pickiba ' — formato dalla locuzione inglese *police boy* — designa le persone incaricate della sorveglianza; colui che prepara i pasti è detto " cook "; l'addetto a convocare i

[12] A. Lommel, *Modern culture influences on the Aborigines*, in: Oceania XXI, 1 (1950), pg. 23.

membri della società è il " mail-man ". In questa cornice appaiono indicativi altri fattori, come la vicinanza dei luoghi adatti alle cerimonie ad una postazione coloniale e l'impiego, prescritto agli adepti, dei ' moderni ' mezzi di trasporto.

Il ' terzo ' momento del mito sviluppa ' in crescendo' i temi precedenti. Prima che Dschamba abbandoni il padre, quest'ultimo lo istruisce nell'arte di fabbricare i legni e gli dona un bastoncino dotato di poteri magici — lo ' Jimbal ' —, dalla cui produzione Nguniai decide di astenersi da questo momento in poi, delegandola al figlio: si riproduce in questo modo il ' momento zero ' in cui si fissa *ex novo* l'origine del ' mondo '. Successivamente Dschamba si stabilisce a Sud, nel deserto, e si dà alla costruzione dei legni ' Kurangara ', i quali, in breve, significano la nuova realtà che si è venuta a determinare nei suoi diversi aspetti.

I ' Kurangara ' si diffondono verso Nord e fatalmente — è rilevato nel mito — arriveranno fino alla sede di Nguniai: il primo legno pervenuto è preso da un " compagno " di Nguniai ed è conficcato nel terreno, in modo che, quando il ' vecchio ' eroe si reca a caccia, possa notarne la presenza. Il legno rappresenta una sorta di messaggio in codice inviato dal figlio al padre: messaggio che Nguniai decifra tastanto i motivi ornamentali.

" Quando in questa maniera l'unione tra il padre ed il figlio è di nuovo ripristinata, allora né Nguniai né Dschamba fabbricano più legni magici. Gli indigeni sottolineano che in questo istante la fine del mondo e della vita è sopraggiunta e « tutto cessa » " (Lommel, pg. 84). Questo brano occupa una posizione di primo piano per i nostri fini dimostrativi: se si valutano complessivamente i sistemi mitologici che trattano l'organizzazione del reale, passando dalla fase precoloniale a quella postcoloniale, si ha modo di constatare il corrispondente passaggio dal rapporto di interdipendenza tra entità opposte esistenti in funzione di un termine mediano, alla realizzazione di un'antitesi effettiva, per giungere, da ultimo, alla negazione stessa della dualità, al non-differenziabile. Allorché il ' Kurangara ' di Dschamba sarà pervenuto fino a Nguniai — vale a dire fino al limite Nord del mondo Unambal — l'intera realtà sarà chiusa in una forma ormai definita per sempre, esisterà di

fatto, nello spazio, sotto il segno continuo della alienazione culturale: di conseguenza, gli esseri sovrumani garanti di cultura — sia pure in forme radicalmente opposte — non avranno più ragione di produrre ' significanti '.

Forse non è inopportuno articolare in modo più esteso il nostro pensiero riguardo all'estremo sviluppo del mito: la creazione del personaggio Dschamba, che nell'essenza deriva i suoi caratteri da Nguniai, riflette il tentativo di assorbire entro gli schemi del consueto ciò che è ' straniero '; tale sforzo è possibile fin tanto che resta un margine di autonomia alla cultura tradizionale — fin tanto che la mitica terra di Nguniai rimane ' inalterata ', per dirla con l'immagine suggerita dal mito — perché è la cultura tradizionale che fornisce il linguaggio per significare la realtà presente sovvertita dalla presenza dei ' bianchi '. Ma quando anche lo spazio di Nguniai, contrassegnato dal ' Kurangara ', risulterà distorto e, quindi, sarà divenuto simile al ' resto ', non esisterà più la possibilità di contrapporre alcun soggetto alla realtà esterna, ma tutto sarà assorbito nell'oggettività del ' dato '.

Il mito, per esprimere questi contenuti, inventa un'immagine quanto mai densa — tale da richiedere un complesso esercizio di decodificazione — in cui è possibile cogliere il movimento di due linee che si intersecano e si annullano vicendevolmente: da un lato l'attività di Nguniai, come figura esplicitamente, perde senso e s'arresta dinanzi al prodotto dell'attività del figlio; d'altro canto, poiché la presenza attiva di Dschamba dipende dalla linfa viva della tradizione entro la quale si è modellata, come la creatura dipende dal creatore [13] (così può essere inteso il rapporto di filiazione e di istruzione), la paralisi del padre costringe Dschamba, analogamente, all'inazione. Con la stasi della creatività superumana — condizione dell'esistenza di un mondo carico di significati — viene meno il presupposto sul quale poggia la facoltà di ' produrre cultura ', consistente nella

[13] L'impossibilità di concepire l'autonomia della creatura rispetto ad una figura di creatore traspare con chiarezza nel mito, riferito nel primo capitolo, in cui il Wondschina accecato e ' morto ' manda i suoi figli alla ricerca di un nuovo ' padre ' (cfr. pg. 118 sgg.). Nel caso presente, in cui la crisi cosmica rimane irrisolta, non è contemplata l'esistenza di un altro essere creatore che possa assumere la ' paternità ' di Dschamba.

capacità di sottomettere i dati ad un soggetto umano che possieda gli strumenti per definirli. E' necessario, allora, operare una distinzione tra due situazioni: quella in cui l'alterazione della normalità è assunta dalla cultura — mediante la creazione del complesso 'Kurangara'; quella, vista in prospettiva, in cui la deformazione del reale travolge la cultura, che regredisce del tutto.

Cercheremo di riassumere i vari piani di lettura del mito per ottenere una visione d'insieme: il binomio Nguniai - Dschamba riflette l'autocontraddizione in cui si trova coinvolto il microcosmo Unambal a seguito della invasione dei coloni europei; Dschamba è l'espressione, filtrata attraverso i dispositivi tradizionali, della realtà 'straniera', la cui prerogativa-base riconosciuta è di contenere in sé tutti i potenziali fattori di distruzione e, soprattutto, di imporli.

Il crollo della regola elementare che vuole il 'dare' subordinato all'utilità ed al bisogno effettivo o che, in altri termini, fa della necessità vitale la molla della produzione, porta con sé il sovvertimento di ogni regola e, quindi, induce al 'fatalismo', che non deve essere inteso in astratto come disposizione psicologica collettiva, ma come il risultato tangibile della sopravvenuta gratuità del reale. L'effetto dell'inopportuno trasferimento dei 'legni' femminili nel mondo umano e del 'Kurangara' nella sede di Nguniai si traduce in espressioni fondamentalmente equivalenti della negatività assoluta.

La distruzione dell'ordine è prefigurata nel corso di una danza rituale che realizza la situazione di predominio della parte femminile della società e la rottura delle regole matrimoniali: il rovesciamento del 'normale' regime androcratico segna il culmine nel cammino che porta al punto laddove tutto s'arresta. L'allestimento della danza è a cura delle donne e la funzione di 'capo' è svolta da un "Kunju Boss" femmina; nel corso della rappresentazione cerimoniale, ad ogni donna è assegnato un *partner* maschile che ha un ruolo totalmente subordinato, definito da una serie di tabu: non deve muoversi, né parlare né, soprattutto, ridere; quest'ultimo divieto appare particolarmente grave, a giudicare dalla conseguenza della sua infrazione, che è la pena di morte. L'interpretazione più adeguata che si può dare di questo dettaglio, alla luce della comparazione storico-religio-

sa, è la seguente: ridere dinanzi ad una manifestazione di ' disordine ' sociale è legittimo laddove l'ordine rappresenta la norma e la rottura dell'ordine un'eccezione che rinsalda la validità dell'esistenza regolata; viceversa, in un contesto in cui proprio il disordine è elevato ad unica norma, l'atto del ridere come contrassegno della negatività del regime anticulturale, è del tutto privo di funzione, risulta un controsenso realmente drammatico, una volta esaurita la dialettica caos-cultura.

Ogni donna danza nuda davanti all'uomo che le è assegnato e poi si giace con lui: la formazione della coppia è condotta in modo da violare deliberatamente i principi che stabilivano il giusto criterio dell'accoppiamento matrimoniale. E' questa la maniera più cruda e diretta per significare il collasso della cultura senza prospettiva di riscatto: al tema della scelta della donna ' giusta ' — in quanto mezzo di scambio sociale — dominante nel ' grande ' mito di Kuranguli e Banar che fonda le forme del vivere specificamente umane, fa da controcanto completo la scelta dell'uomo disadatto, perseguito nella danza. Del resto, tutta la danza ha un evidente significato di morte, a cominciare dal nome, " Maui ", che, al pari dell'altro termine indigeno " Kunju " (indicato per designare la fonte delle moderne malattie letali) significa « veleno », potere distruttivo: il fine che si propone la danza è di diffondere ulteriormente il »veleno« per far precipitare il processo di annientamento della civiltà, in ragione della sperimentata impossibilità dei soggetti culturali di essere ancora ' se stessi ' dopo il paradossale sconvolgimento che si è verificato nel loro mondo.

A. Lommel osserva che la danza ' Maui ', al tempo della sua spedizione etnografica, non esisteva ancora tra gli Unambal e che questi ultimi ne sapevano e ne riferivano per averla vista celebrare presso tribù localizzate a sud rispetto a loro e per avervi anche preso parte: non possediamo elementi sufficienti per stabilire se si tratta di un Sud ' reale ' — vale a dire di gruppi etnici meridionali partecipi di un clima storico-culturale sostanzialmente simile a quello degli Unambal — o di un Sud ' mitico ', visto che tutte le componenti del ' negativo moderno ' hanno come patria di elezione proprio il Sud, contrapposto al Nord precedentemente caratterizzato in senso positivo. Il problema esiste ed è giusto evidenziarlo: può rimanere insoluto in uno stu-

dio puramente mitologico senza determinare scompensi, dal momento che il mito, per realizzare un'antitesi funzionale (del tipo Nord/Sud), può basarsi su fatti concreti, come può procedere autonomamente.

All'atmosfera sinistra della distruzione rispondono anche le pratiche magiche alle quali abilita l'iniziazione nel 'Kurangara': il fine prevalente delle operazioni, che di norma richiedono la presenza di più persone e la guida di un "Kunju Boss", è di causare la morte di uomini. I metodi impiegati sono quelli della tradizione, ma non senza riferimenti espliciti al nuovo "clima" che si è instaurato: piccole figure umane disegnate sugli alberi o frammenti di corteccia vengono 'cantate' per procacciare la morte degli individui raffigurati; per ottenere lo scopo è necessario che vi sia una certa quantità di sangue (umano o anche animale) e che si faccia uso di un accessorio 'moderno', lo Jimbal, che è veicolo di morte per eccellenza nell'ambito del 'Kurangara'. C'è poi un dettaglio che, valutato in tutto il contesto, può segnalare, nonostante la continuità dei metodi, la rottura con la tradizione: l'obbligo dell'esecuzione diurna dei riti magici, contrapposta al precedente svolgimento notturno dei medesimi. Un altro mezzo per uccidere magicamente è quello di sussurrare il nome 'Ungud' di un uomo ed un legno 'Kurangara' che, da questo punto in poi racchiuderà in sé l'"anima" di colui che sarà la futura vittima. Il capitolo della 'moderna' magia può essere compreso più a fondo se si considera, in generale, il rapporto che esiste tra comunità 'Kurangara' (costituita dagli iniziati) e società in senso lato; allo scopo è istruttivo esaminare il resoconto che fornisce A. Lommel, egli stesso iniziato, a proposito della procedura rituale alla quale sono stati sottoposti due individui anziani per essere ammessi a far parte della comunità 'Kurangara' (pgg. 86-90): segnaleremo i punti salienti della cerimonia che dura lo spazio di due giorni.

I. PRELIMINARI

Le donne devono essere allontanate dal campo perché sono rigidamente escluse dal 'Kurangara'; gli iniziandi sono introdotti entro un cerchio formato dagli uomini già

iniziati che intonano canti al fine di infondere nei futuri adepti la 'forza' necessaria per sostenere, in seguito, la vista dei legni sacri. Gli iniziandi sono considerati e trattati alla stregua di ammalati: l'etnografo sottolinea il parallelismo esistente tra la procedura adottata per guarire i malati e quella usata per i due iniziandi.

II. 1ª FASE

La cerimonia di iniziazione vera e propria si svolge in un posto fuori dall'abitato, chiamato *Malauru*: qui ha luogo un'altra serie di atti preliminari comprendenti la rimozione dei legni dal nascondiglio e la loro nuova pitturazione con i colori bianco e nero (la coppia di colori propria di Dschamba), la pitturazione dei danzatori sempre in bianco e nero, la preparazione di focacce fatte di acqua e farina e, da ultimo, la consumazione del pasto, dal quale sono esclusi gli iniziandi. A mezzogiorno i 'Kurangara' vengono innalzati e posti in fila l'uno accanto all'altro, facendo attenzione a disporre i due maggiori alle opposte estremità; gli uomini, ritti in piedi davanti ai legni, eseguono canti 'Kurangara'. A questo punto sono introdotti gli iniziandi che, non essendo ancora in possesso delle facoltà necessarie per vedere i potenti 'Kurangara', devono avere la testa coperta da un sacco: per trasferire in essi tali facoltà, gli iniziati cantano in loro direzione e strofinano loro il collo e le spalle con piccoli legni sacri.

III. 2ª FASE

Una volta 'rafforzati', gli iniziandi possono guardare per brevi intervalli la fila dei legni sacri, ma non osservare l'intera cerimonia allestita a base di danza e di canti.

Il momento culminante in cui, dopo la graduale preparazione, si realizza il contatto con i 'segni' di Dschamba, si ha quando il Kurangara denominato 'Warmala' (il nome è lo stesso che designa il deserto in cui vive Dschamba) è deposto sulle ginocchia degli iniziandi: il grido dei presenti sottolinea la gravità e l'eccezionalità dell'evento. Ora i

neo-iniziati, dal cui capo sono stati tolti via i sacchi, hanno l'obbligo di guardare, di tastare gli ornamenti, di imprimere nella memoria quanto vedono. La stessa procedura viene eseguita per tutti gli altri legni. L'ingresso nella dimensione di Dschamba è, quindi, sancito sul piano alimentare: i neo-adepti vengono nutriti con pane e té; in seguito essi, postisi a sedere come gli altri, cominciano ad imparare i canti rituali ed assistono alle danze che hanno per argomento scene della vita degli esseri extraumani Dschamba.

IV. 3ª FASE

Al tramonto c'è il ritorno al campo. E' della massima importanza la purificazione preliminare dei partecipanti alla cerimonia: essi devono lavarsi nell'acqua di un ruscello e, in prossimità dell'abitato, devono gridare per segnalare alle donne il loro arrivo imminente: la 'forza' — il 'veleno' — che hanno assorbito attraverso i riti è estremamente perniciosa per coloro che, come le donne, sono esclusi dalle cerimonie 'Kurangara': si tratta di un potere di morte che può essere agito (in senso 'positivo' — per salvare dalla morte — o in senso 'negativo' — per uccidere—) solo da chi è iniziato, ma che agisce su chi non lo è. Da ciò l'obbligo anche per le donne di purificarsi nella fiamma di un fuoco — appositamente acceso prima che esse abbandonino per la seconda volta il campo — per garantirsi dai rischi connessi alla vista degli uomini che hanno contratto un rapporto così eccezionale con l'alterità; per le donne i neo-iniziati sono ancora tabu e perciò questi devono essere coperti, nascosti al loro sguardo, quando tutti tornano a risiedere nel medesimo spazio [14].

[14] L'istituto 'Kurangara' rimanda al modello tradizionale di società a regime androcratico, di cui vuole essere l'estremo quanto precario residuo, *prima* che si attui la prevista inversione della 'norma', che è concomitante con la futura, ineluttabile diffusione dei 'legni' femminili della madre di Dschamba, che porterà alla supremazia assoluta delle donne, nella quale si esplica la disintegrazione definitiva della civiltà Unambal (cfr. pg. 152 sg.). Questo carattere spiega l'esclusione rigorosa della parte femminile dalle iniziazioni 'Kurangara' descritte (cfr. A. Lommel, *Modern culture influences... loc.cit.*; pg. 23).

Il ruolo assegnato alla donna nel moderno contesto apocalittico

V. 4ª FASE

Il secondo giorno gli uomini tornano a *Malauru*: i neo-iniziati si dipingono di ocra rossa e, prima che partecipino ai riti, si richiede loro di fornire una prova di forza (scagliare lance, pietre, abbattere rami di alberi) per dimostrare di essere 'guariti' e divenuti robusti attraverso la forza immessa in loro dal 'Kurangara'.

Un elemento essenziale ai fini del nostro discorso, desumibile da questa testimonianza, risiede nel fatto che l'iniziazione nel 'Kurangara' non si traduce in un incremento per la società, non essendo funzionale rispetto a quest'ultima; essa, al contrario, sembra avere lo scopo di creare una comunità 'a parte', distinta dalla società in senso lato, che risulta perciò implicitamente svalutata a vantaggio della collettività degli iniziati, *che ora detiene in sé e per sé gli strumenti per definire culturalmente gli individui.* Nella cornice della disgregazione della vita sociale si possono inserire sia la radicalizzazione della 'distanza' tra la parte maschile e la parte femminile del gruppo, sia la tendenza prevalentemente distruttiva della nuova magia. La fase di 'margine', che nella fenomenologia dei riti di passaggio costituisce la condizione propedeutica al recupero ed all'accrescimento del sociale, nel caso da noi esaminato si caratterizza proprio in virtù della sua autonomia, per il fatto di non mediare il mondo dei valori profani. Nel luogo sacro, lontano dalla sede dove abitualmente si vive e vicino ad un insediamento di coloni bianchi, si realizza una serie di esperienze (per lo più visive) e di rapporti straordinari, si acquisiscono poteri eccezionali: il tutto ha senso solo in funzione del contesto che si forma 'a margine' e degli individui in quanto componenti di quel contesto. Tra il

appare interamente circoscritto nei limiti della tradizionale dialettica culturale e ne denuncia l'esaurimento, che è tutt'uno con la fine del mondo, attestando così l'assenza di volontà di ri-fondazione della cultura (Sul problema delle motivazioni relative alla mancanza di prospettive al di là del " consueto " discuteremo nelle pagine successive).

La danza 'Maui', della quale è detto che prenderà posto tra gli Unambal poco prima della 'fine' (cfr. A. Lommel, pg. 86), anticipa il 'tutto negativo' polarizzato, in questo caso, nell'immagine della donna divenuta epicentro della realtà sociale.

momento dell'esperienza di tipo sacrale e quello del reingresso nella dimensione profana esiste soltanto un rapporto di successione cronologica e non di dipendenza logica: dall'insieme dei dati testimoniati non risulta essere presente alcuna forma di dialettica tra le due realtà. L'assetto sociale che si ristabilisce quando gli iniziati — vecchi e nuovi — ritornano al campo risulta gravemente impoverito per due ordini di fattori: perché il sistema di valori dominanti si è nuovamente costituito oltre la società stessa (a livello di comunità di culto); perché tanto più un uomo partecipa del clima ambiguo del 'Kurangara', tanto meno diventa disponibile per la esistenza 'normale' in quanto i rapporti interpersonali tendono ad improntarsi oltre che al rischio, all'antagonismo tra gli adepti ed i non-adepti (all'epoca della spedizione di Lommel solo pochi individui Unambal avevano subito l'iniziazione).

La zona del Kimberley, che ha costituito il terreno d'indagine scelto dalla spedizione 'Frobenius' di cui era membro A. Lommel, era abitata oltre che dagli Unambal, dalle tribù dei Worora e degli Ungarinyin, dove la apocalittica 'religione di Dschamba' era in pieno rigoglio [15] (resta aperto il problema di verificare anche in questi casi il processo dinamico in virtù del quale la nuova formazione si sviluppa dai rispettivi sostrati tradizionali). Il complesso 'Kurangara', secondo il nostro modo d'intendere, riflette una situazione-limite difficilmente catalogabile entro schemi interpretativi rigidi: esso è la testimonianza palpabile del persistere dell'attitudine della cultura — che ha prodotto o che ha fatto 'propria' l'istituzione — a definire, da soggetto, ciò che è 'al di fuori'; al medesimo tempo denuncia proprio l'"indefinibilità" del reale che vanifica, paradossalmente, la sostanza stessa dell'azione culturale.

Si pone ora il problema di tentare di chiarire le motivazioni che hanno indotto gli indigeni ad assumere la comparsa degli Europei a segno ineluttabile di un nuovo corso dell'esistenza che slitta verso la disintegrazione ed il tracollo totale. A tale scopo, il 'caso' australiano deve essere

[15] H. Petri, *Kuràngara, Neue magische Kulte in Nordwest-Australien*, Z.f.E. 75, 1950, pg. 43 sgg.
H. Petri, *Sterbende Welt in Nordwest-Australien*, Braunschweig 1954, pg. 256 sgg.

valutato alla luce della politica di sopraffazione fisica e culturale che, come ormai è ampiamente acquisito, è connaturata all'espansione delle potenze coloniali nel ' Terzo Mondo ': tuttavia, per evitare il rischio di cadere in formule troppo schematiche ed unilaterali, è altrettanto doveroso dare il necessario rilievo al secondo polo della dialettica storica, vale a dire all'apparato economico ed al patrimonio culturale delle civiltà sottomesse, che sono fattori decisivi per determinare, caso per caso, la qualità della reazione alla pressione degli invasori la quale, pur essendo comunque devastatrice, è costretta a misurarsi con ' interlocutori ' diversamente predisposti a fronteggiarla.

Ricollegandoci al discorso molto illuminante svolto da V. Lanternari [16], segnaliamo rapidamente che in un'area vicina a quella da noi esaminata — le isole della Melanesia — nello stesso periodo che vede sorgere il ' Kurangara ' (situato all'incirca nella fase intermedia tra i due conflitti mondiali [17]) l'invasione coloniale ha dato luogo, presso le popolazioni indigene, ad esiti per un verso simili e per un altro del tutto opposti a quelli osservati presso gli Unambal. La similitudine riguarda il fatto che anche nella Melanesia l'arrivo dei bianchi ha costituito un essenziale punto di svolta che prelude all'inizio di una forma di esistenza sociale e culturale completamente altra rispetto alla tradizione; la discriminante-base sta nella concezione della ' diversità ', che qui è posta sotto il segno di una radicale palingenesi — già inaugurata sul piano dell'adozione di una ' nuova ' prassi rituale — prevalendo la prospettiva millenaria di un futuro in cui, passando agli indigeni di diritto e di fatto il possesso dei beni economici dei bianchi, sarà conseguentemente rovesciato il rapporto di forza tra oppressori e oppressi. Per spiegare l'antitesi esistente tra i due tipi di risposte all'urto coloniale, Lanternari osserva che in Melanesia si è di fronte a varie civiltà di agricoltori relativamente sedentarie presso le quali un tema culturale preesistente — i morti intesi come garanti sovrumani e datori dei beni di valore primario per l'esistenza umana — sopravvive al " grande sconvolgimento " e sviluppa contenuti potenziali,

[16] V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960, pg. 194 sgg.

[17] La spedizione ' Frobenius ' risale al 1938.

divenendo l'asse portante di una mutata sistemazione della realtà. Tradizionalmente il dono, annualmente reiterato, dei morti-antenati concerneva i prodotti dell'orticoltura; ora l'oggetto specifico del loro avere-dare, svincolato da ogni ritmo stagionale, investe quello che attualmente appare come fondamento di vita, cioè il complesso delle merci 'moderne', la cui proprietà, secondo un tipo di logica che trova riscontro nella mitologia Unambal, è concepita come una prerogativa esclusiva di tali esseri sovrumani, che la porranno a servizio del loro 'discendenti'.

Ciò determina una situazione 'aperta', esplosiva per vari aspetti, in cui il senso delle azioni — inscindibilmente sacre e profane — si misura in rapporto alla loro capacità di promuovere l'era del benessere (si pone così, di riflesso, l'esigenza di definire *ex novo* un codice di valori ed un sistema di comportamenti che restituiscano significato all'esistere) ed in cui l'elemento dominante è rappresentato dall'esplicito antagonismo nei confronti dei bianchi — "usurpatori di proprietà". In questa atmosfera di rinnovamento in atto si inquadrano sia le azioni di rivolta anticoloniale, sia i tentativi di creare forme di organizzazione politico-religiose a carattere autonomistico e supertribale.

In Australia, come è stato ancora osservato dall'autore citato, si è di fronte a civiltà di cacciatori e raccoglitori, alle quali la tradizione locale non fornisce simili temi culturali, da riplasmare in senso attivamente anticoloniale, derivanti dalla "esperienza fondamentale che lega la società alla terra, alla sede degli antenati" [18]. Inoltre si tratta di società in disgregazione, inadatte a resistere a pressioni di grande portata, essendo state per lo più private della loro base economica a causa della espropriazione dei territori di caccia; aggiungeremo, come ulteriore fattore di 'fragilità', che la sola presenza fisica dei bianchi nella loro terra riveste un'immane funzione deculturante, nella misura in cui necessariamente distrugge il tessuto della 'geografia' mitica, creata dal sistema totemistico, che fonda lo spazio come "mondo".

Restando nell'ambito dello schema di contrapposizioni precedentemente tracciato — la prospettiva dell'inizio di

[18] V. Lanternari, *op. cit.*, pg. 218.

una nuova era e l'attesa di una prossima fine di tutto — il discorso deve farsi necessariamente più articolato, se vuole rendere ragione dei modi antitetici di reagire ad un fenomeno che solo in apparenza è identico e che è designato con una formula (' dominazione coloniale ') comprensiva di situazioni divergenti tra loro. Per spiegare la formazione di nuovi tentativi di sintesi o i mutamenti profondi del patrimonio culturale in questo quadro storico, è condizione necessaria, ma non sufficiente, fare riferimento alle differenze qualitative esistenti, a tutti i livelli, tra le civiltà sottomesse; è altrettanto indispensabile tenere conto delle *sottoforme concrete* nelle quali, nelle singole aree, si è realizzato il dominio europeo nel periodo corrispondente alle grandi trasformazioni prese in esame, perché è proprio in rapporto ad esse che i popoli colonizzati devono misurarsi e definirsi come soggetti di storia e da esse, parimenti, traggono impulsi per organizzare, sulla base del sostrato preesistente, le loro ' risposte ' [19]. Un'analisi che non approfondisca sufficientemente questo secondo aspetto del problema non rivela appieno la dialettica dalla quale scaturisce un certo processo storico che investe non solo le situazioni specificamente esaminate, ma anche i loro possibili esiti futuri.

In breve: i culti millenaristici melanesiani, la cui matrice è nella tradizione locale e che costituiscono lo sfondo entro il quale si muove la protesta attiva anticoloniale, sorgono come accuratamente testimonia Peter Worsley [20] - in primo luogo tra gli indigeni reclutati come lavoratori a bassissimo salario nelle miniere e, soprattutto, nelle piantagioni di cocco, installate per soddisfare gli interessi economici degli Europei sviluppatisi *in loco*. L'occupazione coloniale di gran parte delle isole della Melanesia è orientata in direzione dello sfruttamento delle risorse ivi esistenti (copra, oro, petrolio): questo implica la formazione di strutture produttive entro le quali sono immessi, come mano d'opera, gli abitanti fisicamente abili delle colonie, tenuti in una posizione del tutto subalterna che li espone, tra l'altro, ai disagi estremi del super-lavoro e della disoccupazione, in ragione dell'oscillazione della richiesta sui mercati europei

[19] In relazione a tale prospettiva d'indagine l'analisi condotta da V. Lanternari in merito allo specifico problema sollevato può presentare, a nostro avviso, qualche lacuna.

[20] P. Worsley, *La tromba suonerà*, Torino 1961, pg. 45 sgg.

delle materie prime locali (cfr. Worsley, *op. cit.*, pg. 47 sgg.). L'indicazione fornita da Worsley circa l'ambito sociale di formazione dei movimenti millenaristici è particolarmente significativa, nella misura in cui induce a cogliere nella esperienza diretta dello sfruttamento coloniale del lavoro e nella conseguente maturazione della rivolta ad esso — rivolta che si incanala, altresì, in scioperi ed in rivendicazione di autonomia territoriale — la molla decisiva della volontà di mutamento radicale: tale impulso, reagendo in un clima di crisi generale della società e della cultura tradizionali, coinvolge non solo il rapporto di forze instaurato dal regime coloniale, ma si estende alla realtà tutta, alla quale viene contrapposto un 'futuro', garantito sul piano mitico-rituale, che riproduce in termini rovesciati l'assetto del presente (i temi dominanti concernono la cacciata dei bianchi, la fine della schiavitù del lavoro, la sostituzione dei beni tradizionali con i prodotti europei che assicurano, oltre al benessere, l'affrancamento dalla posizione di oggettiva 'debolezza').

L'occupazione del Kimberley australiano, almeno nel periodo che ci riguarda, piuttosto che rispondere all'obbiettivo immediato di uno sfruttamento su larga scala delle risorse locali, sembra inserirsi in un disegno di 'spartizione' dei territori del 'Terzo Mondo' tra le potenze coloniali: di riflesso, non si verifica una situazione complessivamente comparabile a quella prodottasi nelle aree della Melanesia dove si è avuta la fioritura di movimenti d'ispirazione millenaristica.

Il complesso 'Kurangara' sorge tra popolazioni indigene che, da un lato, hanno subito l'esperienza traumatica della occupazione della loro terra da parte degli 'stranieri' (i cui segni tangibili sono la sede del 'Governo', le 'farms', la 'missione') e che, d'altro canto, sono state lasciate *al di fuori* della nuova realtà che di fatto si è costituita, venendosi a trovare, quindi, nell'impossibilità di incidere in qualsiasi misura su di essa: impossibilità che, se pure parzialmente è da ascrivere al sostrato tradizionale (v. sopra), rimanda soprattutto alla particolare forma storica dell'intervento coloniale, che introduce *in loco* un potere 'astratto', piuttosto che dare vita a situazioni concrete

di rapporti economici che vincolino anche gli oppressori agli oppressi.

A. Lommel[21] fornisce un quadro della condizione degli aborigeni australiani della 'Kimberley Division' nel 1938, distinguendo vari 'livelli di adattamento'. Da una parte vi erano gli indigeni ('puri' o di 'sangue misto') viventi in stretto contatto con i coloni nelle piccole città costiere — Broome, Derby — o nei diversi tipi di insediamenti coloniali: costoro si erano interamente staccati dalle organizzazioni tribali (essendo divenuti incapaci di vivere nella boscaglia, di cacciare canguri o di raccogliere radici commestibili), vestivano all'europea e non si esprimevano nei rispettivi linguaggi nativi; avevano adottato come modello di vita quello del 'cow-boy' americano importato dai 'films - western' ed esercitavano, in prevalenza, i mestieri di autisti, di portatori di carichi o di prestatori d'opera generici nei negozi cittadini o nella sede governativa di *Munjia* (situata nel territorio degli Ungarinyin). In sintesi, le caratteristiche tipiche di questo primo gruppo, del tutto estraneo al 'Kurangara', possono essere riassunti nei termini di 'deculturazione' e di assorbimento passivo entro il sistema occidentale, in ruoli decisamente servili.

Al polo opposto, nell'entroterra, (in una zona di scarsissima utilità per i coloni e tenuta quasi in conto di " riserva " per i nativi) vi erano gli indigeni che rifuggivano da ogni tipo di contatto *diretto* con i bianchi, vivendo sulla base dell'economia e della tecnologia tradizionali. Tuttavia costoro risentivano indirettamente, ma in misura sconvolgente, dell'impatto con la civiltà occidentale, conosciuta sia attraverso i racconti fatti da altri indigeni dislocati presso la missione o impiegati in lavori più o meno saltuari nelle fattorie, sia attraverso lo spettacolo 'inconsueto' degli aeroplani sorvolanti il loro territorio o dei battellli illuminati che, di notte, solcavano il mare adiacente. A tale gruppo, numericamente non troppo rilevante e costituito per lo più da individui piuttosto anziani, appartenevano esclusivamente uomini della tribù Unambal, la cui struttura culturale e sociale, nonostante le favorevoli condizioni per la caccia, appariva in stato di disgregazione.

[21] A. Lommel, *Modern culture influences on the Aborigines, in*: Oceania XXI, 1, pg. 14 sgg.

Tra i due gradi estremi, egualmente paralizzanti, della fobia verso il 'nuovo' e dell'adesione completa ad esso, vi erano livelli intermedi comprendenti: 1) gli indigeni che per metà anno vivevano tradizionalmente nella boscaglia come cacciatori nomadi e per l'altra metà lavoravano a servizio dei coloni; 2) i componenti la tribù dei Worora che vivevano concentrati presso la sede della missione di *Kunmunja*.

Ad eccezione degli indigeni del tutto "occidentalizzati", il culto 'Kurangara' — tenuto segreto al missionario per esplicita volontà di costui e per decisione degli stessi indigeni — agiva come *trait-d'union* tra i vari gruppi di Ungarinyin, Worora, Unambal, accomunati dall'esperienza di una contraddizione drammatica e, per il momento, insanabile: la posizione di marginalità — vissuta secondo gradazioni differenti — rispetto ad un "centro di potere" che si è venuto a costituire dall'esterno e che, nella misura in cui appare radicalmente "altro" è assimilabile, per impeto distruttivo e per incontrollabilità, ad una catastrofe naturale; la svalutazione concomitante del proprio 'centro' di riferimento sociale e culturale, dissestato e inadatto a fornire strumenti di intervento sul nuovo dato.

All'interno della situazione descritta è possibile tentare di rendere esplicite le valenze pertinenti all'escatologia Unambal: alla base dell'atteggiamento concentrato sulla "fine" miticamente sancita è da riconoscere non solo il risultato oggettivo della devastazione prodotta dalla colonizzazione nel complesso dell'esistenza, ma anche — e soprattutto — il riconoscimento soggettivo dell'inaccettabilità dell'esistere in una dimensione in cui la perdita dell'identità culturale si delinea come fatto incontrovertibile. Nel mito che fissa la 'fine del mondo' si deve leggere, a nostro avviso, non il rifiuto assoluto di essere presenti nel mondo (che implica la svalutazione di tutti i valori che sorreggono l'assetto culturale del vivere) ma il rifiuto di essere una *presenza estraniata* nel mondo, poiché il discorso verte sulla dissociazione creatasi tra 'realtà' e 'valore', sul predominio futuro degli 'anti-valori' in seno al reale, che perciò è visto come il negativo per eccellenza, l'immagine stessa della "fine".

In virtù della sua dialettica interna il moderno mito

apocalittico appare, allora, come una estrema sublimazione del 'valore', che deve essere inteso non in astratto, ma concretamente riferito al sistema tradizionale Unambal delle regole di cultura — al problema dell'assenza delle condizioni storiche necessarie per l'elaborazione di un 'nuovo mondo' in divenire si è cercato di fornire una giustificazione plausibile nelle pagine precedenti. Nel mito esaminato non esiste possibilità di scelta al di fuori dei valori umani dati, né esiste alternativa di sorta (per esempio: una prospettiva metastorica di riscatto) alla crisi denunciata; ciò che emerge è l'identificazione stabilita tra il non-esistere in assoluto — la 'fine del mondo' — e l'esistere in forma aculturale o extraculturale, attraverso la quale si manifesta la coscienza dell'irriducibilità del vivere umano a puro 'sopravvivere'. In questo senso l'istituzione 'Kurangara' è compiutamente fatto di cultura e testimonianza di una scelta precisa, che è quella di *non oltrepassare* la crisi irresoluta del 'valore': scelta che, come tutto ciò che è basilare per il destino della collettività, richiede una fondazione sul piano mitico che la renda, oltre che voluta, necessaria. Il bisogno di rendere nuovamente attuale la dimensione del mito, entro la quale si esplica la creatività culturale, costituisce la discriminante più netta tra la decisione di attribuire non-senso a 'questa' forma di realtà — che, quindi, s'arresta — e il decadere 'passivo' nello smarrimento di sé o nella morte.

L'istituzione 'Kurangara' sembra recare in sé il segno di una contraddizione profonda, essendo, nel medesimo tempo, espressione e negazione di cultura, in quanto il soggetto che vi si esprime è orientato verso la distruzione dell'identità propria e del proprio oggetto. Il contrasto appare, tuttavia, superato qualora si assuma come criterio di valutazione l'esigenza della costante *attualità* del 'valore', cui rimanda tanto l'"esistere ancora" sul piano della operatività storica — obiettivata nella creazione del fenomeno in questione — quanto, di riflesso, il "non esistere più" nella prospettiva della dissoluzione completa del senso che sostiene l'operare nella storia. In altre parole, il paradosso non sembra più tale, se si considera che l'istituzione 'Kurangara' tende a distruggere non l'ordine della cultura al quale essa stessa appartiene di diritto, ma il mondo in quanto immagine negativa di quell'ordine.

ENRICO MONTANARI

Mens *

Di un culto relativo a Mens, le fonti cui Livio attinge cominciano a parlare a partire dal 217 a. C. In tale data, la votazione dell'*aedes Mentis* viene attribuita al pretore T. Otacilius Crassus, al quale pure è riferita la dedicazione di questo tempio, nel 215 [1]. Nelle stesse circostanze in cui viene votato o dedicato il tempio di Mens, le fonti liviane attribuiscono a Q. Fabius Maximus Verrucosus Cunctator l'introduzione a Roma del culto di una divinità straniera: Venus Erycina [2]. Di tali *aedes* Livio dichiara che, ancora ai suoi tempi, "utraque in Capitolio est, canali uno discretae" [3].

* Già pubblicato in E. Montanari, *Roma: momenti di una presa di coscienza culturale*, Roma, 1976.

[1] Cfr. Liv. XXII, 10, 10: *Menti aedem T. Otacilius praetor uouit*; Liv. XXIII, 31, 9: *Intera duumuiri creati sunt Q. Fabius Maximus et T. Otacilius Crassus aedibus dedicandis, Menti Otacilius, Fabius Veneri Erucinae.* Contro l'opinione espressa dal Münzer (*RE*, s.v. "Fabius" n. 116) che colloca la data della dedicazione dei templi nel 216, v. le decisive argomentazioni del Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, New York, 1951, p. 258 n. 10.

[2] Liv. XXII, 10, 10: *Veneri Erycinae aedem Q. Fabius Maximus dictator uouit, quia ex fatalibus libris editum* (*edictum* codd.), *ut is uoueret cuius maximum imperium in ciuitate esset.*

[3] XXIII, 31, 9. Cfr. Philarg. in Verg. *Georg.* IV, 265: "canalis (*canales*?) eas (sc. *aedes*) dispescit".

Il primo problema emergente dai dati forniti dalle fonti, riguarda il senso da attribuire ai rapporti correnti tra le due divinità e i due personaggi che votarono e dedicarono i templi corrispondenti. Consideriamo anzitutto i rapporti tra i personaggi. Livio raccoglie, in uno dei discorsi posti in bocca al Cunctator, la notizia di un vincolo di parentela tra T. Otacilius e Q. Fabius Maximus. Il primo avrebbe sposato la figlia di una sorella del secondo e avrebbe avuto, da questa, dei figli [4]. In più, la carriera politica di T. Otacilius si svolse in gran parte in parallelo con quella del Cunctator: egli fu infatti pretore nel 217, quando Fabio, alla stessa data, era stato nominato *dictator* dal popolo. Nel 215 T. Otacilius venne nominato, oltreché propretore in Sicilia, *duumuir aedis dedicandae causa* assieme a Fabio Massimo, per la dedicazione delle *aedes* a Mens ed a Venus Erycina; fu nuovamente pretore nel 214, su designazione del Cunctator eletto, in tale data, console per la quarta volta; nell'anno della sua morte (211) è documentata la sua contemporanea appartenenza al collegio dei pontefici ed a quello degli auguri [5]: in quanto augure, trovandosi assieme a Fabio Massimo il quale, secondo la tradizione, esercitò per sessantadue anni consecutivi l'augurato, fino alla morte [6]; in quanto pontefice, condividendo col solo Cunctator — oltreché con C. Marcius Rutilus — un così alto cumulo di cariche civili e, soprattutto, religiose, per tutto il III secolo a. C. [7].

Alla parentela con Fabius Maximus, al rilevante livello raggiunto nel *cursus honorum*, alla particolare attitudine ad assolvere compiti di natura religiosa, deve aggiungersi

[4] Liv. XXIV, 8, 7: *T. Otacilius sororis meae filiam uxorem atque ex ea liberos habet.*

[5] Liv. XXVI, 23, 7-8: *T. Otacilius Crassus pontifex quia exacto anno mortuus erat, ideo nominatio in locum eius non est facta*; XXVII, 6, 15: *Ti. Sempronius Ti. f. Longus augur factus in locum T. Otacilii Crassi.*

[6] Cfr. Liv. XXX, 26, 7: *eodem anno* (203) *Q. Fabius Maximus moritur exactae aetatis, si quidem uerum est augurem duos et sexaginta annos fuisse, quod quidam auctores sunt*; Val. Max. VIII, 13, 3: *Q. Fabius Maximus duobus et sexaginta annis auguratus sacerdotium sustinuit*; Plin. *n.h.* VII, 48, 156: *Q. F. Maximus LXIII annis augur fuit.*

[7] Sul pontificato del Cunctator nel 216 cfr. Liv. XXIII, 21, 7; sul cumulo di cariche religiose di C. Marcius Rutilus nel 300 a. C. v. Liv. X, 9, 2; Val. Max. IV, 1, 3; Plut. *Cor.* I.

che il parallelo sviluppo delle carriere non si tradusse in una parità di potere politico tra i due personaggi ma che, piuttosto, la volontà direttrice del Cunctator prevalse in modo determinante nel definire le sorti e l'impiego di T. Otacilius. Di ciò fa fede soprattutto l'episodio del rifiuto opposto da Fabio Massimo alla nomina di T. Otacilio a console per il 214, nonostante questi fosse già stato designato a tale carica della centuria prerogativa *aniensis iuniorum* [8]. In tale occasione Fabio, oltre a rammentare i suoi rapporti familiari con Otacilio, notava, rivolto al popolo, che " le benemerenze acquisite nei confronti miei e dei miei *maiores* non sono tali che io non anteponga la cosa pubblica ai privati vincoli di parentela ", aggiungendo poi, rivolto allo stesso Otacilio: " noi abbiamo sperimentato le tue capacità in una azione di minor conto (*in minore te experti...re sumus*); ma tu non ci hai dato davvero prova tale che noi possiamo confidare in te per azioni più grandi " [9]. A tali maggiori azioni — aggiungeva Fabio Massimo — T. Otacilio sarebbe stato adatto ove, durante il periodo in cui era stato comandante della flotta in Sicilia, si fosse dimostrato all'altezza del compito attribuitogli: ma nessuno dei fini pei quali la flotta era stata allestita, sarebbe stato da lui raggiunto; se, dunque, T. Otacilio fosse stato designato console " noi — aggiungeva il Cunctator — secondo l'esempio degli avi, riterremmo necessario creare un dittatore, né tu potresti sdegnarti che la cittadinanza ritenga qualcun altro più valente di te in guerra " [10].

Dal discorso riferito da Livio, o dalla sua fonte, al Cunctator, si deduce che questi, nell'ambito dei personaggi politici a lui legati, attribuiva scarso valore alle attitudini militari di T. Otacilio ed infatti non esiterà ad accogliere la nomina a console per sé e per Marco Marcello, altro perso-

[8] Liv. XXIV, 7, 11: *Eo die cum sors praerogatiuae Aniensi iuniorum exisset, eaque T. Otacilium M. Regillum consules diceret, tum Q. Fabius silentio facto tali oratione est usus.*

[9] XXIV, 8 *passim*: *ceterum non ea uestra in me maioresque meos merita sunt, ut non potiorem priuatis necessitudinibus rem publicam habeam... in minore te experti, T. Otacili, re sumus; haud sane cur ad maiora tibi fidamus documenti quicquam dedisti.*

[10] *Si consul esses, dictatorem dicendum exemplo maiorum nostrum censeremus, nec tu id indignari posses, aliquem in ciuitate romana meliorem bello haberi quam te.*

naggio a lui legato [11] oltreché fratellastro di T. Otacilio [12], in luogo di questi e dell'altro console designato dalla centuria prerogativa: ma può ricavarsi anche che egli aveva avuto occasione di sperimentare Otacilio in una *minor res*, l'espletamento della quale lo aveva, invece, soddisfatto. Quale fosse questa *minor res* è possibile arguire dal fatto che, prima del 215, Fabio Massimo e T. Otacilio avessero congiunto le cariche solo in occasione della dedicazione delle *aedes* a Mens ed a Venus Erycina. Del resto, che il compito assolto in tale occasione da T. Otacilio — e solo quello — fosse risultato "soddisfacente" può esser confermato dal fatto che, dopo il 214, se la sua carriera politico-militare resterà bloccata su posizioni secondarie e di scarso impegno (tra l'altro, una sua nomina a console sarà di nuovo impedita nel 211, nonostante, ancora una volta, il suo nome venisse designato dalla centuria prerogativa [13]), al contrario, la sua carriera in campo religioso non mancherà di raggiungere i più alti vertici, ossia l'accesso al pontificato e all'augurato, cosa tanto più eccezionale se si consideri l'estrazione plebea della gens Otacilia.

Tutto ciò induce altresì ad esprimere il dubbio, se non addirittura a formulare l'ipotesi, che anche nella vicenda legata a Mens T. Otacilio abbia subìto, in qualche misura, la volontà del Cunctator. Tale ipotesi può essere indirettamente avvalorata da altri elementi, ricavabili a livello di cognizione immediata: e cioè il fatto che, tra l'operato di T. Otacilio (e della gens Otacilia in generale) ed il culto di Mens non sia possibile scorgere alcun certo legame [14]; men-

[11] Sulla complementarietà funzionale di Fabio "scudo" e di Marcello "spada" di Roma v. Plut. *Marc.* IX, 3-4; Posid. 87 J. *fr.* 42 *ap.* Plut. *Fab.* XIX, 4, *Marc.* IX, 7; Cic. *de re p.* I, 1; V, 10; Flor. II, 6, 27; F. Cassola, *I gruppi politici romani nel III secolo a. C.*, Trieste, 1962, p. 315 ss.

[12] Cfr. Plut. *Marc.* II, 2.

[13] XXVI, 22, 4: *Fuluius, Romam comitiorum causa arcessitus, cum comitia consulibus rogandis haberet, praerogatiua Voturia iuniorum T. Manlium Torquatum et T. Otacilium absentem consules dixit.* Sui problemi posti dalla ipotetica "reduplicazione" dell'episodio del 214 v. De Sanctis, *SR*, III, 1, p. 363; III, 2, p. 256 n. 111; su ciò v. anche il difforme parere del Cassola, *op. cit.*, p. 319.

[14] Si veda, in proposito, quanto osservato dal Mello, *Mens Bona*, Napoli, 1968, p. 119, riguardo ad alcune iscrizioni rinvenute a Paestum.

tre qualche legame sarebbe semmai possibile indurre proprio tra la Venere di Erice e T. Otacilio (o la gens Otacilia in generale) dal momento che questi, come l'omonimo padre, console nel 261, e come lo zio M. Otacilius Crassus, console nel 263 e nel 246, esercitò in Sicilia tutti i suoi comandi militari.

Tutto ciò, comunque, non basta ancora a stabilire se e qual tipo di relazioni corressero tra Fabio Massimo e Mens; né a risolvere il nostro problema di partenza, ossia definire con chiarezza i rapporti tra le due divinità e i due personaggi. Tra l'altro non è possibile accogliere acriticamente una ipotetica relazione incrociata (Fabio, legato a Mens, che vota il tempio a Venus Erycina, alla quale è legato Otacilio, che invece si occupa di Mens). Una simile schematizzazione presuppone, anziché proporre, il significato dei corrispondenti contenuti; ed, anche sul piano formale, riduce i fatti ad una eccessiva semplificazione. Ciò perché non è possibile escludere né un qualsiasi rapporto tra Fabii e Sicilia (e quindi, anche con Venus Erycina), né possibili relazioni tra Fabii ed Otacilii in età anteriore al Cunctator. Attivissima in Sicilia, durante la prima guerra punica, fu la famiglia dei Fabii Buteones, il cui *cognomen* stesso richiamava l'idea di governare una nave sotto buoni auspici [15]: inoltre, due Fabii Buteones, Numerius e Marcus, esercitarono il consolato nell'anno rispettivamente precedente (247) e seguente (245) quello del secondo consolato di M. Otacilius Crassus, il quale, per il 264, ebbe come collega un altro Fabio, M. Licinus. Anzi, proprio sulla base di tali presupposti, il Münzer [16] suppose che al tempo dei Fabii Buteones dovesse attribuirsi la *fabula* concernente l'origine dei rapporti tra le gentes Fabia e Otacilia, giunta a noi da due fonti antiquarie, e secondo la quale il superstite della *clades Cremerensis* avrebbe ricevuto in sposa la figlia

[15] Cfr. Plin. *n.h.* X, 21: *Buteonem hunc appellant Romani, familia etiam ex eo cognominata, cum prospero auspicio in ducis naui sedisset*. Nessuna relazione è rilevabile tra il *cognomen* Buteo e il mitico personaggio Butes, sposo di Aphrodite e padre di Eryx, eponimo fondatore del santuario da lui donato alla genitrice: cfr. Diod. IV, 83, 1; R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, Paris, 1954, p. 234 ss.

[16] F. Münzer, *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien*, Stuttgart, 1920, p. 78.

di un ricco sannita di Maleuentum, Numerius Otacilius, ottemperando alla condizione da lui posta, che il primo figlio nato dalla coppia ricevesse il *praenomen* dell'avo materno [17]. Il Münzer si attenne, nel formulare la sua ipotesi, a criteri di verosimiglianza storica: in tal senso, la sua attribuzione non poteva nascere che da un'opera di esclusione, che induceva a trascegliere i periodi nei quali non potesse escludersi una convergenza di possibili relazioni. Senza dubbio, l'ipotesi munzeriana si giustificava col fatto che non si potesse risalire " storicamente " ad una fase di rapporti tra Fabii ed Otacilii più antica di quella individuata durante la prima guerra punica: tanto più, dal momento che uno dei Fabii Buteones recava il *praenomen* Numerius. Il Münzer aveva presente che tale *praenomen* figurasse per la prima volta in un membro della gens Fabia ben prima del 427, essendo documentata, fin dal 421, in un appartenente alla stessa famiglia dei Fabii caduti al Cremera, N. Fabius Vibulanus, che in quell'anno esercitò il consolato. Ma era contro ogni verosimiglianza storica ammettere che dei Romani, per di più appartenenti ad una delle *gentes maiores*, intrattenessero rapporti coi Sanniti, spingentisi fino al *conubium*, in età anteriore al primo trattato romano-sannita di cui si abbia notizia, concluso nel 351 a. C. Ciò costringeva il Münzer a spostare la cronologia dei rapporti Fabii-Otacilii ben al di sotto del V sec. a. C., anche se, nella *fabula*, si faceva esplicito riferimento alla *clades Cremerensis* ed al suo " superstite "; ed anche se si accennava a rapporti di parentela, che invece è impossibile documentare a livello di Otacilii e di Fabii Buteones.

Se parentela vi fu, tra Fabii ed Otacilii, fu soltanto quella di cui, nel discorso liviano, parla il Cunctator: e si può notare come, in questo caso, le parti si invertano, per così dire, rispetto a quelle della leggenda: qui è la figlia di una Fabia a sposare un Otacilio e non viceversa; e ad esercitare una decisiva influenza non è l'*auus* ma l'*auunculus*, ossia lo zio materno della moglie, il Cunctator.

A questo punto, dobbiamo riconoscere che una interpre-

[17] Cfr. Fest. 170 s.v. *Numerius*; *Auct. de praen.* 5; si veda, su ciò, l'interpretazione da noi fornita in *Nomen Fabium*, Lecce, 1973, p. 144 n. 99 (cfr. *Roma: momenti di una presa di coscienza culturale*, cit., p. 183 n. 96).

tazione dei dati " alla Münzer " ci porta in un vicolo cieco. Seguendo un simile metodo, o i dati " leggendari " vengono scartati (ed è difficile stabilire se siano scartati perché leggendari ovvero *vengano resi* leggendari proprio perché sono stati rifiutati, o incompresi, dallo storico moderno); oppure vengono compresi nel letto di Procuse dei dati cronologici e tra questi, in qualche modo, incastrati, per poi consentire allo studioso di abbandonarsi, in sede ermeneutica, alle ipotesi più varie, per convalidare le quali, poi, non occorrerà alcuna prova, essendo sufficiente che lo studioso si attenga al criterio di " plausibilità ". Nella fattispecie: è plausibile, ossia non irragionevole, ritenere, come fa il più serio indagatore di Mens, Mario Mello [18], che Fabio Massimo avesse votato il tempio a Venus Erycina " perché questa divinità era più importante di Mens ", oppure per evitare che una sorta di " culto della personalità " del votante e del dedicante si sovrapponesse al culto della divinità dedicataria; così come si può immaginare, con lo Schilling, un *aition* del culto di Mens e di Venus Erycina nelle mitiche vicende delle origini " troiane " di Roma e in quelle di Aeneas, figlio di Venus secondo la tradizione romana e, insieme, βουλαῖς ἄριστος secondo quella greca [19]. In questo senso, non avrà neppure importanza che talune ipotesi vengano a porsi in contraddizione tra loro, dal momento che non contraddicono al criterio della plausibilità: ed è il caso del Wissowa, che sosteneva la tesi dell'origine greca di Mens [20], contro l'Altheim, che ne considerava l'estrazione specificamente italica [21].

Quali che siano le ipotesi, in ogni caso la ricerca si conclude proprio laddove dovrebbe iniziare. Al momento della verifica delle ipotesi, operata attraverso l'interpretazione dei dati raccolti, ci si accorge di non aver più " dati " sui quali operare. I dati avevano già esaurito la loro funzione, allorché erano stati preselezionati in base al criterio

[18] M. Mello, *Mens Bona*, *cit.*, p. 72 ss.

[19] R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, *cit.*, p. 250 ss.

[20] G. Wissowa, *RuKdR*, 2, p. 62, 314. Spetta al Mello, *op. cit.*, p. 33 ss., il merito di aver dimostrato l'infondatezza della tesi dell'origine greca di Mens, oltre a quello di avere introdotto, sia pure con argomenti per esclusione, la tesi dell'origine romana di questa dea.

[21] F. Altheim, *Röm. Religionsgeschichte*, I (1931), p. 92.

della verosimiglianza storica, per arrivare alla formulazione delle ipotesi in base al criterio della plausibilità.

Tutto ciò induce a tentare, ancora una volta, una ulteriore verifica: stabilire, cioè, se l'impossibilità di risolvere i nostri problemi sia oggettiva, ossia dipenda dalla esiguità o dalla irrilevanza o dalla non pertinenza delle fonti, ovvero metodologica, cioè dipenda da difetti nel metodo usato per interpretarle (o preselezionarle): in altri termini, se dipenda dal messaggio ovvero dalla sua ricezione. Nel nostro caso particolare, è già verificata l'impossibilità di chiarire la situazione prescegliendo i dati disponibili. E tuttavia, volendo abbandonare ogni " verosimiglianza " ed ogni " plausibilità " per accogliere i dati senza distinzione tra " storici " e " leggendari " (magari a costo di considerarli *tutti* leggendari se, in quanto " storici ", essi rischiavano di venire a tal punto dimidiati dalle pregiudiziali filologico-cronologiche!), osserviamo come la problematica di partenza si riproponga in forma più complessa. Infatti, lo spiegare i rapporti tra le due divinità e i due personaggi — ed in particolare quelli correnti tra Fabio e Mens — si lega alla necessità di spiegare l'esigenza romana di concepire nei termini suddetti e di conservare, o di riproporre in sede antiquaria, un complesso di leggende legate alla gens Fabia, un'area mitica " fabia " delimitata, da un capo, dalle gesta del Cremera e, dall'altro, da quelle del Cunctator, ed entro la cui orbita è attratta anche la leggenda sulle origini dei rapporti Fabii-Otacilii.

Come strumento per la nostra verifica, tenteremo una nuova " lettura " del messaggio liviano laddove, in particolare, descrive il comportamento di Fabio Massimo; comparandola, in una fase ulteriore, con la lettura, compiuta in una precedente occasione [22], del comportamento osservato dai Fabii del Cremera e dai personaggi di questa gens in età anteriore alle guerre puniche.

Fides punica

La votazione dell'*aedes Mentis* s'inserisce nel complesso di provvedimenti adottati, nel 217, per fronteggiare la crisi

[22] Cfr. *Nomen Fabium*, *cit.*, *passim*. (cfr. *Roma: momenti di una presa di coscienza culturale*, cit., p. 85 ss.).

prodottasi dopo la sconfitta subìta da C. Flaminius presso il lago Trasimeno. Una crisi, questa, la cui risoluzione esige interventi del tutto nuovi. Non vi è, infatti, da ripristinare la *pax deorum*: il dissenso divino, provocato dalla *neglegentia caerimoniarum auspiciorumque* di Flaminius (come avrà a dire lo stesso Fabio), si era già manifestato, prima della battaglia del Trasimeno, attraverso *prodigia* assai numerosi; e per essi la Curia senatoriale aveva decretato *procurationes* altrettanto numerose e complesse. Neppure occorre ristabilire *concordia* tra i cittadini: l'obiettiva minaccia esterna rappresentata da Annibale ha già provocato una reazione così unitaria e radicale che il popolo stesso, invece di richiamare il console in carica, decide di creare dittatore Q. Fabio Massimo, " cosa che mai prima di quel giorno era stata fatta " (Liv. XXII, 8, 6: *quod numquam ante eam diem factum erat, dictatorem populus creauit Q. Fabium Maximum*).

Questa crisi non è *nel* sistema ma *del* sistema. Non è bastato ristabilire la *pax deorum* per impedire la battaglia del Trasimeno, né la concordia civile è servita ad evitare la sconfitta. La crisi, dunque, non può risolversi con i consueti meccanismi: utilizzando, ad esempio, l'opposizione analitica esterna, rappresentata dal nemico, in funzione di una opposizione dialettica interna tra patrizi e plebei, ovvero tra uomini e dei di Roma [23]. In questo caso, semmai, proprio la conflittualità interna dovrebbe essere riutilizzata in funzione di una minaccia esterna ad un tempo obiettiva e funzionale. Obiettiva, in quanto la sua mancata risoluzione comporterebbe il rischio della estinzione fisica, naturale, della compagine romana; funzionale, in quanto la sua risoluzione implica la necessità di una trasformazione strutturale di tale compagine. Di ciò è consapevole Livio, laddove osserva che i nemici precedenti " avevano provocato le armi romane, più che averle cimentate ": coi Galli, ad esempio, si era *tumultuatum uerius quam belligeratum* mentre " con nessun nemico più feroce e più bellicoso Roma era stata in conflitto, né mai lo stato romano era stato così

[23] Sui concetti di opposizione analitica e dialettica nel contesto del costituirsi dell'idea di stato v. *Nomen Fabium*, *cit.*, p. 69 ss. (cfr. *Roma: momenti...*, cit., p. 121 ss.).

inattivo e così imbelle "[24]. Annibale è il *dux acerrimus* in grado di proporre un'ostilità integrale: egli ha saputo congiungere alla recente minaccia punica quella pre-punica, dei nemici "tradizionali" di Roma, quali le "gallicae gentes... auidae semper armorum" (XXI, 16, 6). Inoltre, è visto disporre di *artes* che Livio ebbe già a definire *minime romanae*: fraus, dolus, mendacium, impietas, perfidia[25]. Esse, nel complesso, costituiscono quella che Livio definisce ironicamente *fides punica*[26]. Annibale dunque, è visto mancare di tutto ciò che è peculiarmente romano: *nihil ueri, nihil sancti, nullus deum metus, nullum ius iurandum, nulla religio* (XXI, 4, 9): ma, al contempo, questa negatività viene posta in relazione *dialettica* rispetto alle "positive" qualità romane. I Punici, infatti, hanno già nel primo conflitto fatto esperienza della *fides* romana (tesi) — soprattutto con M. Atilius Regulus — e sanno come contrastarla. Sono i Romani, ora, a fare esperienza, sul loro terreno, della *fides punica* (antitesi) e a dover inventare nuovi meccanismi di difesa coi quali (e *nei* quali) trasformarsi per superare l'antitesi punica. Quali presupposti presiedono alla elaborazione di tali meccanismi?

I Romani rinunziano anzitutto ad affidarsi ai favori di quella sorte cui Annibale, invece, è visto aspirare. Livio pone in bocca ad Annibale la dichiarazione "programmatica" della sua speranza, sin dal primo discorso ai soldati in terra italica, alla vigilia della battaglia del Ticino: "*fortuna* ha creato per i Cartaginesi legami e costrizioni maggiori che per dei prigionieri... ma la *fortuna* che impone il combattimento o la morte è la stessa che offre, in caso di vittoria, compensi tali che gli uomini non usano chiederne di maggiori neppure agli dei immortali... qui (in Italia), *fortuna* ha statuito la fine del travaglio punico; qui essa

[24] XXI, 16, 4: *Sardos Corsosque et Histros atque Illyrios lacessisse magis quam exercuisse romana arma...*; 16, 3: *neque hostem acriorem bellicosioremque secum congressum, nec rem Romanam tam desidem unquam fuisse atque imbellem.*

[25] Cfr. Liv. I, 53, 4: *...postremo minime arte romana, fraude ac dolo, adgressus est.*

[26] *Fides punica*: XXX, 30, 27 (cfr. XXII, 6, 12); *fraus punica*: XII, 48, 2; XXVI, 17, 15; XXVII, 33 10; XXX, 22, 6, etc.

darà degna remunerazione al compiuto servizio militare "[27]. Per parte sua, Fortuna (la dea) è vista affidarsi ad Annibale (il quale dispone delle proprie *artes*) non meno di quanto Annibale si affidi alla sorte. Già dopo la vittoria punica sul Trebbia, essa manifesta il suo disfavore verso Roma. Livio parla di *prodigia* avvenuti durante l'inverno del 218. Tra questi, riferisce che il tempio di Spes — divinità strettamente legata a Fortuna[28] — era stato colpito da un fulmine; che a Caere erano scomparse alcune *sortes*; e che, per espiare simili segni, erano stati ordinati un lettisternio a Caere, laddove erano scomparse le *sortes*, ed una *supplicatio* a Fortuna sul monte Algido[29]. Ciò significa che Fortuna (e non Spes!) è la divinità con cui va trattata la *pax*; e che tale divinità deve essere placata *ma non resa romana*: infatti la *supplicatio* avviene nel Lazio, *in Algido*, non a Roma.

Neppure questa *supplicatio* basta però a placare Fortuna. Poco prima della battaglia del Trasimeno, si ripetono dei *prodigia*: tra l'altro, a Caere, si verifica un nuovo assottigliamento delle *sortes*, e tra queste ne cade una che reca iscritta come (non consultato) responso oracolare la frase "Mars squassa la sua asta"[30]. Il disfavore di Fortuna è dunque posto in un rapporto causale con quello del dio della funzione guerriera a Roma (che sia il Mars "romano" non v'è dubbio perché, riferisce Livio, "contemporaneamente a Roma aveva sudato la statua di Marte sulla via

[27] XXI, 43, 3: *Ac nescio an maiora uincula maioresque necessitates uobis quam captiuis uestris fortuna circumdederit...*; 43, 5: *et eadem fortuna, quae necessitatem pugnandi imposuit praemia uobis ea uictoribus proponit, quibus ampliora homines ne ab dis quidem immortalibus optare solent...*; 43, 10: *hic uobis terminum laborum fortuna dedit; hic dignam mercedem emeritis stipendiis dabit.*

[28] Sul culto di Spes e sulle relazioni con quello di Fortuna cfr. Wissowa, *RuKdR*, *cit.*, pp. 263-6 e 330-2; K. Latte "Spes" in *RE*, col. 1631; A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma, 1955, p. 11 ss.

[29] XXI, 62, 4: *et aedem Spei, quae est in foro olitorio, fulmine ictam... et Caere sortes extenuatas...*; 62, 6: *ob cetera prodigia libros adire decemuiri iussi... et lectisternium Caere, ubi sortes adtenuatae erant, imperatum, et supplicatio Fortunae in Algido.*

[30] XXII, 1, 11: *...sortes adtenuatas unamque sua sponte excidisse ita scriptam: "Mauors telum suum concutit".*

Appia " [31]). La sfavorevole congiunzione con Mars segnala il significato e la direzione dell'intervento di Fortuna: quando, durante la battaglia del Trasimeno, il caso finisce col sostituirsi a C. Flaminius nella guida delle schiere romane (XXII, 5, 8: *fors conglobat* ...) la sconfitta diviene inevitabile e le sue conseguenze saranno rese ancor più aspre dalle *artes* di Annibale — alleate di Fortuna! — dal momento che questi incatenerà gli ultimi superstiti arresisi dietro la falsa promessa del rilascio (XXII, 6, 12: *Quae punica religione seruata fides ab Hannibale est, atque in uincula omnes coniecti*).

In realtà, da parte romana, la rinuncia ai favori di Fortuna è implicita nell'accoglimento di quel " sistema di Iuppiter " la cui progressiva definizione corrisponde ed integra la progressiva definizione del sistema statuale. In tal senso, ancor nel 241 a. C., ossia in tempi assai vicini a quelli ora considerati, il Senato aveva proibito a Q. Lutatius Cerco di " sortes Fortunae Praenestinae adire ", giudicando necessario che la *res publica* venisse amministrata " auspiciis patriis " non " alienigenis " — di Praeneste, cioè, la città in cui il " mondo di Fortuna " prevaleva su quello di Iuppiter[32]. Del primo voto di un tempio a Fortuna Primigenia, Livio farà menzione solo per il 204 a. C. (XXIX, 36, 8), tredici anni dopo i fatti ora considerati; ed altri dieci anni trascorreranno, prima che il tempio venga dedicato *in Capitolio* (XXXIV, 53, 5 ss.). Il mondo di Fortuna è dunque posto dai Romani, ancor nel 217, in un rapporto di *alterità* rispetto all'ordine di Iuppiter: ed è conforme all'orientamento romano il far corrispondere all'antitesi Iuppiter / Fortuna quella Romani / Cartaginesi: talché Fortuna vien quasi a rappresentare l'espressione assolutizzata di quella alterità relativa che Annibale propone al mondo romano col *malus euentus* della sua irruzione.

E dunque: per vincere Annibale occorre battere Fortuna, sua alleata; ma per vincere Fortuna occorre realizzare quel perfezionamento del " sistema di Iuppiter " che consenta ai Romani di riequilibrare il divario tecnico (*ars* contro

[31] XXII, 1, 12: *et per idem tempus Romae signum artis Appia uia ac simulacra luporum sudasse.*

[32] Sul valore della contrapposizione tra " mondo di Iuppiter " e " mondo di Fortuna " a Roma ed a Praeneste v. Brelich, *Tre variazioni...*, *cit.*, pp. 9-47.

ars) rispetto ad Annibale e, per conseguenza, di promuovere lo sviluppo della struttura statuale. Ciò spiega, e con ciò si spiega, il carattere funzionale in senso dialettico che viene ad attribuirsi all'intervento annibalico in sede di rielaborazione annalistica (e liviana) delle *res gestae*.

Un simile meccanismo non viene " inteso " dal console C. Flaminius. Egli, dice Livio, " aveva mosso guerra non ad Annibale, ma al Senato ed agli dei " [33]; e ciò, come rileverà Fabio, sia a causa della sua *neglegentia caerimoniarum auspiciorumque*, sia per la sua *inscitia* e per la sua *temeritas* [34]: dove il termine *temeritas* (che Livio userà anche per i diretti avversari di Fabio, Minucio e Varrone) richiama appunto, assieme all'*inscitia*, l'idea dell'agire disorientato, del muoversi nelle tenebre, dell'oscuramento di ogni chiara percezione della realtà [35]. Inviso al Senato per il suo atteggiamento filo-plebeo, Flaminio, poco prima di entrare in carica, era partito di nascosto, come un privato, verso la provincia assegnatagli in sorte " convinto che i senatori l'avrebbero trattenuto in città (a causa della loro malevolenza) o col falsare gli auspicii o col pretesto delle Ferie Latine, o con altri impedimenti consolari " [36]. Ma, nell'abolire le normali relazioni rituali coi cittadini e con gli dei, Flaminio viene a collocarsi al di fuori di qualsiasi dialettica, deculturizza la magistratura consolare e, facendola regredire a condizioni anteriori al concepimento di un ordine civico, la pone in contraddizione con se stessa, rendendola, di fatto, inservibile. Non a caso, durante la battaglia, egli insisterà nel contrastare il nemico " nec...uotis aut imploratione deum, sed ui ac uirtute " (Liv. XXII, 5, 2); opponendo cioè le proprie naturali *uires* alle *artes* di Annibale:

[33] XXI, 63, 6: *non cum senatu modo, sed iam cum dis immortalibus C. Flaminium bellum gerere.*

[34] XXII, 9, 7: (Flaminius) *cum edocuisset patres plus neglegentia caerimoniarum auspiciorumque quam temeritate atque inscitia peccatum a C. Flaminio consule esse.*

[35] Si consideri la derivazione del termine *temeritas* da *temere*, ablativo strumentale di un sostantivo * *temus,-eris* " oscurità " (cfr. skr. *támah*); donde *tenebrae* e *temetum*, bevanda inebriante, oscurante: su ciò v. Ernout-Meillet, *Dict. étym. de la l.l.*, s.v. *temeritas*.

[36] XXI, 63, 5: *Ob haec ratus auspiciis ementiendis Latinarumque feriarum mora et consularibus aliis impedimentis retenturos se in urbe, simulato itinere priuatus clam in prouinciam abiit.*

combatterà come usava fare il primo re di Roma, il quale, contro i Veienti, aveva vinto "uiribus nulla arte adiutis" [37]. Se Flaminio vincesse ora, non prevarrebbe Roma, ma piuttosto si riproporrebbero le condizioni primordiali dell'esistenza pre-civica: per questo dei e uomini son visti allontanarsi da lui finché non resta che *fors* a ordinare l'esercito di Roma: quella *fors* che, come si è visto, è alleata di Annibale!

In realtà, anche l'*inscitia* di Flaminio è interpretabile come il frutto di una rielaborazione funzionale. In un tale contesto, a Flaminio non viene assegnato il compito di intendere quali siano i migliori strumenti per evadere dalla minaccia annibalica, bensì quello di far intendere che non vi sono altri strumenti da usare se non quelli forniti dalla tradizione repubblicana; e che le possibili scelte non attengono agli strumenti in sé stessi, bensì al modo di utilizzarli [38].

[37] Cfr. Liv. I, 15, 3. Su ciò v. *Nomen Fabium*, *cit.*, p. 46 ss. (cfr. *Roma*: *momenti*..., cit., p. 102).

[38] Già il Cassola, *I gruppi politici romani nel III secolo a. C.*, *cit.*, p. 293 ss., aveva, in qualche misura, rilevato il carattere "introduttivo" attribuito all'azione di Flaminio nei confronti di quella del Cunctator, col ribaltare la tradizionale interpretazione che vedeva i due personaggi politicamente contrapposti. Tuttavia, non ci sembra tanto importante ribaltare le precedenti interpretazioni sugli schieramenti politici (quasiché al tempo dei Romani si potesse riferire una categoria del "politico" conforme ai nostri tempi o, peggio, al di sopra dei tempi), quanto ribaltare il moderno atteggiamento interpretativo nei confronti del "politico", studiandosi piuttosto di rilevare le originali connotazioni proprie del comportamento romano e cioè, a nostro avviso, i modi di espressione del "civico" nel dinamismo formativo della struttura "statuale". Tale nuovo orientamento ci sembra necessario, anche perché senza di esso non si sarebbe in ogni caso in grado di dar ragione del comportamento del Cunctator. E' ben vero, infatti, che il Cunctator non si sia sempre dimostrato un conservatore: ma neppure si può ridurre la sua figura al livello di un "democratico" ovvero accomunare Fabio a Flaminio in un dispregio del divino, come fa anche il Cassola, richiamandosi in particolare al passo liviano (XXII, 9) nel quale si afferma che il compito di officiare i riti prescritti dai libri Sibillini dopo la battaglia del Trasimeno sarebbe stato affidato al pretore M. Emilio "quoniam Fabium belli cura occupatura esset". In tal senso, ci sembra del tutto distorcente l'interpretazione "politica" che il Cassola è costretto a fornire di passi che inficierebbero la tesi del presunto "ateismo" di Fabio, come quello in cui il Cunctator rimprovera a Flaminio più una *neglegentia caerimoniarum auspiciorumque* che una *temeritas* ed

In definitiva, l'azione dissolutrice di Flaminio, destinata in sé a fallire, in quanto tende a riproporre nel tempo storico un comportamento tipico di una esistenza pre-civica, assolve, come funzione, a due compiti positivi: 1. escludere qualsiasi casualità o contingenza dal proposito romano di assumere il sistema di Iuppiter come paradigma e come presupposto dell'invenzione di nuovi meccanismi di difesa; 2. giustificare e introdurre l'azione creatrice del Cunctator che, come vedremo, conoscerà, nella persona di altre figure " storiche ", il ripetersi di analoghe forme di antagonismo [39].

Ab diis orsus

Scrive Livio: " Q. Fabio Massimo, dittatore per la seconda volta, convocato il Senato nel giorno stesso della sua assunzione in carica, iniziò il suo discorso *partendo dagli dei*, e dopo aver spiegato ai senatori che il console C.

una *inscitia* (cfr. il § 38 dell'opera del Cassola). In più deve aggiungersi come l'autore non tenga nel debito conto l'episodio dell'abbandono del campo da parte di Fabio *sacrificii causa* nel 217 (sul carattere non propriamente strumentale di tale gesto v. oltre, alla pag. 198 ss. della presente ricerca). Ci sembra insomma, che questo aspetto della interpretazione del Cassola possa valere soprattutto come esempio significativo (tanto più significativo in quanto rilevabile in uno studio serio ed autorevole) dei rischi impliciti in una metodologia storicistica di tipo tradizionale, adusa a dedurre fatti da ipotesi, più che ipotesi da fatti. Quanto al passo sul quale il Cassola fonda il suo edificio interpretativo, non ci sembra di esser noi a dedurre fatti da ipotesi ove riteniamo di inserire quell'episodo nel clima di eccezionalità e di emergenza venutosi a determinare dopo la battaglia del Trasimeno (si pensi alla elezione " straordinaria " di Fabio da parte del popolo, alla straordinaria consultazione dei libri Sibillini fatta effettuare dal Cunctator, etc.).

[39] A conferma della funzione " introduttiva " esplicata da Flaminio riguardo al Cunctator, si pensi che Livio stesso ha cura di affermare di aver desunto le notizie sulla battaglia del Trasimeno (quindi di aver organizzato il discorso su Flaminio) da Fabio Pittore, contemporaneo di quelle gesta (dall'annalista cioè, che più di ogni altro risentì dell'influsso del Cunctator) (XXII, 7, 4: *ego, praeterquam quod nihil auctum ex uano velim, quo nimis inclinant ferme scribentium animi, Fabium aequalem temporibus huiusce belli potissimum auctorem habui*). Sulle altre presunte fonti storiche della battaglia del Trasimeno v. G. Susini, *Ricerche sulla battaglia del Trasimeno*, in *Ann. Accad. Etr. di Cortona*, vol. IV, 1960, pp. 1-93.

Flaminio aveva peccato più per trascuranza dei riti e degli auspici che per temerità o per ignoranza, e che bisognava chiedere agli dei stessi quali fossero le espiazioni da compiere per placare la loro ira, ottenne che si ordinasse ai decemviri, cosa che quasi mai viene decisa, fuorché quando sono annunciati foschi prodigi, di consultare i libri Sibillini. E quelli, consultati i libri fatali, riferirono ai Padri che si doveva rifar da capo e con maggiore ampiezza il voto fatto a Mars perché non compiuto *rite*, e che si dovevano votare *ludi magni* a Iuppiter e un tempio a Venus Erycina ed a Mens, e fare *supplicationes* e un lettisternio e un *uer sacrum*, se si fosse felicemente guerreggiato e se la *respublica* fosse rimasta nello stato in cui si trovava prima della guerra "[40]. L'esordio operativo di Fabio si appunta su quegli dei ai quali Flaminio mostrava di "aver mosso guerra". Viene, cioè, riutilizzato il tradizionale strumento del rapporto rituale tra umano e divino. Stavolta però, Fabio non attende che gli dei comunichino con gli uomini, attraverso i *signa*, per poi adeguarsi ad essi con corrispondenti segnali di risposta (*piacula*). L'ultimo messaggio degli dei (ossia l'ultima serie di *prodigia*) registrato dalla annalistica, risale alla vigilia della battaglia del Trasimeno: e non occorre, ora, interpretarlo, poiché già lo era stato poco dopo la sua ricezione[41]; ma neppure occorre reinterpretarlo perché ora, Livio esclude qualsiasi riferimento ai *prodigia* (... *quod non ferme decernitur*, nisi cum taetra prodigia *nuntiata sunt*). Ciò significa che non vi è nessun messaggio inviato dagli dei da decodificare: ciò su cui Fabio vuole operare mediante il "libros Sibyllinos adire" è lo stesso codice di trasmissione dei messaggi — ossia il sistema divi-

[40] XXII, 9, 7-10: *Q. Fabius Maximus dictator iterum quo die magistratum iniit uocato senatu, ab dis orsus cum edocuisset patres plus neglegentia caerimoniarum auspiciorumque quam temeritate atque inscitia peccatum a C. Flaminio consule esse, quaeque piacula irae deum essent ipsos deos consulendos esse, pervicit ut, quod non ferme decernitur, nisi cum taetra prodigia nuntiata sunt, decemuiri libros Sibyllinos adire iuberentur. Qui inspectis fatalibus libris rettulerunt patribus, quod eius belli causa uotum Marti foret, id non rite factum de integro atque amplius faciundum esse, et Ioui ludos magnos et aedes Veneri Erycinae ac Menti uouendas esse et supplicationem lectisterniumque habendum et uer sacrum uouendum, si bellatum prospere esset resque publica in eodem quo ante bellum fuisset statu permansisset.*

[41] Cfr. Liv. XXII, 1, 17 ss.

no — col programmare un diverso e nuovo rapporto tra i suoi componenti. L'eccezionalità della operazione è giustificata dalla eccezionalità della situazione. Alla efficienza degli dei di Roma è legata la sopravvivenza dei *cives* Romani; ma, al tempo stesso, gli dei di Roma non sopraviverebbero se gli uomini non li sostenessero con efficienza rituale (*cultus* da *colere*!). In tal senso, la procedura straordinaria di nomina di Fabio a dittatore (*quod numquam ante eam diem factum erat*), corrisponde alla procedura straordinaria di consultazione dei libri Sibillini.

Fabio si rivela insieme un conservatore ed un innovatore: comincia " dagli dei ", riprova Flaminio più per la sua negligenza nei riti che per la sua *inscitia*: ma, insieme, tenta di relativizzare (al suo operato) e di dinamizzare (= di sottrarre al loro uso costante) le procedure rituali, per trasferirne il carattere di assolutezza e di stabilità alle direttive di azione — usualmente relative (ai *prodigia*) e variabili — proposte dai libri Sibillini dietro consultazione da lui voluta. Il responso dei libri reca la stessa impronta di apparente contraddittorietà rilevata nel comportamento di Fabio. Da un lato, si prescrive un *uer sacrum* " si bellatum prospere esset, resque publica in eodem quo ante bellum fuisset statu permansisset "; dall'altro lato, assieme ai restanti provvedimenti (cfr. n. 40), si ordina di votare le *aedes* a Venus Erycina e a Mens, cioè si prescrive l'introduzione di nuove divinità. Ne consegue che proprio " si bellatum prospere esset " sarebbe divenuto impossibile un ritorno della *respublica* allo *status quo ante*: uno status che " ignora " Mens e Venus Erycina come divinità ufficiali.

In realtà, ove le prescrizioni rituali riuscissero ad esser trasformate in " fatti di normazione " dalla *uoluntas* di Fabio, il sistema romano ne risulterebbe ri-fondato e fondato per la prima volta. Ciò, non perché si tenti di riattualizzare le condizioni di una esistenza pre-cosmica (cioè, nel caso di Roma, pre-civica) — il caso di Flaminio sta a dimostrare l'impossibilità di questa soluzione — ma proprio perché si tenta di attualizzare in modo permanente il rifiuto del pre-civico, inteso nella duplice accezione di " non-civico " (*hostile*, " straniero, nemico ") e di " non ancora civico " (= insieme degli " ordini " anteriori). In questo senso, la *restauratio* implicita nella votazione del *uer sacrum* può conferire garanzia di regolarità alla *renouatio* implicita nel-

la votazione delle *aedes* a Mens e a Venus Erycina, nella misura in cui tale *renouatio* le restituisca una garanzia di efficienza; così come il " conservatorismo " di Fabio assicura la sua lealtà a quelle istituzioni che, col suo " progressismo ", egli contribuisce a fondare.

Il carattere novativo della consultazione ordinata da Fabio non si giustifica, peraltro, soltanto con la introduzione di due nuove divinità; è piuttosto tale introduzione a dover essere giustificata dall'insieme delle prescrizioni, cioè dal mutamento di rapporti tra elementi già componenti il sistema divino romano che, appunto, determina la necessità di somministrare nuove quantità divine.

Mars è la divinità maggiormente soggetta a tale mutamento di relazioni. Si ordina di rinnovare il voto fatto a Mars " eius belli causa "; e, una volta per tutte, si prescinde dall'assicurarsi la benevolenza di Fortuna (alla quale Mars era legato nei precedenti *prodigia*). Mars dissociato da Fortuna è quindi associato a Venus, assieme alla quale viene collocato nel terzo *puluinar* del lettisternio di lì a poco allestito [42].

Queste variazioni di rapporti sul piano divino sono chiamate a determinare corrispondenti variazioni sul piano degli eventi umani: si cerca, in tal senso, di dissociare le armi romane (cfr. Mars) dal " fortuito " (cfr. Fortuna, che viene " abbandonata " ai Cartaginesi): e, insieme, di recuperare ad esse il " gratuito ", cioè la *uenia*, la grazia ricevuta senza sforzo ed elargita, senza riserve, da Venus [43]: il progetto è che i Cartaginesi, associati a Fortuna, quand'anche riescano *fortuitamente* a vincere altre battaglie, non possano vincere la guerra, dal momento che, una volta raggiunto un equilibrio di forze, la grazia di Venus assicurerà la vittoria al Mars romano [44]. Intanto però, per dare un senso

[42] Liv. XXII, 10, 9: *Tum lectisternium per triduum habitum decemuiris sacrorum curantibus. Sex puluinaria in conspectu fuerunt: Ioui ac Iunoni unum, alterum Neptuno ac Mineruae, tertium Marti ac Veneri, quartum Apollini ac Dianae, quintum Volcano ac Vestae, sextum Mercurio ac Cereri.*

[43] Riguardo al concetto di *uenia* v. R. Schilling, *La religion romaine de Venus, cit.*, p. 39 ss.; G. Dumézil, *Vénus*, in *Idées romaines*, Paris, 1969, pp. 246-252.

[44] Non a caso, nel mito imperiale, Venus Erycina diverrà la *Aeneadum genetrix* lucreziana, od *Aeneadum alma parens* (*CIL* X, 7257), dea per eccellenza favorevole ai destini di Roma.

compiuto alla prescrizione-progettazione, occorre soddisfare altre due condizioni: sottrarre ai Cartaginesi quella parte del "gratuito" che non risulti ancora definitivamente romana, e fissarla stabilmente al sistema di Iuppiter che, a tale fine, deve essere abilitato ad accoglierla (il gratuito "meritato": Venus si concede a chi più degli altri sa *volere* le sue grazie!). A tal fine, si rendono necessari sia il recupero definitivo di Venus Erycina, sia l'introduzione di Mens.

Perché si prescrive la votazione di un tempio a Venus Erycina, dal momento che il santuario della dea sul monte Erice è già in mano romana? In realtà, la permanenza di Venus Erycina presso i Romani è precaria, legata com'è all'esito del secondo conflitto punico, tanto quanto l'esito del conflitto è legato alla permanenza presso i Romani della Venere di Erice. Questa dea, già venerata dai Punici col nome di *Aschtoreth erech* e dal culto largamente diffuso nel territorio già da questi dominato [45], può tornare ad essere una loro divinità. In sé stessa, la dea del santuario di Erice, fatta oggetto di culto oltre che dai Cartaginesi e dai Romani, dai Sicani e dai Greci [46], potrebbe servire a riunire, anziché dividere, le culture del Mediterraneo: in realtà essa è ferocemente contesa per il possesso esclusivo della *uenia* che sa elargire (un "gratuito" concesso a tutti è, in realtà, *negato* a tutti!). Varie fonti letterarie ci documentano sull'intensità dei combattimenti sostenuti, durante la prima guerra punica, per il possesso della rocca, sede del santuario [47]; né, in proposito, manca la testimonianza liviana — nonostante la mutilazione della seconda decade — laddove lo scrittore fa rammentare al console Scipione, prima della battaglia del Trebbia, le conseguenze dell'ar-

[45] Per le fonti documentarie e la relativa interpretazione, si rimanda all'opera di R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, *cit.*, p. 239; cfr. anche il recente S. Moscati, *I Fenici e Cartagine*, Torino, 1972, p. 538 ss.

[46] Cfr. Diod. Sic. IV, 83, 1; Polyb. I, 55, 7-9; Strabo VI, 272; Cic. *In Q. Caecil.* 55.

[47] Sulla presa di Erice da parte romana cfr. Polyb. I, 58, 2; Diod. XXIV, 1, 10; Zonar. VIII, 16; sui tentativi punici per tornare in possesso della rocca cfr. Polyb. I, 58; Diod. XXIV, 8-9; v. De Sanctis, *Storia dei Romani*, III, p. I, p. 173 e 179. Cfr. D. Roussel, *Les Siciliens entre les Romains et les Carthaginois a l'epoque de la première guerre punique*, Paris, 1970.

dua e gloriosa espugnazione di Erice[48]. Ma la conquista del monte e del santuario esaurisce il momento militare, non quello religioso del processo di acquisizione della dea. Tecnicamente, il recupero di Venus Erycina sul piano religioso non può effettuarsi mediante una *supplicatio* (come per Fortuna, che tuttavia non deve esser resa romana!), né mediante una *euocatio*: indurla a passare a Roma equivarrebbe a riconoscere che, *prima*, essa era stata straniera e nemica (o, il che è lo stesso, *non solo* romana), mentre invece si vuole che essa cominci ad agire (quindi ad esistere) *ex nunc*, nel momento in cui si fa, una volta per tutte e del tutto romana. Non è, insomma, la contingente appartenenza di Venus Erycina ad un spazio e ad un tempo "romani" a risolvere in stabilità il suo definitivo recupero: sarebbero lo spazio ed il tempo romani ad acquisire stabilità anche dal recupero irreversibile della dea.

Una conferma di ciò può desumersi dal fatto che,a partire da Virgilio, si elabori la leggenda delle origini troiane della Venere di Erice come *aition* del suo culto a Roma[49], mentre ci sembra vero il contrario: sarà il rito (della dedica della *aedes in Capitolio*) a "fondare" il mito della *Aeneadum alma parens* e non viceversa. Del resto, sottrarre una Venus mediante *euocatio* sarebbe contraddittorio, dal momento che Venus, assieme a Iuppiter, può fungere da presupposto, più che da oggetto, nelle formule rituali di *euocatio* (si pensi al testo riportato da Macrobio (III, 9, 7) e riferito proprio alla *euocatio* di divinità cartaginesi: "... precor, *uenerorque, ueniamque a uobis peto, ut* uos populum ciuitatemque Carthaginiensem deseratis..."[50].

[48] X, 41, 6 ss.: *experiri iuuat utrum alios repente Carthaginienses per uiginti annos terra ediderit, an idem sint qui ad Aegates pugnauerunt insulas et quos ab Eryce duodeuicenis denariis aestimatos emisistis, et utrum Hannibal hic sit aemulus itinerum Herculis, ut ipse fert, an uectigalis stipendiariusque et seruus populi Romani a patre relictus.*

[49] Cfr., tra l'altro, Verg. *Aen.* V, 759 ss.; Serv. *ad Aen.* I, 720: *...est (Venus) et Erycina, quam Aeneas secum aduexit.* Su ciò v. lo Schilling, *Op. cit.*, p. 264 ss. il quale, come s'è detto, assume il mito di Venus Erycina come base documentaria della sua interpretazione.

[50] Contro il carattere "magico" connesso dallo Schilling, *cit.*, p. 56 al *ueniam petere* (soprattutto nella formula della *euocatio*), v. il diverso parere espresso dal Dumézil, *Vénus*, in *Idées romaines*,

Per ciò il recupero di Venus Erycina avviene sotto la forma di una fittizia invenzione: le si vota un tempio, come se si trattasse di una divinità *ab origine* romana (ossia che comincia ad esistere nel momento in cui "è" e non "diviene" romana). Si tien conto, insomma, solo del momento finale di un processo di acquisizione del "gratuito" che neppure è iniziato con la Venere di Erice: la definitiva riduzione della imparziale dea mediterranea alla parte romana venendo infatti a concludere un iter iniziato nel 295 a. C., con la consacrazione della *aedes* a Venus Obsequens per mano di un avo del Cunctator, Q. Fabius Gurges [51]. Venus non potrebbe essere del tutto "obsequens" alle petizioni dei Romani — anzi cesserebbe di esserlo del tutto — senza un simile completamento. Non a caso, al riguardo, vari elementi testimoniano del carattere complementare delle Venus Obsequens ed Erycina: anzitutto, la correlazione calendariale tra le feste ad esse dedicate — *Vinalia rustica* e *priora* [52] — nonché la stretta connessione, in tali feste, con Iuppiter [53]; inoltre, la esclusiva competenza attribuita a membri di una stessa gens nella consacrazione dei templi, in ambedue i casi la dèa esprimendo una funzione di "datrice di vittoria" ai Romani [54] (cfr. Serv.

cit., che vede nella *ueneratio* "moins de magie et plus de pensée et de sentiment" (p. 248 ss.).

[51] Liv. X, 31, 9: *Eo anno* (295) *Q. Fabius Gurges, consulis filius, aliquot matronas ad populum stupri damnatas pecunia multauit, ex quo multaticio aere Veneris aedem, quae prope Circum est, faciendam curauit*; Serv. *ad Aen.* I, 720.

[52] E' da segnalare in proposito, il tentativo, operato dallo Schilling, *Op. cit.*, p. 125 ss., di dimostrare, sulla base del ciclo agrario connesso alla *uindemia*, il carattere irrilevante della antecedenza dei *Vinalia priora* rispetto ai *rustica*, risolvendo così l'apparente contraddizione di una celebrazione calendariale inserita *dopo* l'altra, anche se collegata ad una divinità votata *prima* di quella cui l'altra è legata (Vinalia *priora*, 23 aprile, legata a Venus Erycina, votata nel 217, contro Vinalia *rustica*, 19 agosto, legata a Venus Obsequens, introdotta nel 295). A noi non sembra necessario ricorrere alla cronologia agraria per spiegare la "contraddizione" della cronologia calendariale: la festa legata alla Venere di Erice potrebbe essere stata collocata prima perché, come vedremo, il processo di acquisizione della dea avrebbe acquistato un senso *a partire* dal suo atto conclusivo.

[53] Vedine le fonti (e la relativa analisi) in Schilling, *cit.*, p. 98 ss.

[54] In realtà, l'*obsequium* è elargito dalla dea non solo in campo

ad Aen. I, 720: *...dicitur etiam Obsequens Venus, quam Fabius Gurges post peractum bellum Samniticum ideo hoc nomine consecrauit, quod sibi fuerit obsecuta*).

Non solo, dunque, in ragione della titolarità del *maximum imperium* andava attribuita a Fabio Massimo la votazione della *aedes* a Venus Erycina, ma anche in grazia della già esperimentata attitudine di un membro della gens Fabia ad ottenere l'*obsequim* della dea in campo militare [55].

Nel caso di Venus Erycina, per ottenere tale *obsequium* occorre anzitutto proteggersi dai rischi inerenti al suo esotismo (= alla sua disponibilità *erga omnes*): da tale rischio si tenta il riscatto mediante l'associazione della dea con l'altra nuova divinità, stavolta non fittiziamente romana: per l'appunto, Mens.

Sotto il profilo sintagmatico, la funzione di Mens appare, dunque, duplice: 1. proporsi come strumento per riequilibrare l'attuale " divario tecnologico " del sistema di Iuppiter rispetto alle superiori *artes* di Annibale; 2. trasformare, di conseguenza, la Venere di Erice in Venere Capitolina, imbrigliando la sua dispersiva *uoluptas* — tale è il termine latino corrispondente alla italica *herentas* (*herukina*) [56] —

militare (si pensi alla variante liviana — v. n. 51 — relativa alla introduzione di Venus Obsequens): ma è anche vero che, sin dalle origini e fino alla età imperiale, Venus sia stata impetrata nel culto pubblico soprattutto per il conseguimento di vittorie militari (si pensi, tra l'altro, alla dedica alla dea del Monte Erice, effettuata nel 20 d. C. da L. Apronius Caesianus come rendimento di grazie per una vittoria riportata sui Numidi: CIL X 7257). In ogni caso, la funzione " guerriera " della Venere di Erice precede quella " genealogica ", come dimostrano le prime monete romane recanti l'immagine di Venus Erycina, impresse dai Considii nel 60 e nel 40 a. C., nelle quali la dea appare coronata di alloro e di un diadema (a volte con una colomba e con Eros), ma nel cui verso è sempre rappresentata Victoria, con la sua quadriga. Su ciò v. G. K. Galinsky, *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton, N. J. 1969, p. 186 ss.

[55] Si aggiungano a queste, le considerazioni sulle possibili relazioni Fabii-Venus, da noi formulate nell'introduzione della presente ricerca (in specie alla nota 15).

[56] Vedasi l'iscrizione su tavola votiva marmorea, rinvenuta ad Hercolanum, in R. S. Conway, *The italic dialects*, I e II (Cambridge, 1897) I, p. 82 n. 87; cfr. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, p. 410; *Idées romaines*, p. 245; M. Lejeune, *Vénus romaine et Vénus osque*, in *Hominages à Jean Bayet*, coll. Latonus, LXX (1964), pp. 395-400.

mediante il potere vincolante della *ratio*, per assicurarla in tal modo alla *uoluntas* di tipo " giovio ".

Compito della nostra analisi ulteriore sarà quello di verificare l'esattezza e la pertinenza a Mens delle suddette attribuzioni funzionali (vera " chiave di volta ", come si vede, di tutto l'edificio interpretativo, così come, crediamo, delle stesse prescrizioni dei libri Sibillini); e, in relazione a ciò, di vagliare il carattere " sperimentale " connesso alla sua introduzione. Circa due anni separano la votazione dalla dedica dei templi: ciò suggerisce l'idea che, durante questo intervallo, sia stato tentato l'adeguamento di un comportamento umano alle trasformazioni apportate al sistema divino, come condizione della istituzionalizzazione del sistema rinnovato.

In proposito, l'unico elemento immediatamente riscontrabile è che protagonista delle vicende comprese in tal periodo (e quindi, in ipotesi, artefice di tale sperimentazione) sia Fabio Massimo. Eravamo partiti da lui per rilevarne l'azione promotrice della nuova consultazione dei libri Sibillini; si torna a lui, per rilevarne l'azione giustificatrice di tale consultazione. Non a caso, come vedremo, il " giro " dell'analisi parte e ritorna al medesimo fattore.

Sollers cunctatio

Scrive Livio: " Il Senato, dal momento che la cura della guerra avrebbe assorbito Fabio, ordinò che il pretore M. Emilio attendesse alla sollecita esecuzione di tutte quelle cerimonie (ordinate dai libri Sibillini) in conformità con le direttive del collegio dei Pontefici " [57].

In realtà, se è vera l'ipotesi sopra formulata, Fabio *non si allontana* dai suoi uffici religiosi proprio nella misura in cui tenta di convalidare nei loro effetti (e quindi di giustificare) sul piano dell'azione militare, le prescrizioni dei libri [58].

[57] XXII, 9, 11: *Senatus, quoniam Fabium belli cura occupatura esset, M. Aemilium praetorem, ex collegii pontificum sententia, omnia ea ut mature fiant curare iubet.*

[58] Circa il diverso parere espresso dal Cassola, v. la nostra nota 38.

Come quella di Annibale in Italia [59], anche l'azione di Fabio ha inizio con una dichiarazione "programmatica"; ma, al contrario di Annibale, egli progetta che "nullo loco, nisi quantum *necessitas* cogeret, *fortunae* se commissurus" (XXII, 12, 2): si affiderà, cioè, a *fortuna* solo quando vi sarà costretto dalla *necessitas*, ossia quando non potrà esercitare la propria *uoluntas* [60]. L'obiettivo non è infatti quello di prevalere su Annibale, bensì quello di controbilanciare le sue *artes*.

Annibale esordisce provocando Fabio a battaglia [61]: ma ciò tenta in quanto non ha ancora saggiato la *constantia* del *dictator* (XXII, 12, 6: *constantia hauddum expertus...*). Sul piano dialettico, infatti, spetta ora ad Annibale, che ormai impersona l'ordine "dato" (tesi) *experiri* la nuova *ars* oppostagli da Fabio (antitesi); il quale Fabio, a detta di Livio, non opera servendosi di *uis* (la qualità "naturale" e pre-civica), bensì di *prudentia* (la qualità "culturale", civico-giuridica per eccellenza). E tuttavia, se il nemico esterno comincia a temere (quindi a riconoscere) la *prudentia* di Fabio (XXII, 12, 6: prudentiam *non* uim *dictatoris extemplo timuit*) questa qualità non è vista riscuotere unanimi consensi presso i Romani. Mentre, infatti, Fabio si sostituisce ad Annibale nella funzione di antitesi dialettica all'ordine dato, il ruolo di nemico si trasferisce provvisoriamente da Annibale al *magister equitum* del dittatore, M. Minucio Rufo.

Livio registra puntualmente questo spostamento di ruolo e di funzione, osservando che mentre, dinanzi ai primi mancati successi "penetrò nell'animo di Annibale una tacita angoscia e cioè che con questo comandante le cose non dovessero andare come con Flaminio... e che i Romani avessero scelto un duce *suo pari*" [62], Fabio "aveva ostile

[59] Cfr. nota 27.

[60] Questa connotazione liviana appare ribadita ed accentuata nei *Punica* di Silio Italico, laddove (VII, 10) si attribuisce a Fabio il compito di "sistere Fortunam cunctando aduersa fouentem".

[61] XXII, 12, 3. *Quo primum die haud procul Aecis in conspectu hostium posuit castra, nulla mora facta quin Poenus educeret in aciem copiamque pugnandi faceret.*

[62] XXII, 11, 5: *ceterum tacita cura animum incessit, quod cum duce haudquaquam Flamini Sempronique simili futura sibi res esset ac tum demum edocti malis Romani parem Hannibali ducem quaesissent.*

non tanto Annibale, quanto il maestro della cavalleria, il quale non da altro che dall'*impar imperium* era trattenuto dal mandare in rovina lo stato "[63].

In questo caso, Minucio si sostituisce a Flaminio nell'ufficio di contrapporre, e quindi di confrontare, il modello pre-civico di combattimento (basato su *uis, uirtus e ferocia*) a quello proposto da Fabio. Infatti, come Flaminio aveva affermato che "nec uotis aut imploratione deum, sed *ui* ac *uirtute* euadendum esse", così Minucio (XXII, 14, 14) afferma che "stultitia est sedendo aut *uotis* debellari credere posse; arma capias oportet... et *uir* cum *uiro* congrediaris"; ed altresì, come Flaminio sembrava "aver mosso guerra non ad Annibale ma al Senato ed agli dei", così Minucio, nella misura in cui è ostile a Fabio, muove guerra allo stato (si noti la identificazione Fabio-*respublica*!). La differenza, sotto il profilo funzionale, consiste nel fatto che i due modelli sono qui raffrontati sincronicamente, anziché in successione diacronica. Il significato della comparazione sincronica può individuarsi nell'esigenza di verificare nei fatti l'efficienza, anziché la pura esigenza (cfr. Flaminio) di un modello "civico" tecnicamente perfezionato.

In tal senso, al minimo di *ars* proposto da Minucio (Livio chiama *pessima ars*[64] quella del *magister equitum* e, come si è visto, tale giudizio attiene ad una carenza *quantitativa* oltreché qualitativa) corrisponde quella che Livio[65] (e Silio Italico[66]) chiamano *sollers cunctatio* di Fabio, ossia il suo temporeggiare "tutto (pieno di) *ars*"[67], quasi-

[63] XXII, 12, 11: *Sed non Hannibalem magis infestum tam sanis consiliis habebat quam magistrum equitum, qui nihil aliud quam quod impar erat imperio morae ad rem publicam praecipitandam habebat.*

[64] XXII, 12, 12: *Ferox rapidusque in consiliis ac lingua immodicus primo inter paucos, dein propalam in uolgus pro cunctatore segnem pro cauto timidum, adfingens uicina uirtutibus uitia, compellabat premendoque superiorem, quae pessima ars nimis prosperis multorum successibus creuit, sese extollebat.*

[65] Liv. XXII, 23, 1: *...cum in Italia paulum interualli cladibus Romanis sollers cunctatio Fabi fecisset.*

[66] Sil. It. VII, 126: *sollers cunctandi Fabius.*

[67] Circa l'aggettivo *sollers*, che anche gli antichi etimologisti facevano derivare dal predicato osco *sollo* e da *ars*, Festo 384, 29

ché il massimo della tecnica militare (e statuale) sia raggiunto, appunto, col Cunctator [68].

La verifica nei fatti conferma le posizioni summenzionate. La *uoluntas* di Fabio costringe Annibale ad una *lenta pugna* (XXII, 16, 3: *lenta pugna et ex dictatoris magis quam Hannibalis fuit uoluntate*); di conseguenza, Annibale è costretto a riconoscere che Fabio si vale ormai delle sue stesse arti (XXII, 16, 5: *nec Hannibalem fefellit suis se artibus peti*).

L'equilibrio, a questo punto, sarebbe raggiunto. Ma, oltre la prova positiva, si cerca la riprova negativa, per esclusione; se, infatti, con la prima, si è dimostrato che *anche* la *cunctatio* può bloccare Annibale (e Fortuna), con la seconda si dimostrerebbe che *solo* questa *ars* può farlo (con esclusione, cioè, del " fortuito " già abbandonato ai Punici: tutto, nell'ordine di Iuppiter, deve esser *voluto*!).

L'occasione della controprova è fornita da un espediente tecnico, attinto al patrimonio rituale " tradizionale ": Fabio viene fatto richiamare in patria *sacrorum causa*, ossia per compiervi un rito inerente alla sua gens. Il *magister equitum* ha campo libero e, nonostante le sollecitazioni all'obbedienza [69], *dovrà* disobbedire al dittatore (ed infatti non verrà punito per la sua *felix culpa*!).

Uscito Fabio momentaneamente di scena, è Annibale a sostituirsi a lui nell'uso della tattica temporeggiatrice. Egli infatti, nota Livio, " iamque *artibus* Fabii... *sedendo* ac *cunctando* bellum gerebat " (XXII, 24, 10).

osserva: *sollers* (*sc.* dicitur) *etiam in omni re prudens*. L'etimologia viene inclusa da Festo nella analisi della voce *sollo* che, nel suo complesso, suona: *Sollo Osce dicitur id quod nos totum uocamus. Lucilius* (1318) " (*s*)*uasa quoque omnino dirimit, non sollo dupundi* ", *i.e. non tota. Item Livius sollicuria, in omni re curiosa; et solliferreum, genus teli totum ferreum* (XXXIV, 14, 11). *Sollers etiam in omni re prudens; et sollemne, quod omnibus annis praestari solet.*

[68] Ciò tanto più se si assume l'etimologia riferita da Festo, di probabile origine liviana, di *sollers* " in omni re prudens "; venendo infatti a coincidere, nell'esercizio della totale *prudentia*, sia la tecnica civico-giuridica, sia quella militare.

[69] XXII, 18, 8: *Inde sacrorum causa Romam reuocatus, non imperio modo, sed consilio etiam ac prope precibus agens cum magistro equitum ut plus consilio quam fortunae confidat et se potius ducem quam Sempronium Flaminiumque imitetur.*

Se *cunctatio* passa ad Annibale, *fortuna* passa a Minucio il quale, aggredendo i Punici, consegue un " casuale " successo. Tutto ciò, in realtà, fa il giuoco dell'avversario: " nec Hannibalem fefellit cum duce mutatam esse belli rationem, et *ferocius* quam *consultius* rem hostes gesturos " (XXII, 24, 3). Annibale infatti, seppure ha perduto *fortuna*, ha anche raddoppiato le sue *artes*: e la *cunctatio* assunta di recente, viene da lui utilizzata per dar maggiore efficacia alle sue tecniche di simulazione. Egli finge cioè un temporeggiamento, si lascia cogliere di sorpresa e induce Minucio a illudersi che la sua tattica possa non solo fermarlo (come Fabio) ma addirittura vincerlo. Minucio cade nel tranello e, con una boriosa lettera, trasmette a Roma la notizia del suo effimero vantaggio, come se si trattasse di una vittoria insigne [70].

Della notizia si serve un *tribunus plebis*, M. Metello, per porre sotto accusa la *cunctatio* di Fabio e per proporre una *rogatio de aequando magistri equitum et dictatoris iure* (XXII, 25, 10). Chiamato a discolparsi, Fabio rifiuta il confronto puramente verbale (*dictator contionibus se abstinuit, in actione minime popularis*). Egli si limita ad elogiare Annibale (in quanto provvisorio detentore della sua *cunctatio*) — attirandosi per ciò anche la riprovazione del patriziato [71] — e a ribadire i presupposti del suo comportamento: ove sua fosse rimasta la *summa imperii consiliique*, egli avrebbe dimostrato ai cittadini che " bono imperatore haud magni fortuna momenti esse, *mentem rationemque* dominari " (XXII, 25, 14).

Nonostante la sua avversione per i *uerba* (polarizzato, com'è, sulla *uoluntas*) la breve autodifesa di Fabio soddisfa un'esigenza importante: quella di rivelare una intima correlazione tra il tipo di tecnica bellica da lui adottato

[70] XXII, 24, 14: *...tamen in tam pari prope clade uanam famam egregiae uictoriae cum uanioribus litteris magistri equitum Romam perlatam.*

[71] XXII, 25, 12: *Ne in Senatu quidem satis aequis auribus audiebatur, cum hostem uerbis extolleret biennique clades per temeritatem atque inscitiam ducum acceptas referret et magistro equitum quod contra dictum suum pugnasset rationem diceret reddendam esse.*

(*cunctatio*) e il tipo di " qualità " che, nella sua espressione assolutizzata, si identifica nella *res diuina* prescritta dai libri Sibillini (*mens*). In questo caso, Livio produce soltanto il dato finale (la correlazione *cunctatio-mens*) senza motivazioni. Tale soluzione è coerente, se si considera che, quando scrive l'*ab urbe condita*, egli ha dinanzi agli occhi la struttura statuale repubblicana come *opus conclusum* e, dovendo ripercorrerne la storia a prospettive invertite, può ridurre ai prodotti finiti (le *res gestae*) i singoli processi formativi; sia in quanto — come noi moderni — non fosse più in grado di decifrare i passaggi intermedi; sia in quanto tali passaggi fossero così palesi alla opinione del suo tempo, da poter essere tralasciati. Ma anche in questo secondo caso — nel quale riteniamo possa includersi l'argomento in questione — a noi moderni, cui l'idea romana di stato giunge oscurata e deformata da successive stratificazioni e opzioni culturali, occorre procedere ad un'analisi giustificativa di quel prodotto finito che in Livio si giustifica con la sua stessa compiutezza.

Per quanto attiene al *cunctari*, questo " restar sospesi ", questo " agire senza agire " (cfr. il gotico *hahan* " sospendere " e l'alto-tedesco *hangen* " esser sospesi " [72]) ribadisce, in un sistema basato su *ratio* e su *mens*, l'azione prolungata nel tempo e nello spazio del *pensare* o, più in generale, del *metiri*, del misurare: ed infatti questo verbo, come il corrispondente sostantivo *mensura*, appartiene alla stessa famiglia linguistica di *mens* [73]. Al tempo stesso il *sedere*, lo *stare* [74], opposto alle mutevoli e perturbanti simulazioni prodotte dalla *fides punica* (fatta di *fraus*, di *dolus* e di *mendacium*) costituisce una reazione più efficace di quella proponibile da un comportamento basato sulla *sola* fides romana.

Mentre, infatti, *fraus* e *dolus* si pongono in rapporto di antitesi *contestuale* rispetto a *fides* (ed a *foedus*) [75], l'incom-

[72] Cfr. Ernout-Meillet, *Dict. étym. de la l.l.*, s.v. *cuctārī*.

[73] Ernout-Meillet, *cit*, s.v. *mens*.

[74] XXII, 25, 7: *...sedente Casilini dictatore*; cfr. 24, 10: *iamque artibus Fabi... sedendo ac cunctando bellum gerebat*; 14, 14.

[75] La contestualità della contrapposizione è attestata sin dal più antico rito feziale di cui Livio riporti notizia, celebrato in occasione del *foedus* di riduzione della guerra tra Albani e Romani allo scom-

patibilità di *fides* col *mendacium* [76] non basta a controbilanciarlo. L'idea di *iurare cum dolo* o *cum fraude*, in sé contraddittoria, diviene plausibile solo ove equivalga all'idea di *iurare mendaciter*, cioè al *periurium* [77]. Ma proprio questo presuppone un rapporto diverso rispetto a *fides*, la quale dalla *fraus* e dal *dolus* può solo esser negata, mentre dal *mendacium* può essere " irretita ", paralizzata nei suoi effetti, distratta dalla sua destinazione di *res diuina* garante dei patti. Da un diverso punto di vista può dirsi che, mentre fraus e dolus *seguono* — in quanto presuppongono — la manifestazione di volontà garantita da fides, contraddicendola, il mendacium *precede* tale manifestazione. Esso si esprime come una " riserva mentale " o, comunque, come un contrasto tra intenzione e volizione, che viene deciso *in mente* prima di dar luogo alla effettiva manifestazione di volontà: *mens* è perciò, insieme, il veicolo attraverso cui il *mendacium* opera [78] e il solo strumento di antitesi ad esso contestuale. Non a caso anche il verbo *mentiri*, nella cui orbita è attratto il sostantivo *mendacium*, è linguisticamente imparentato con *mens*; né il valore semantico di tale correlazione era sfuggito agli antichi etimologisti. Isidoro (*Etym.* X, 175) rileva che si può definire qualcuno *mendax* in quanto induca in errore la mente dell'interlocutore (*quod mentem alterius fallat* [17]) e Cassiodoro (*in psalm.* XVII, 46) afferma che " mentiri est *contra mentem loqui* et illud lingua promere, quod unumquemque constat in animo non habere ". Mens — o *mens bona*, dal momento che

tro fra i campioni Orazi e Curiazi: I, 24: " ... quod *sine fraude* mea populique Romani Quiritium fiat, facio... si prior defexit publico consilio *dolo malo*, tum illo die, Diespiter, populum romanum sic ferito, ut ego hunc porcum hic hodie feriam ".

[76] Cfr. Val. Max. IX, 6 ext. 2: (Hannibal) *mendaciis et fallacia... gaudens*; Cic. *leg. agr.* II, 95: *Carthaginienses fraudolenti et mendaces non genere, sed natura loci*, etc.

[77] Cfr. ad es. Aug. *c.d.*, XX, 25: *qui iurant... mendaciter*; v. anche Cic. *div.* II, 127; Sil. It. XV, 793: *euasti nostram mentito foedere dextram*.

[78] Si pensi, tra l'altro, alla definizione fornita in Schol. Cic. Gron. p. 392, 10-11 (*ad Verr.* I, 15) dell'*amens*, che sarebbe *qui occultare nescit*. Sulla " riserva mentale " connessa al giuramento, si pensi ad es. ad espressioni come " iuraui lingua, *mentem iniuratam* gero " (Vulg. *deut.* 5,29). Sulla " equidistanza morale " di *mens*, cfr. Isid. *diff.* II, 87: *mens qualitas est quae bona aut mala potest referri ad cogitationem*.

la "mala" o "laeva" mens [79] può equivalere al *mendacium* così come la *mala fides* equivale alla *fraus* — è dunque l'antidoto da associare alla preesistente fides romana per contrastare le *artes* di Annibale [80]. Se non vi fosse *mens*, al suo posto, assieme a *fides*, resterebbe *metus*: quel *metus* che, a detta di Ovidio "spem... expulerat" dopo la battaglia del Trasimeno e prima che il Senato formulasse voti a Mens [81]. Anche se malcerta è la correlazione linguisti-

[79] Cfr. Sen. *de benef.* III, 27, 2: *cum malam Mentem habuisse se pridie iurasset*; Verg. *Aen.* II, 54: *...si mens non laeua fuisset*; *Georg.* I, 16; cfr. Sil. Ital. V, 475 (*mens sinistra*).

[80] A conferma della associabilità "tecnica", tra *artes* affini, di *mens* con *fides*, occorre aggiungere che: 1. sul piano giuridico-rituale ambedue appaiono legate alla manifestazione di volontà espressa nei giuramenti (per *mens*, cfr. ad es. Cic. *de off.* III, 107: *quod... ita iuratum est, ut mens conciperet fieri oportere, id seruandum est*; Sil. It. VI, 467-8: (Atilius Regulus) "nec leuior mihi diva Fides Sarranaque Iuno / quos reditus testes iurata mente uocaui"; per *fides* cfr. Cic. *de off.* III, 29: *Qui ius iurandum uiolat, is Fidem uiolat, quam in Capitolio uicinam Iovis O.M., ...maiores nostri esse uoluerunt*; Enn. *scaen.* 403: *o Fides alma apta pinnis et ius iurandum Iouis*!, etc.; 2. *mens* e *fides* appaiono non di rado associate in iscrizioni votive: v. ad es. quella rinvenuta ad Ulpia Traiana (Dacia) in CIL III, 78 (=Or. 1820): *m. septimus c.f./ menti fidiq. deab. / ex voto s.p.*; 3. sul piano culturale, la ricorrenza calendariale di mens (8 giugno) appare collocata immediatamente dopo quella di Dius Fidius; 4. i culti di Fides e di Mens dovettero essere per lungo tempo associati, se, a circa un secolo di distanza dalla votazione della *aedes* a Mens, i loro templi verranno congiuntamente rinnovati ad opera di M. Aemilius Scaurus (cfr. Cic. *nat. deor.* II, 23, 61: *...ut ea ipsa uis nominetur deus ut Fides, ut Mens quas in Capitolio dedicatas uidemus proxume a M. Aemilio Scauro*; Plut. *de fort. Rom.* 5: τὸ τῆς Μέντις καλούμενον ἱερόν - Γνώμης ἂν νομίζοιτο - Σκαῦρος Αἰμίλιος (*sc.* ἱδρύσατο). Sul carattere « ciclico » connesso al rinnovamento secolare di questi templi (oltreché al culto ulteriore di Mens) v. il parere espresso dal Mello, *Mens Bona*, cit., p. 98 n. 27.

[81] Ovid. *fasti*, VI, 241-6: *Mens quoque numen habet: Mentis delubra uidemus/uota metu belli, perfide Poene, tui./Poene, rebellaras, et leto consulis omnes / adtoniti Mauras pertimuere manus. / Spem metus expulerat, cum Menti uota senatus / suscipit, et melior protinus illa uenit.* A sostegno dell'origine senatoria del culto di Mens (e quindi della sua appartenenza al *genus ciuile*) possono richiamarsi, oltre a quella liviana, le testimonianze di Cicerone, che in *nat. deor.* II, 31, 79 cita Mens per prima, tra le entità *maiorum institutae*, e di Lattanzio *div. inst.* I, 20, 13 che osserva: *eadem uanitate Mentem quoque inter deos senatus conlocauit.*

ca tra *mens* e *metus* [82] una coerente e durevole tradizione testimonia dei loro rapporti sotto il profilo etimologico-semantico. Varrone parla di *metus* come di una " mens quodam mota " [83]; nelle *Tusculanae* Cicerone identifica *metus* in una " mens loco mouens " [84]; sul piano strettamente giuridico Gaio, parlando dell'*actio* pretoria *quod metus causa* [85] afferma che l'*edictum* corrispondente *pertinet* allorché il *metus* " non uani hominis sed... in homine *constantissimo* cadat " [86]. Infatti, come *metus* è associato all'idea di mobilità (motus = metus), così *mens* è legata a quella di stabilità, come testimonia un'altra coerente tradizione, risalente addiritura ad Ennio (*Ann.* 202 Valh.: " Quo uobis mentes, *rectae* quae *stare* solebant, *dementes* sese *flectere* viai? ") [87]: ed è tale stabilità che trova il suo corrispondente in quella *constantia* di Fabio (cfr. p. 196) della quale Annibale è, ormai, " expertus " [88]. L'azione del Cunctator non cerca dun-

[82] A favore di una probabile radice comune, sia pure con riserve, si pronunciano il Bulhart, *Thes. ling. lat.* s.v. *metus*, il Fraenkel, *Indogerm. Forsch.*, 49, p. 208 ss. ed il Güntert, *Ueb. Reimwortbild.*, che collegano *metus* al lituano *mesti* (cfr. lat. *metiri*, *mēta*); contro, il Bechtel, *Lexilogus zu Homer*, che lo connette al Gr. ματεύω " agognare ", il Walde, *Wergl. Wört. der Indogerm. Spr.*, che si rifà al gr. μόθος « tumulto », etc.

[83] *Ling. lat.* VI, 45: *Hinc etiam metus* (*a*) *mente quodam mota...*; VI, 48: *metuere a quodam motu animi, cum id quod malum casurum putat refugit mens.*

[84] IV, 19: *pauorem definiunt metum mentem loco mouentem*; IV, 36: *tabificae mentis perturbationes, aegritudinem, ...et metum.*

[85] Introdotta, sembra, dal praetor Octavius nel 76 a. C. nel pieno delle guerre civili; essa, pur ritenendo valido il negozio compiuto *sub metu* agli effetti civili, concedeva all'attore di opporre una *clausola restitutoria*; si procedeva alla condanna (*in quadruplum*) solo ove il convenuto non restituisse il mal tolto.

[86] Si cfr. tale circostanza con la definizione giuridica di *metus* in Dig. IV, 2, 1: *instantis uel futuri periculi mentis trepidatio.*

[87] Su questo verso enniano v. l'analisi di B. Luiselli, in *Annali d. Fac. di lettere d. Univ. di Cagliari*, XXVIII, 1960. *Constans, stabilis, firma*, sono gli aggettivi che più di frequente accompagnano *mens*, anche nel linguaggio giuridico (cfr. Chod. Iust. VI, 21, 18 (a. 532) (*stabilis*); Catull. 64, 209; Cic. *dom.* 139; Vai. Max III, 2, ext. 6 (*constans*); Sen. *benef.* VII, 26, 4; Quint. *decl.* 272 p. 116, 2; Ovid. *Fasti*, I, 497 (*firma, firmata*), etc.

[88] La stabile correlazione tra *constantia* e *cunctatio* nella cultura romana trova conferma nel passo di Tacito, *Germ.* XXX, 16 nel quale, parlando dello stile di combattimento dei Chatti, ch'egli considera il meno " germanico " tra tutti, lo scrittore afferma: " uelocitas iuxta formidinem, *cunctatio propior constantiae* est ".

que di eliminare il disorientamento provocato dal nemico promuovendone la personalizzazione divinizzata e la successiva reiezione con culti apotropaici (si pensi, per converso, ai templi eretti a Pallor e a Pavor dal " mitico " re Tullo Ostilio!); si vale, piuttosto, della personalizzazione e del culto positivo del meccanismo di negazione della negazione, plasmato da e, insieme (ri-) plasmante il sistema di Iuppiter.

Oltre a giustificare un legame con *cunctatio*, la stabilità inerente a Mens contribuisce infatti anche a legittimare l'adeguazione della dea ad una religiosità di tipo giovio, in quanto sia fatta corrispondere ad una delle funzioni proprie di Iuppiter: quella di essere *stator*. La funzione " stator " di Iuppiter si esplica in una duplice direzione: in campo militare è chiamata *ab antiquo* a " sistere " qualsiasi fuga dei Romani dinanzi al nemico [89], in ciò legandosi per reciprocità alla funzione " uictor ", ordinata al fine di provocare la fuga di qualsiasi nemico dinanzi ai Romani [90]; in campo civile, è chiamata a conferire carattere di stabilità alla *respublica*. Quest'ultimo aspetto deve considerarsi prevalente rispetto al primo, se Seneca (*de benef.* IV, 7, I) avrà cura di spiegare che Iuppiter è denominato Stator (o Stabilitor) " non, ut historici tradiderunt, ex eo, quod post uotum susceptum acies Romanorum fugientium stetit, *sed quod stant beneficio eius omnia* ". In ogni caso tuttavia, ci sembra che le due espressioni di questa

[89] Livio I, 12, 3, attribuisce a Romulus la votazione del primo tempio a Iuppiter Stator, avendo questi bloccato la fuga dei Romani dinanzi ai Sabini. Questa leggenda è accolta anche da Dion. Hal. II, 50; Ovid. *Fasti* VI, 793-4; Cic. *Catil.* I, 13, 33; cfr. I, 5, 11; Plut. *Cic.* 16; Macrob. *Sat.* III, 4, 2. Livio X, 37, 14, facendo riferimento a Fabio Pittore, aggiunge che da Romulus sarebbe stata soltanto consacrata l'area del tempio votato a I.S., mentre solo nel 294, nel pieno delle guerre sannitiche, il senato avrebbe comandato la costruzione del tempio. Cicerone, *de div.* I, 35, riferisce, infine, che, prima della battaglia del Trasimeno, il cavallo del console C. Flaminius " repente concidit... ante signum Iouis Statoris "; significativo ci sembra il fatto che, ai tempi di Cicerone, si attribuisse a Iuppiter Stator anche la funzione di bloccare l'uso delle armi romane, ove questo fosse rivolto contro l'interesse della *res publica*.

[90] Cfr. Liv. X, 29, 14 che lega ad un Fabio (Q. Rulliano) la votazione dell'*aedes* a Iuppiter Victor, nel 295, dopo la battaglia di Sentinum; il voto sarebbe poi stato rinnovato nel 293 da L. Papirius Cursor, dopo la battaglia di Aquilonia (Liv. X, 42, 7).

funzione non possano valutarsi disgiuntamente, dal momento che la *respublica* non " starebbe " (stare = esistere) se non " stessero " (stare = resistere) senza *metus* le legioni romane al cospetto del nemico (ed infatti compete a Iuppiter — non a Mars! — il compito di tutelare questo aspetto della funzione guerriera); allo stesso modo che Fabio, in quanto realizza *cunctando* l'obiettivo di *sistere* i Romani dinanzi ad Annibale, anche *rem romanam restituit* [91]; dove *restituere* ha il duplice significato di " riconferire stabilità " (*restaurare*) e di " istituire di nuovo " (*re-instituere*) lo stato (cfr. p. 189 ss.).

Per altro verso, se lo stato può essere " restituito " da Fabio mediante *cunctatio*, ciò dipende anche dal fatto ch'essa sia *sollers*. Ma anche in ragione di questa sua " pienezza di *ars* " la tecnica fabiana rivela una ascendenza " capitolina " nella misura in cui, per il tramite di Mens, si rifà alla dea preposta al settore " tecnico-inventivo ": Minerva.

A differenza di Minerva (che già dispone di templi [92] e di un culto che, presumibilmente, proprio nel 217 comincia a dilatarsi a proporzioni ellenistiche [93]), Mens non dispone, alla stessa data, né di una *aedes* (che le è stata soltanto votata da T. Otacilio), né di un culto (che, in un certo senso, per ora, le è tributato soltanto da Fabio). Eppure, se Mens sarebbe *impensabile* senza Minerva, Minerva risulterebbe *inattuale* senza Mens. L'esistenza futura di Mens (la dedica dell'*aedes*) è legittimata dal culto presente di Miner-

[91] Cfr. Enn. *Ann.* 360-2: *Unus homo nobis cunctando restituit rem. / Noenum rumores ponebat ante salutem; / ergo postque magisque uiri nunc gloria claret*; Macrob. *Sat.* VI, I, 23 (cfr. Verg. *Aen.* VI, 846); Serv. ad Aen. VI, 845; Cic. *Cato* IV, 10; *ad Att.* II, 19, 2; Sen. *de ben.* IV, 27, 2; Seren. Sammon. *de Med.* 1092; Suet. *Tib.* 21; Liv. XXX, 26, 7; Ovid. *Fasti* II, 240-2; Polyb. III, 105, 8; Sil. It. VI, 613 ss.

[92] Oltre alla *cella* nel tempio capitolino, è documentata, sin dal 241 a. C., l'introduzione del culto di Minerua Capta, già di origine falisca : cfr. Ovid. *Fasti* III, 843 ss.) facente capo ad un *sacellum*, denominato *Mineruium*, posto alle pendici del monte Celio (cfr. Varro, l.l. V, 47; Ovid. *Fasti* III, 835 ss.).

[93] Sulla ellenizzazione del culto di Minerva a partire dal lettisternio del 217, motivata dalla sua associazione con Neptunus, non altrimenti spiegabile se non attraverso l'*interpretatio* del greco Poseidon (assai di frequente correlato ad Athena) è concorde il parere degli studiosi, a partire dal Wissowa, *RuKdR*, 2ª, p. 255; cfr. Latte, *Röm. Rel.* p. 164; Dumézil, *La rel. rom. arch.*, p. 302, etc.

va, così come l'esistenza futura di Minerva è garantita dal culto presente (esclusivamente "fabiano") di Mens: occorre infatti *tutta l'arte* che Minerva può erogare per assicurare la sopravvivenza di Minerva in quanto datrice di ogni arte[94]; occorre, cioè, proprio la *sollers cunctatio* di Fabio, collegata con Mens. L'affinità linguistica tra Mens e Minerva (o Men(*e*)rva), in quanto giustificata dalle suddette correlazioni, può contribuire a convalidarle[95].

Coerente rispetto a questi presupposti appare il comportamento di Fabio, anche nei confronti di Minucio. Infatti egli, mostrandosi *satis fidens haudquaquam cum imperii iure artem imperandi aequatam* (XXII, 26, 7), è visto accettare la *rogatio* e il decreto di lì a poco promulgato contro di lui con la stessa *grauitas animi*[96]; ed anche per questa sua peculiare "grauitas"[97] Fabio mostra di rifarsi al sistema di Iuppiter. La *grauitas* è infatti legata alla *constantia* tanto quanto il suo opposto, la *leuitas*, è legato all'instabilità[98]; dall'ordine di Giove è esclusa l'imponderabile mutevolezza della sorte mentre, per contro, solo ciò che ha un peso (ciò che è *graue*) può essere stabile (oltreché "immo-

[94] E ciò al contrario di Fortuna, il cui culto sopravvive anche grazie a coloro che le si rivolgono in quanto "sine arte aliqua uiuunt" (cfr. Donat. *ad Ter. Phorm.* 841). Si consideri l'"effetto di risonanza" che, alla luce della suddetta interpretazione, rivelano i versi ovidiani (*Fasti*, III, 839-40: "Capitale uocamus / *ingenium sollers*: *ingeniosa* dea est (sc. Minerva)". Peraltro, anche Festo (Paul. p. 123) rileva: "Minerua dicta *quod bene moneat*. Hanc enim pagani *pro sapientia* ponebant"; cfr. Fest. p. 222: *Promeneruat item, pro monet* (*in Saliare Carmine*).

[95] Cfr. A. Meillet, *De i.-e. radice men-"mente agitare"*, 1897, p. 48, etc.

[96] Liv. XXII, 26, 6: *ipse qua grauitate animi criminantes se ad multitudinem inimicos tulerat eadem et populi in se saeuientis iniuriam tulit.*

[97] Oltre a Livio, anche Cicerone, *Cato* IV, 1, farà ricordare a Catone: "erat enim in illo uiro *comitate condita grauitas*, nec senectus mores mutauerat".

[98] Su taluni tratti di opposizione tra la *grauitas* romana e la *leuitas* greca (in specie sull'opposto giudizio di valore formulato riguardo alla danza) v. G. Dumézil, *Maiestas et grauitas*, in *Idées romaines*, cit., p. 147 n. 1. Cicerone *Phil.* VII, 3, 9, ci ha lasciato una rappresentazione emblematica, per il raggruppamento dei termini antinomici a quelli assunti a fondamento della scelta culturale romana e per la destinazione pubblica di tale scelta: Quid est *inconstantia, mobilitate, leuitate*, quum singulis hominibus, tum uero universo senatui, turpius?

to ", ossia tetragono ai colpi di *metus*!) così come, reciprocamente, solo ciò che è stabile, corporeo, *firmus*, può essere " pensabile ", ossia, pesabile, misurabile e, insieme, formalizzabile in quanto *res* [99].

In relazione a questo insieme anche il decreto *de aequato imperio* acquista un senso coerente e conseguente. Con la parificazione dei *iura* si perfeziona la comparatività del modello " pre-civico " rispetto a quello " fabiano ", l'inferiorità del primo rispetto al secondo non divenendo imputabile a causa diversa dalla sua inefficienza, una volta che questa sia stata provata.

Né la prova tarda a prodursi. Minucio, nonostante si affidi alla sua buona sorte (XXII, 27, 4: *ergo secuturum se fortunam suam...*), sarebbe vinto da Annibale se la *fabiana acies* non intervenisse a ristabilire l'equilibrio [100]. Si ha così il ripristino dei rapporti antecedenti tra Annibale (ordine " dato " da superare) e Fabio (ordine " voluto " per superarlo). Contestualmente, Minucio riconosce il suo errore (= esaurisce la sua personificazione nel ruolo di " nemico "), salutando Fabio col nome di *pater*, così come i suoi soldati salutano quelli di Fabio col nome di *patroni* [101]. Quanto al risultato della duplice prova sostenuta con Minucio, esso consiste soprattutto nel collaudo delle arti di Fabio. Difatti è *Fabi artibus* che si servono, in piena concordia, i consoli M. Atilius Regulus (plebeo) e Cn. Servilius Geminus

[99] Cfr. Dumézil, *Maiestas et grauitas*, cit., p. 149: " l'orientamento generale del pensiero dei Romani li porta a dare idealmente alle forze 'morali' la stabilità, l'obiettività, la sicurezza di quelle meccaniche ". A pag. 147 n. 1 dello stesso articolo, il Dumézil isola ed analizza il gruppo semantico legato a *pondus* inteso come valore culturale: *pensum, impendere, stip(p)endium, ponderare, deliberare, examen* ed *examinare, momentum*, etc.; infine, a pag. 144 n. 6, in polemica col Gonda, enuclea il valore specificamente romano del termine *grauis* alla luce della comparazione indo-europea: in particolare, rilevando come soltanto nella cultura romana esso assuma un carattere positivo (contro, ad es. quello negativo, di " lordo, malvagio " che il sanscrito *guru-* detiene nel Rg-Veda, solo posteriormente evolutosi nella designazione del " maestro spirituale ").

[100] XXII, 29, 3: *Iam magna ex parte caesis aliis circumspectantibus fugam Fabiana se acies repente uelut caelo demissa ad auxilium ostendit.*

[101] XXII, 29, 10-11: *ubi ego eum parentem appellauero... uos, milites, eos quorum uos modo arma ac dexterae texerunt patronos salutabitis.*

(patrizio) succeduti al dittatore dopo il semestre di carica [102].

Ma il collaudo di *cunctatio* non comporta la conclusione del processo sperimentativo di Mens. In termini dialettici l'ordine "voluto" di Fabio non è ancora in grado di convertirsi in un nuovo ordine "dato". Ciò che ancora osta al compimento dell'azione del Cunctator è la persona stessa del Cunctator. Se ciò che ha superato la prova è la tecnica di Fabio (che non cessa d'esser fabiana anche quando non sia Fabio ad usarla), l'affermazione di Mens, cioè la sua istituzionalizzazione, dipende dalla negazione dell'*ars* corrispondente in quanto *fabiana*. In caso contrario, si avrebbe la istituzionalizzazione del comportamento umano e non della *res divina*. Fabio verrebbe cioè ad usurpare, anziché ad assecondare, la funzione "stator" di Iuppiter, trasformandosi in una sorta di "eroe culturale", di metastorico "datore di *cunctatio*" e privatizzando la guerra. In questo caso, proprio il modello fabiano "storico" (cunctatio-Mens) risulterebbe regressivo rispetto a un parametro civico, dal momento che tornerebbe a identificarsi col modello fabiano "mitico" proposto, per la prima volta, dai trecentosei membri della spedizione al Cremera. Privatizzandosi anche stavolta la guerra, la *cunctatio* servirebbe infatti ad assicurare l'egemonia del *nomen Fabium* anziché quella della *res publica*; al tempo stesso anche Mens — che ancora è coltivata solo da Fabio! — si privatizzerebbe; di conseguenza, essa potrebbe costituirsi come parametro alternativo, anziché integrato in quello giovio; o, in quanto divinità gentilizia del *nomen Fabium*, oppure, come la σωφροσύνη greca, in quanto punto di riferimento di un governo di sapienti, anziché di un sapiente governo della cosa pubblica [103]. In ogni caso, Fabio verrebbe a negare quella struttura (lo stato) che è visto promuovere, entrando in contraddizione con se stesso.

[102] XXII, 32, 1: *Consules Atilius Fabiano, Geminus Seruilius Minuciano exercitu accepto, hibernaculis mature communitis, quod reliquum autumni erat Fabi artibus cum summa inter se concordia bellum gesserunt.*

[103] Per una analisi comparativa del trifunzionalismo in ambiente indo-europeo (con particolare riferimento alle culture greca e celtica) v., per ultimo, G. Dumézil, *Myhte et épopée*, I, Paris, 1968, p. 493 ss.

Il rischio inerente a tale possibile contraddizione introduce la necessità di effettuare un'ulteriore, conclusiva esperienza, nella quale l'esigenza del dominio di Mens sull'azione romana sia avvertita indipendentemente dal fatto che Fabio eserciti la corrispondente tecnica di guerra. A tal fine viene introdotto il terzo " avversario interno " del Cunctator: il plebeo C. Terenzio Varrone.

In apparenza, è la plebe che sembra osteggiare il modulo fabiano, dal momento che già Flaminio era stato *popularis* e Minucio (anch'egli plebeo) era stato sostenuto dal *tribunus plebis* M. Metello (oltreché dallo stesso Varrone) [104]. In realtà Fabio, in più di una occasione — come quando aveva difeso Annibale per difendere la propria *ars* (cfr. p. 199) — è osteggiato anche dal patriziato [105], così come, in altre occasioni, non mancherà di mostrarsi *popularis* [106]; né va dimenticato che, ora, della sua *ars* si serve

[104] XXII, 25, 18: *Unus inuentus est suasor legis C. Terentius Varro, qui priore anno praetor fuerat, loco non humili solum sed etiam sordido ortus.*

[105] Si pensi, oltre al resto, all'episodio legato alla *redemptio ab hostibus* di prigionieri romani, l'entità del cui riscatto era stata decisa da Fabio senza consultazione del senato (Liv. XXII, 23, 6); episodio risoltosi senza danni per Fabio solo in ragione del pagamento *impendio priuato*. Su ciò Cassola cit., p. 309 ss.; v. oltre, pag. 217.

[106] Due episodi, in proposito, appaiono significativi. Il primo si riferisce al fatto che, come riporta Cicerone *Cat.* 10 Fabio *admodum senex suasor legis Cinciae de donis et muneribus fuit*. Tale legge, proposta dal tribuno M. Cincio Alimento nel 204 a. C., era volta soprattutto a contenere i *munera* da elargire *ob causam orandam* (cfr. Tac. *Ann.* XI, 5, 2) agli avvocati, necessariamente appartenenti alla *nobilitas*, dal momento che " l'esercizio dell'oratoria forense richiedeva una dottrina giuridica ed una esperienza pratica irraggiungibili per la massa dei cittadini, impegnati dalla mattina alla sera nei loro campi o nelle loro botteghe " (Cassola); nota ancora il Cassola, cit., p. 285 che " il divieto di compensare *supra certum modum* gli avvocati sembra avere perciò il duplice scopo d'impedire che i nobili traessero lauti guadagni dal loro monopolio nell'arte oratoria, e che il contendente danaroso riuscisse a prevalere, assicurandosi un più abile difensore, sul contendente povero che avrebbe potuto offrire soltanto i classici capponi ". Il secondo episodio è da inquadrarsi nella aneddotica dei rapporti tra il Cunctator e suo figlio (riportato da Frontino, *Strat.* IV, 6, 1): Q. *Fabius, hortante filio ut locum idoneum paucorum iactura caperet, uisne, inquit, tu ex illis paucis esse*? Infine, sulla *inopia* di Fabio, eccezionale per un appartenente ad una *gens patricia maior*, v. le persuasive argomentazioni del Cassola, cit., p. 313-4.

anche il plebeo " nobilitato " M. Atilius Regulus e, soprattutto, che egli, nel 217, era stato eletto dal *populus* (quindi anche dalla plebe) e non dal Senato o dal console in carica. Ciò dimostra come il confronto non avvenga tra plebe e patriziato, bensì tra modelli di comportamento. In tal senso, il filo plebeo che lega il modulo proposto da Varrone ai precedenti modelli anti-fabiani, ha un valore puramente strumentale: serve ad attribuire una certa coerenza d'insieme ai moduli stessi che, altrimenti, si frazionerebbero nelle successive personificazioni (Flaminio, Minucio, Varrone) e che, invece, sono chiamati a esprimere una medesima funzione. In tutti e tre i casi, infatti, la causa che determina l'esigenza di introdurli (e cioè la necessità di promuovere lo sviluppo del " civico " attraverso il confronto col " pre-civico ") è la stessa che determina anche l'esigenza di negarli.

In quest'ultimo caso, l'esigenza di introdurre il modello-Varrone nasce, come s'è detto, dal bisogno di evitare una regressione al pre-civico del modello proposto dal Cunctator. Di ciò si rende interprete lo stesso Varrone, allorché Livio, o la sua fonte, gli fanno osservare: 1. che le legioni di Minucio erano state sottratte da Fabio alla strage del nemico " affinché fosse chiamato *pater* e *patronus* colui il quale, prima ancora che di esser vinti, aveva impedito ai Romani di vincere " [107] (cfr. la *cunctatio* come strumento di regressione da un rapporto precivico *magistratus / miles* ad uno precivico *patronus / cliens*; 2. che " i nobili (e tra questi i plebei *eisdem sacris initiati*) avevano stretto tra loro questo patto, e cioè bloccare la guerra anziché risolverla con l'urto decisivo, proprio per diventare arbitri nei *comitia*, e a tal fine si servivano delle arti fabiane " [108] (cfr. la privatizzazione in senso gentilizio della funzione " stator " di Iuppiter); 3. che la guerra sarebbe rimasta nel

[107] XXII, 34, 6: *duas legiones hosti ad caedem obiectas, deinde ex ipsa caede ereptas, ut pater patronusque appellaretur qui prius uincere prohibuisset Romanos quam uinci.*

[108] XXII, 34, 7-8: *Consules deinde Fabianis artibus, cum debellare possent, bellum traxisse. Id foedus inter omnes nobiles ictum, nec finem ante belli habituros quam consulem uere plebeium, id est hominem nouum, fecissent; nam plebeios nobiles iam eisdem initiatos esse sacris et contemnere plebem ex quo contemni a patribus desierint coepisse.*

cuore della *respublica* se avesse avuto molti Fabi a comandarla [109] (cfr. l'istituzionalizzazione del comportamento di Fabio, come prototipo della reazione anti-repubblicana). E tuttavia, come s'è detto, l'esigenza di introdurre l'azione di Varrone porta con sé anche l'esigenza di abolirla. Fabio, escluso anche stavolta dall'azione (come quando, *sacrificii causa*, aveva lasciato campo libero a Minucio) tenta di nuovo, ora da privato, di proporsi come modello al collega di Varrone, L. Emilio Paolo, al quale rivolge una lunga *suasoria* [110]; anche stavolta, però, egli *dovrà* restare inascoltato, affinché dalla negazione del (eventuale) culto della sua personalità possa nascere l'affermazione del culto di Mens.

Una volta bloccata la stessa tecnica collaudata per bloccare *fortuna* e *fraus punica* queste tornano libere e possono nuovamente confrontarsi con la *temeritas* e il *furor* di Varrone che, imbaldanziti dal solito " casuale " successo (Livio scrive in proposito che " temeritati consulis... materiam etiam fortuna dedit "; XXII, 61, I) e solo provvisoriamente frenati dalla misura del collega [111], potranno scatenarsi allorché la *sors imperii* sarà di Varrone. Per fatale, meccanica conseguenza le schiere romane " in medium *incaute inruentes* " verranno aggirate, indi irretite dalla *fraus* di Annibale, il quale le farà aggredire alle spalle dai

[109] XXII, 38, 6: *Contiones... consulis Varronis multae ac feroces fuere denuntiantis bellum arcessitum in Italiam ab nobilibus mansurumque in uisceribus rei publicae, si plures Fabios imperatores haberet.*

[110] In essa, tra le altre, Livio gli attribuisce queste espressioni (XXII, 39): *Omnis etiam tibi causa absit C. Flamini memoria. Tamen ille consul demum et in prouincia et ad exercitum coepit furere* (si noti il *furor* come connotazione tipica di un atteggiamento contrario a l'uso di *mens*: cfr. nota 141); *hic, priusquam peteret consulatum... insanit* (dove *insania* = *dementia*) in ragione dell'equivalenza psico-fisiologica tra *mens* e *salus*; cfr. nota 166) ...*Haec una salutis est uia, L. Paule, quam difficilem infestamque ciues tibi* (*sibi* codd.) *magis quam hostes facient resistes autem, si aduersus famam rumoresque hominum sitis firmus steteris* (si ricordi il verso enniano " noenum rumores ponebat ante salutem ") ...*nec ego ut nihil agatur suadeo, sed ut agentem te ratio ducat non fortuna ...omnia non properanti clara certaque erunt: festinatio improuida est et caeca.*

[111] Si pensi all'episodio della *fraus* annibalica sventata da Aemilius (Liv. XXII, 41 ss.), all'*auspicium pullarium* sfavorevole a Varrone e richiesto dal collega (XXII, 42, 8 ss.), etc.

suoi Nùmidi, fintisi disertori [112]. La potenziale contraddizione insita nel comportamento di Fabio, viene così a trasferirsi (quindi a scaricarsi) nel comportamento di Varrone, che è insieme opposto a quello del Cunctator e coincidente non solo con quello dei suoi precedenti avversari, ma *anche con quello dei suoi mitici antenati.* Come si ricorderà, nel 480 a. C. anche il console Q. Fabius Vibulanus, fratello dei due altri *consulares* Fabii della spedizione al Cremera, " *incautus uersans* inter multas hostium manus " era stato trafitto da un Veiente " ferox uiribus et armorum arte " [113]; quanto ai Fabii al Cremera, proprio la loro *audacia* e *ferocia,* fomentate da un nemico ritiratosi " saepius simulato quam uero pavore " [114] erano state causa della loro rovina, che sarà poi la stessa rovina dei Veienti, allorché costoro, affrontati dall'esercito " regolare " della *ciuitas* " capti sunt *eadem arte* qua ceperant Fabios " [115]; inoltre, solo l'*ars belli* e gli *auspicia* di Camillo, avevano restituito ai Romani quella città [116] che i tre Fabii, *legati praeferoces* nell'incidente chiusino, indi *tribuni militum* " non deorum saltem si non hominum memores " avevano abbandonato ad un invasore dalla cui parte, a detta di Livio, " non fortuna modo sed *ratio* etiam stabat " [117]; infine, nel 324 a. C., il *ferox adulescens* Q. Fabius Rullianus, con la sua disobbedienza al *dictator* Papirius Cursor, aveva anticipato il conflitto Minucius-Cunctator, ma rivestendo il ruolo che sarà di Minucius, e quindi collocandosi dalla parte *opposta* a quella del suo discendente [118].

L'*insignis clades* di Canne ha dunque, tra l'altro, la fun-

[112] Vedasi l'episodio in Liv. XXII, 48.

[113] Liv. II, 46, 5: *Ex his Q. Fabium... principem in confertos Veientes euntem ferox uiribus et armorum arte tuscus, incautum inter multas uersantem hostium manus, gladio per pectus transfigit.*

[114] Liv. II, 50 ss. Cfr. E. Montanari, *Nomen Fabium,* cit., p. 81 ss. (cfr. *Roma: momenti di una presa di coscienza culturale,* cit., p. 101, 131 e 144).

[115] Liv. II, 51. Cfr. *Nomen Fabium,* cit., p. 85 (cfr. *Roma: momenti...,* cit., p. 134).

[116] Liv. V, 49: *..eiusdem ductu auspicioque Camilli uincuntur* (sc Galli).

[117] Liv. V, 38: *Adeo non fortuna modo sed ratio etiam cum barbaris stabat.*

[118] Cfr. Liv. VIII, 30-35 (a.324). V. *Nomen Fabium,* cit., p. 89 n. 105 e 95 n. 108 (cfr. *Roma: momenti...,* cit., p. 138 n. 96 e p. 142 n. 97).

zione di evidenziare in modo definitivo quella esigenza di rifiutare un comportamento privo, o privato, di Mens, che già provvisoriamente (e, nella rielaborazione annalistica, retroattivamente) si era manifestata nelle tre *clades* più significative della repubblica: la *Cremerensis*, la *Alliensis*, la *Caudina* [119]. Il fatto che la *Cannensis* sia l'ultima delle scon-

[119] Sulle clades Cremerensis ed Alliensis si rimanda, in proposito, a quanto osservato in *Nomen Fabium*, cit, *passim*. Circa l'episodio delle *furculae Caudinae*, è rilevabile in Livio il costante motivo della "alienazione" indotta dagli dèi nei combattenti. Nel discorso pronunciato al Senato dal console sconfitto, Sp. Postumius, dopo la *clades*, si afferma che "nihil ad Caudium... humanis consiliis gestum est: dii immortales et uestris et hostium imperatoribus *mentes* (*mentem codd.*) *ademerunt*" (IX, 9, 10: sulla *dementia* del generale sannita C. Pontius "non laeta magis quam uera uaticinatus" (IX, 2, 1) v. le pagine di F. Altheim, *La religion romaine antique*, ed. franc., Paris, 1955, p. 90 ss.). Nessuno degli errori commessi (tattici, in battaglia e politici, dopo la *clades*) sarebbero infatti stati compiuti, a parere del console, "si *sana mens* fuisset" (IX, 9, 12); e già nel descrivere lo stato d'animo dei Romani imprigionati nella gola di Caudio, Livio aveva rilevato l'"irretimento" provocato dalla *dementia* (IX, 2, 11: cum alterum quisque *conpotem* magis *mentis* ac consilii ducerent, diu *inmobiles* silent). I dati suddetti possono essere integrati da un'altra tradizione, marginalmente ricollegabile all'episodio, raccolta da Cicerone nel *Cato maior de senectute* (la stessa opera, cioè, in cui tanto a lungo si parla del Cunctator!). Ivi egli fa dire a Catone (12, 40) che il padre del generale sannita vincitore a Caudio, C. Pontius Erennius — che anche Livio aveva definito "longe prudentissimus" (IX, 1, 2) e i cui saggi consigli dopo la *clades* non erano stati accettati dal figlio vincitore (IX, 3, 4) — aveva appreso dal filosofo Archita di Taranto in un discorso al quale avrebbe assistito anche Platone che "cum homini siue natura siue quis deus *nihil Mente* praestabilius dedisset, huic diuino muneri... nihil tam esse inimicum quam *uoluptatem*" (12, 40). Questi ultimi dati ci sembrano significativi perché: 1. al di là della individuazione di un ipotetico canale di diffusione di Mens dalla Grecia in Italia (o dalla Magna Grecia ai popoli dell'Italia centrale) essi testimoniano in qual modo i Romani *interpretassero* talune dottrine platonico-pitagoriche; 2. in tal senso vengono confermate due precedenti rilevazioni: la incompatibilità mens-uoluptas (cfr. *uoluptas* = *herentas* (*herukina*) come opposto di *uoluntas* congiunta a *mens*: laddove manca *mens*, come a Caudio, manca *anche* la *voluntas* e, correlativamente, la *dementia* risulta, come per i « mitici » Fabii, associata a un disegno del *fatum*!); e la assenza di un culto di Mens a Roma in età anteriore al 217 (quando sarebbe stata "conosciuta" da Sanniti e Tarantini cioè dai nemici di Roma ma non dai Romani). Oltre il resto a conciliare le due tradizioni può invocarsi il fatto che il "vendicatore" di Caudio sarà quella prefigurazione del Cunctator che è Papirius Cursor (ma solo pre-figurazione: un *cursor* non è un *cunctator*!).

fitte "funzionali" repubblicane [120] dà l'idea dell'importanza del contributo recato dal Cunctator alla edificazione della struttura statuale. E' Fabio a rendere inefficiente il principale strumento usato fino ad allora per promuovere l'edificazione della *res publica* e cioè l'antitesi plebe-patriziato, dal momento che i modelli storici anti-fabiani (plebei) possono ora sovrapporsi ai modelli mitici anti-fabiani (patrizi, ancorché impersonati da membri della stessa gens Fabia!) anziché contrapporsi ad essi. L'assurdo del plebeo "storico" mutuabile col patrizio "mitico" è compensato dal corrispondente assurdo dell'azione del Cunctator mutuabile con quella dei maggiori nemici di Roma: la sua *cunctatio* "tutta *ars*" riconoscendosi, almeno parzialmente, nelle *artes* usate o, meglio, attribuite ai Veienti del Cremera, ai Galli dell'Allia, ai Sanniti di Caudio, ai Punici del Trasimeno e di Canne. Nella stessa sequenza in cui è collocabile Fabio, vanno collocati tutti i *negatori del non-civico* (non a caso Fabio difende Annibale contro Minucio, quando è Annibale ad usare *cunctatio*). Fabio completa e dà un senso alla serie, sostituendo una compiuta affermazione (il civico) a una pluralità di negazioni della negazione. Se, pertanto, il Cunctator è portatore di una contraddizione (o contestazione?), questa si rivela tale non tanto rispetto al suo stesso agire, quanto rispetto a quello dei suoi più antichi antena-

[120] Una conferma di tale carattere "funzionale" può desumersi tra l'altro dalla stretta correlazione tra le quattro suddette *clades* anche a livello di ricorrenze calendariali, rinvenibile presso tutta la tradizione antiquaria romana. Per le connessioni tra clades Cremerensis ed Alliensis cfr. Liv. VI, 1; Tac. *Hist.* II, 91; Gell. V, 17, 2; Macrob. I, 1, 23; su ciò v. *Nomen Fabium* cit., p. 33, n. 13. Per la relazione tra Cremera, Allia e Caudio cfr. l'episodio del rinvio della *lex curiata de imperio* per la nomina di Papirius Cursor a dittatore, per la presenza infausta, come prima curia votante, della Faucia (Macer Licinius in Liv. IX, 38, 15: *...diem diffidit, quod Faucia curia fuit principium, duabus insignis cladibus, captae urbis et Caudinae pacis, quod utroque anno eiusdem curiae fuerat principium. Macer Licinius tertia etiam clade, quae ad Cremeram accepta est, abominandam eam curiam facit*). Per la relazione tra Allia, Caudio e Canne, cfr. Liv. XXV, 6, 10; fra Caudio e Canne, Liv. IX, 19, 8; fra Allia e Canne, Liv. XXII, 50, 1 ss.: *Haec est pugna Cannensis, Alliensi cladi nobilitate par... fuga namque ad Alliam sicut urbem prodidit ita exercitum seruauit: ad Cannas fugientem consulem uix quinquaginta secuti sunt, alterius morientis prope totus exercitus fuit*. Cfr. Liv. XXXV, 11, 3.

ti; o, il che è lo stesso, la rielaborazione annalistica, con Fabio Pittore alla testa, può utilizzare i primi Fabii per esemplificare nel modo più convincente una comparazione coi parametri strutturali introdotti dal Cunctator.

Questa interpretazione può risultare ulteriormente accreditabile ove, al di là delle deduzioni mediate, si proceda ad un diretto raffronto tra il comportamento di Fabio e quello prototipico del *nomen Fabium*.

Dalla mitopoiesi alla reificazione

Come abbiamo avuto occasione di rilevare [121], allorché Livio si occupa per la prima volta di membri della gens Fabia, segnala il loro contributo come una *escalation* di interventi privati a favore della comunità; tale azione, in apparenza patriottica, in quanto mira a soccorrere lo stato esausto nella guerra contro i Veienti, punta in realtà alla privatizzazione di qualsiasi futura guerra e, in definitiva, alla stabile sostituzione dell'idea stessa di *nomen* a quella di stato. Se la difesa della *ripa Veientiana* [122] e indirettamente degli stessi *prata Fabia* [123] avesse avuto successo, si sarebbe forse pervenuti ad una " specializzazione " della gens Fabia in senso guerriero (con o senza il concorso di altre gentes titolari di fondi agrari); il che avrebbe potuto costituire la premessa per una apertura della società romana verso una strutturazione di tipo " castale " [124]. Il sintomo più significativo di una tale tendenza risultava individuabile proprio nell'azione del Cremera, promossa da trecento cavalieri dello stesso sangue, che difendevano le loro campagne dallo straniero, sperando nella protezione delle

[121] Cfr. *Nomen Fabium*, cit., p. 71 ss. (cfr. *Roma: momenti...*, cit., p. 101 ss.).

[122] Sulla *ripa Veientana* in relazione ai Fabii, v. quanto osservato in *Nomen Fabium*, cit., p. 42 n. 26 e 97 (cfr. *Roma: momenti...*, cit., p. 100 e 143).

[123] Sulla presunta (ma probabile) esistenza di *prata Fabia*, contigui ai *Mucia prata*, cfr. Kubitschek, *De tribuum origine ac propagatione*, p. 12; L. R. Taylor, *The Voting Districts of the Roman Republic*, Roma, 1960, p. 279; v. *Nomen Fabium*, cit., p. 79 ss. (cfr. *Roma: momenti...*, cit., p. 112 n. 47).

[124] V. *Nomen Fabium*, cit., p. 79 ss. (cfr. *Roma: momenti...*, cit., p. 130).

loro divinità gentilizie: Silvanus — controparte rurale — gentilizia di Faunus [125] e Carmenta, dea della divinazione estatica, invocata anche in imprese guerriere [126]; trecento cavalieri, simili dunque piuttosto ad un " battaglione sacro " o ad estatici *Berserkir* che a regolari *milites* dell'esercito repubblicano; soggetti più ad un " fanatismo " che allo *ius armorum* ed alla *disciplina militaris* [127].

Il Cunctator eredita — forse, attraverso Fabio Pittore, addirittura codifica [128] — questa tradizione familiare, ma senza negarla: come per l'azione pubblica, procedendo piuttosto ad una *trasformazione dall'interno* del suo *nomen* (e dell'idea di *nomen* in generale). L'aspetto conservatore dell'azione di Fabio è facilmente rilevabile (non per nulla egli è stato considerato da generazioni di studiosi il conservatore per eccellenza): in campo pubblico, egli non manca, al contrario di Flaminio, di " partire dagli dei " per risolvere la crisi incombente sulla *ciuitas*; così come, in campo privato, non manca di officiare i *sacra* della sua gens (per questo lascia il campo, abbandonando Minucio alla sua temerarietà: se si fosse trattato *soltanto* di un espediente per promuovere la sperimentazione di *cunctatio*, potevano esserne escogitati di meno " equivoci ": p. es. gli incerti auspici per la battaglia, come era avvenuto per Papirio Cursore nell'incidente con Fabio Rulliano). Ma, nel momento stesso in cui assume come " date " ambedue queste strutture — il " pubblico " e il " privato " — Fabio le riutilizza come strumenti per la elaborazione strutturale dello stato, svuotandole dei loro contenuti autonomi e, a tal fine, unificandole. Per ciò stesso, in campo pubblico, egli si serve della sua ineguagliabile *scientia iuris augurii* [129] per ridurre il margine di coazione del divino sull'umano, mediante l'introduzio-

[125] *Nomen Fabium*, cit., p. 136 nn. 80-82, 146 n. 96 (cfr. *Roma...*, cit., p. 175 n. 74).

[126] Su Nikostrāte, controparte guerriera di Carmenta, v. *Nomen Fabium*, cit., p. 133, 143 (cfr. *Roma...*, cit., p. 173).

[127] Cfr. *Nomen Fabium*, cit., p. 128 ss., 89 ss. (cfr. *Roma...*, cit., p. 183 ss.)

[128] Sui rapporti tra Fabius Cunctator e Fabius Pictor v. Cassola, *I gruppi politici romani nel III sec. a. C.*, cit., pp. 356-361; *Nomen Fabium*, cit., p. 95 n. 108, 144 n. 98.

[129] Cic. *De Senect.* IV, 12: *Qui sermo, quae praecepta, quanta notitia antiquitatis, scientia iuris augurii*! Cfr. Cassola, cit., p. 336-342.

ne di un " trattamento pragmatico dei presagi " [130], volgendo cioè il " giovio " in funzione dello " statuale " e non viceversa; ma ciò può fare solo nella misura in cui, in campo privato, egli riesca a porre il " pre-civico " in funzione del " civico " e non viceversa. E' in nome di questa " ragion di stato " che Fabio, fatta esperienza delle attitudini del cognato Tito Otacilio, non ostacola la sua carriera religiosa — in risposta all'esito positivo della prova riguardante Mens (cfr. p. 186) — mentre blocca quella politica, in risposta alla prova negativa concernente le sue doti strategiche; e ciò fa perché, come già si è rilevato, egli non riteneva che le benemerenze acquisite da lui e dalla sua gens fossero tali da indurlo ad anteporre le private relazioni di parentela al pubblico interesse. Così pure, per lo stesso scopo, si serve di uno stratagemma per *experiri* l'attitudine del suo stesso figlio ad esser console prima che membro di una delle *gentes maiores*, in tale occasione aggiungendo (secondo la versione riferita da Valerio Massimo): " nec ignoro quid patriae uenerationi debeatur, uerum *publica iustitia priuata pietate* potiora *iudico* " [131]. Ed è ancora la *publica iustitia* che egli persegue allorché non esita a sacrificare l'*ager* di sua proprietà — l'unico che la *fraus* di Annibale avesse lasciato indenne da devastazioni — per procurarsi il danaro sufficiente a pagare il riscatto di alcuni prigionieri romani, assolvendo " fidem publicam... impendio priuato " [132]. Tutta questa aneddotica relativa a Fabio, di cui la tradizione erudita ci ha conservato costante, seppur frammentaria, testimonianza, rivela in realtà una intima coerenza d'insieme. L'eliminazione di qualsiasi prelazione privatistica nell'esercizio del potere coincide con la subordinazione della base stessa del prestigio gentilizio (la proprietà terriera) alla *ciuilis ratio*: la campagna intesa come valore, come espressione di una determinata scelta culturale, può anche esser perduta — al limite *deve* esser perduta — in quanto ciò comporti lo sradicamento del *gentilis* dal suolo e dal sangue degli avi — affinché sia recuperato il " valore "-città (cioè la *ciuitas*, come insieme interetnico dei *ciues*, e la

[130] Cic. *De senect.* IV, 11: *augurque cum esset, dicere ausus est optimis auspiciis ea geri quae pro rei publicae salute gererentur, quae contra rem publicam ferrentur contra auspicia ferri.*

[131] Val. Max., II, 2, 4; cfr. Liv. XXIV, 44, 8 ss.

[132] Liv. XXII, 23; Val. Max. IV, 8, 1 ss.; Sil. Ital VI, 261-262.

ciuilitas, come prodotto culturale conseguente): a tal fine, il trattamento pragmatico dei presagi può congiungersi al trattamento pragmatico delle votazioni consolari.

Anche il comportamento dei progenitori di Fabio rivela, comunque, una rigorosa coerenza. Ed infatti, come i Fabii del Cremera avevano identificato la difesa di Roma in quella dei *prata* gentilizi, attestandosi lungo la *ripa Veientana* per proteggere i campi dalle *populationes* nemiche, ma non avevano esitato ad abbandonare la loro roccaforte per officiare il proprio *sacrum*, cioè per ribadire l'identità culturale del loro *nomen* [133], così Fabius Dorsuo, durante l'assedio gallico, non aveva esitato ad abbandonare l'*arx* (cioè a distanziarsi dal " civico ") per officiare il *sacrificium* della propria gens sul Quirinale. La contrapposizione dei due sistemi raggiunge la sua migliore esemplificazione proprio ove si compari il comportamento di Fabius Dorsuo con quello del Cunctator. Mentre il primo è " satis *sperans* propitios esse deos quorum cultum ne mortis quidem metu prohibitus deseruisset " [134] il secondo si mostra " satis *fidens* haudquaquam cum imperii iure artem imperandi aequatam "; e cioè, mentre il primo *spera* che la sopravvivenza sua e dei Romani tutti dipenda dalla protezione delle proprie divinità gentilizie, rimettendosi ad un formalismo rituale, il secondo *crede* che la sopravvivenza della struttura statuale e, con essa, del sistema divino, dipenda dalla concreta verifica della sua *ars* (nonché dalla assolutizzazione di questa in una nuova divinità avente forza di *res*) e a tal fine piega il formalismo rituale (= il dettato dei libri Sibillini) alla sua *uoluntas*. Sembra, insomma, che i primi Fabii mostrino un comportamento " mitopoietico ": per essi non vi è salvezza se non nel riproporre il tempo metastorico delle origini — quello dei " loro " dei Faunus-Silvanus e Carmenta — secondo cicliche ricorrenze od anche ogni qualvolta sia minacciata l'integrità del loro *nomen*. Essi tentano di risolvere la crisi, identificata nella minaccia esterna, non allontanandola dal proprio *nomen*, bensì allontanando il *nomen* dalla minaccia: ed infatti lo sottraggono

[133] Dion. Hal. X, 19, 1-2. Cfr. *Nomen Fabium*, cit., p. 92 ss. (cfr. *Roma*: *momenti...*, cit., p. 164 ss.).

[134] Liv. V, 46. Cfr. *Nomen Fabium*, cit., p. 142 ss. (cfr. *Roma*: *momenti...*, cit., p. 165).

all'immediatezza del pericolo col recuperarlo alla sua inaccessibile primordialità, attraverso la riattualizzazione delle origini promossa dal rito. In tal modo la crisi, ossia la minaccia esterna, risulterà rimossa dal presente e identificata nella stessa crisi delle origini, legata al passaggio dal caos al cosmos primordiale, ed ora, come allora, verrà risolta mediante la iterazione rituale del mitico atto di affermazione dell'ordine. In definitiva, i primi Fabii operano in modo da scongiurare la minaccia esterna non annullando la minaccia, bensì il tempo entro cui essa incombe. Né è casuale il fatto che questa loro tecnica operativa si incentri su Faunus e su Carmenta. Ambedue divinità primordiali per eccellenza e per eccellenza profetiche, esse agiscono entro una dimensione temporale fluida, discontinua o, meglio, di continuo mutuantesi tra memoria del passato e preveggenza dell'avvenire; una temporalità che bandisce ogni stabilità, costanza, fissità, proprio perché esclude da sé il *presente*, né potrebbe non escluderlo, dal momento che, da tale sua " ciclicità ", ogni " passaggio all'indietro ", al tempo delle origini, è anche un " passaggio in avanti ". Si può aggiungere come sia Faunus e, ancor più, Carmenta, a proporre, più che a presupporre, questo tipo di temporalità, se è vera l'ipotesi formulata dal Pettazzoni [135] e ribadita, sul piano filologico, dal Pagliaro [136] secondo cui il culto della dea evidenzierebbe il suo arcaico carattere lunare, per ciò stesso riflettentesi sulla concezione del tempo pre-numana, anteriore cioè, e contrapposta alla evoluzione calendariale in senso solare legata alla elevazione di Iuppiter a divinità suprema di Roma [137].

In ogni caso, tuttavia, il Cunctator replica ancora una volta in modo coerente. Stavolta la crisi non viene identifi-

[135] R. Pettazzoni, *Carmenta*, in *Essays on the History of Religions*, Leiden, 1954, pp. 102-124 (ripreso da un precedente art., in *S.M.S.R.* XVII (1941) pp. 1-18).

[136] A. Pagliaro, *Carmenta*, in *S.M.S.R.* XXI (1947-48), p. 121-122.

[137] Secondo il Pettazzoni (citiamo dall'edizione italiana, p. 12) " se Antevorta e Postvorta (v. oltre n. 148) sono la luna crescente e la luna calante, la Carmenta per eccellenza, la figura centrale del gruppo, sarà più specialmente la 'una piena. Il ciclo festivo dell'11-13-15 gennaio nella sua forma mista attuale (Carmenta-Luppiter-Carmenta) risale dunque probabilmente ad un più antico ciclo omogeneo, tutto lunare, cioè tutto dedicato alla luna (Carmenta) nelle sue tre forme diverse, corrispondenti alle sue tre fasi luminose ".

cata nella minaccia esterna, ma è quest'ultima a identificare la crisi: quella crisi che non è *nel* sistema mitico-gentilizio, bensì *è* questo stesso sistema. Perciò è il sistema-crisi che ora, per essere risolto, va spostato al " tempo delle origini ": così come, reciprocamente, il tempo delle origini *va spostato alle origini del tempo presente*. In tal senso, al contrario dei progenitori, Fabio non affronta la minaccia esterna fluidificando il tempo entro cui essa si pone, bensì " fissandolo " mediante questa: ora perciò non sarà il presente a proporre la minaccia, ma la minaccia assolutizzata, elevata a sistema " dato " da superare, a produrre questo tipo di tempo " presente " come sua controparte. L'esperimento consiste nel verificare se il presente, che non esiste prima della minaccia, possa sopravvivere a questa, risolvendola, oppure venga risolto da questa. La verifica della prima ipotesi comporterebbe il trasferimento del carattere di assolutezza dalla minaccia alla temporalità: l'assolutizzazione — cioè la perpetuata stabilizzazione — del tipo di tempo occorso per rimuovere una minaccia assoluta, garantendo la possibilità di risolvere ogni ulteriore minaccia che in quel tempo torni a presentarsi. Lo strumento che deve servire ad assolutizzare la temporalità presente " fissata " in relazione alla minaccia annibalica è, appunto, Mens. E' Mens a contribuire alla definizione di un tempo " attualizzato " più di quanto una preconcetta ideologia " attualistica " non giustifichi la fondazione di Mens. Il rapporto tra la dea e il " presente " è rilevabile anzitutto per esclusione. Mens non ha alcun rapporto col passato, giacché dal passato non viene che la *memoria* di un tempo legato a Carmenta: una dea il cui nome verrà da Plutarco interpretato in modo filologicamente scorretto quanto semanticamente appropriato, come " carens mente " [138]. Ma tale incompatibilità con Carmenta, dea dei vaticinii, esclude Mens anche dalla dimensione del futuro o, meglio, esclude il futuro dalla dimensione temporale di Mens; qualsiasi attività profetica (compresa l'attività poetica!) presupponendo, infatti, un *excessus mentis* [39]. L'originalità del tutto " ro-

[138] Ἐστερημένη νοῦ (*Quaest. rom.* 56; cfr. Rom. 21). Su ciò v. *Nomen Fabium*, cit., p. 134 ss.

[139] Cfr. Hier. *Epist.* 106, 17: *aliter... latinus sermo* ἔκστασιν *exprimere non potest nisi mentis excessum*; Rufin. *Hist.* V, 17, 1:

mana" della concezione di Mens, può essere direttamente verificata proprio attraverso la comparazione tra la funzione sostanzialmente negativa rivestita dai *uates* — i tecnici interpreti di Faunus e di Carmenta [140] — nel contesto culturale romano, e la funzione eminentemente positiva che figure corrispondenti ai *uates* assumono presso altre culture [141].

in mentis excessu, id est per amentiam prophetari; Tert. *Anim.* 45, 10: *hanc uim ecstasin dicimus, excessum sensus et amentiae instar*, etc.

[140] Ciò, a prescindere dal processo di "riabilitazione" del *uates*, iniziatosi a partire dal I sec. a. C., soprattutto per acculturazione con la Grecia, da parte dei nuovi *uates*, i *poetae* dell'ambiente augusteo (su ciò v. J. K. Newman, *The concept of Vates in Augustan Poetry*, Bruxelles, 1967). I prosatori coevi, soprattutto Livio, mantengono invece l'originaria concezione dispregiativa del *uates*. Uno dei moduli costanti della esposizione liviana, consiste infatti nella presentazione di *sacrificuli ac uates* come sovvertitori e delle *mentes* dei cittadini e delle civiche istituzioni, agenti soprattutto in occasione di crisi (cfr. IV, 30, 9: *nouos ritus sacrificandi uaticinando inferentibus in domos quibus quaestui sunt capti superstitione animi*; XXV, I, 8: *sacrificuli ac uates ceperant hominum mentes*; l'"untore" dei Bacchanalia, colui grazie al quale "huius mali tabes ex Etruria Romam ueluti contagione morbi penetrauit" (XXXIX, 9, I) è descritto come un *graecus ignobilis... sacrificulus ac uates... occultorum et nocturnorum antistes sacrorum* (XXXIX, 8, 3 ss.), etc.

[141] Si pensi, ad es., al ruolo rivestito dal poiētēs come fattore di cultura nell'ambito strutturale greco. Per la definizione, in generale, dei caratteri salienti di tale ruolo (tuttora lontano dall'esser chiarito in tutti i suoi aspetti) non può che rimandarsi ai fondamentali studi condotti da J.-P. Vernant (in specie *Mtyhe et pensée chez les Grecs*, (1965) tr. it. Torino, 1970) e da M. Detienne (soprattutto *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967). In questa sede, riteniamo opportuno soffermarci soltanto su due particolari aspetti dell'attività del poiētēs (dal momento che ci sembrano i soli in qualche modo comparabili con l'"esercizio di mens" a Roma) e cioè sul poiētēs come interprete di Mnēmosynē e come utente di Mētis. Riguardo a Mnēmosynē, occorre osservare come, anche se etimologicamente correlabile più con la latina *memoria* che con *mens*, essa risulti identificata in *Mens* almeno da una fonte, sia pure tarda e cristiana, come Arnobio (III, 37) il quale osserva: *Musas Mnaseas est auctor filias esse Telluris et Caeli; Iuouis caeteri praedicant ex Memoria uxore uel Mente* (cfr. III, 118). Tuttavia, la funzione interpretativa di Mnēmosynē, esplicata dal poiētēs, può risultare positiva nel contesto strutturale greco, dal momento che Mnēmosynē canta "tutto ciò che è stato, che è e che sarà" (cfr. *Il.* I, 70; Hes. *Theog.* 32 e 38) e che, dunque, serve a proporre il ricordo delle mitiche condizioni dell'esistenza primordiale, la nozione del loro ciclico riprodursi e, parallelamente, quella della ciclicità inerente

Tra l'altro, l'incompatibilità tra l'azione dei *uates* e quella di un Cunctator è attestata chiaramente da Livio. Nel 215 il *praetor urbanus* Marco Emilio (lo stesso che, due anni prima era stato incaricato di sostituire il Cunctator

alla stessa condizione esistenziale umana (cfr. il *kyklos geneseōs* dei "miti di memoria" platonici; v. Vernant, cit., p. 50 ss.); stimolando in qualsiasi uomo (greco!) una *anamnēsis* che lo porti a riconoscere nei detti di Mnēmosynē la fonte di un risveglio (o "non-sonno")-verità, la *alētheia* e, di conseguenza, a identificare di fatto *alētheia* in *mnēmosynē* (su ciò Detienne, cit., p. 47), ed il poiētēs in un *sophōs anēr* o *sophistēs* (cfr. Pind. *Isthm.* V, 28, etc.).

Qualcosa di simile è riscontrabile anche a Roma, se è vera la testimonianza di Servio *ad Aen.* VIII, 336, che pone i *uates* in stretta relazione con Carmenta; che, anzi, fa derivare il nome stesso della dea dai *uates* (o *carmentes*), così come quello delle sue ipostasi (Porrima e Postuerta) dal fatto che i *uates* avessero facoltà di divinare passato e avvenire (*Carmentis appellata a suis quod diuinatione fata canerēt: nam antique uates carmentes dicebantur, unde etiam librarios qui eorum dicta perscriberent, carmentarios nuncupatos. alii huius comites Porrimam et Postuertam tradunt, quia uatibus et praeterita et futura sunt nota; cfr. Nomen Fabium*, cit., p. 137). Nonostante ciò, a Roma *ueritas* non si risolve in *memoria* (come in Grecia *alētheia* in *mnēmosynē*) bensì si definisce in ragione di una operazione negatrice dell'*indigena* mondo di Faunus e di Carmenta (e dei loro interpreti, i *uates-carmentes*); operazione che presuppone la soggiacente svalutazione di una concezione ciclica (e mitica) della storia e la concomitante opzione di una linearità temporale che recupera sì *memoria*, ma non a livello dei miti di fondazione (o meglio, della funzione "fondatrice" dei miti, o *fabulae*), bensì a quello delle *res gestae*, dei *facta*; talché, in definitiva, la *ueritas* romana finisce appunto col risolversi nel *factum* (cfr. ad es. Plaut. *Pseud.* I, 3: "ita est; dicis uera; quippini?; certe; factum optime"; Ter. *Eun.* IV, 4; *Heaut.* III, 3, etc.; fonti che già il Vico assunse a base per la tesi della convertibilità *uerum-factum*: su ciò cfr. R. Mondolfo, *Il "verum-factum" prima di Vico*, Napoli, 1969, p. 16 ss.): del resto, già Ennio dubitava che l'attività del *uerare*, ossia dell'esporre la *ueritas*, sia pure in versi (ma non a caso chiamò *Annales* il suo poema!) coincidesse con quella del *uaticinari* (*Ann.* 370: *satin uates uerant aetate in agunda*). Anche Mētis è una facoltà "divinizzata" di cui, tra gli altri, il poiētēs si serve, per disporre della "versatilità tecnica" di cui è datrice; come testimonia Pindaro, laddove prega la Musa affinché conceda la sua ἀφθονία, cioè non s'ingelosisca, per la propria μῆτις (*Nem.* III, 9: τᾶς ἀφθονίαν ὄπαζε μήτιος ἀμᾶς ἄπο; cfr. *Olymp.* I, 9). Tale qualità rende Mētis comparabile con Mens, ove si consideri la dipendenza di Mens dalla dea "datrice di ogni tecnica" e da un modello comportamentistico umano, per eccellenza "sollers". Tali indizi di comparabilità possono apparir rafforzati, se ti tien conto sia del parallelo ambito religioso in cui si collocano Mētis e Mens

nell'officiare i riti prescritti dai libri Sibillini) è chiamato ad intervenire perché *sacrificuli ac uates ceperant hominum mentes*. Ed infatti il pretore disporrà che " chiunque detenesse libri di predizioni, o istruzioni di preghiere, o

(collegate a Zeus e a Iuppiter, ad Athena e a Minerva), sia della indubbia affinità linguistica inerente ai due termini. Una analisi appena più approfondita rivela, tuttavia, elementi di incompatibilità ben più rilevanti. Non ci riferiamo tanto a differenze di carattere " formale " in senso logico o cronologico: ad es. al fatto che la divinità di Metis sia risolta quasi integralmente in un contesto mitico, mentre quella di Mens si esplica senza residui in un contesto cultuale (il che comporta, tra l'altro, che il " corrispondente " greco del Cunctator sia l'eroe *polymetis* per eccellenza, Ulysses!); o che Athena presupponga Mētis, mentre Mens presuppone Minerva; od, ancora, che un interesse religioso per Mētis fosse spento ben prima che a Roma si accenda un interesse per Mens (il che, semmai, giustificherebbe il fatto che Mētis e Mens non vengano mai direttamente associate). Ci riferiamo, piuttosto, alle diverse (addirittura divergenti) destinazioni che ci sembrano attribuibili alle due dee, e cioè: 1. il carattere marcatamente " mitopoietico " di Mētis, la prima delle compagne di Zeus nella Teogonia esiodea (vv. 886-900), considerata come πρώτη γένετις anche in quella orfica (*Orph. fragm.* 169, 4; su ciò v. H. Jeanmaire, *La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus*, *Rev. Archeol.* 48, 1956, p. 39; cfr. J. P. Vernant, *mētis et les Mythes de Souveraineté*, *RHR*, CLXXX, 1971, pp. 29-76), mentre Mens, come s'è visto, appare piuttosto il prodotto di un processo di " reificazione demitizzante "; 2. la originaria (e mai più contraddetta) natura " oceanina " di Mētis (Hes. *Theog.* 358; cfr. J. P. Vernant e M. Detienne, *La Métis d'Antiloque*, in *Revue des Etudes Grecques*, LXXX, 1967, pp. 68-83), che innesta una componente di instabilità, di discontinuità, di illusorietà, nel suo potere di persuadere attraverso l'invenzione di artifizî (cfr. l'abilità di far risultare il linguaggio atto a " render credibile l'incredibile " (*Il.* XX, 248, etc.) così utile ad un poiētēs!) in contrasto con l'idea di stabilità e di continuità che, invece, contrassegna Mens; 3. la conseguente incompatibilità tra la sfera di Mētis (tecnico-" magica ") e quella di Themis (giudiziaria), in quanto espressioni della " doppia regalità " di Zeus (su ciò v. H. Jeanmaire, *Op. cit.*, p. 15 ss.), in contrasto con la piena compatibilità tra Mens e Fides, con la connessione-confusione *mens-uoluntas*, in una parola, con la " giuridicità " inerente alla dea romana, etc.: tutti elementi, insomma, che, nella misura in cui contribuiscono a ribadire la disponibilità di Mētis per una utilizzazione " poetica " in ambito greco (e quindi a meglio definire la pertinenza funzionale del poiētēs) contribuiscono altresì a demarcare l'indisponibilità di Mens per un tale uso, e quindi a giustificare la reiezione del *uates* in ambito romano.

Le ragioni di un tale rigetto possono risultare ancor meglio evidenziate, ove ci si riferisca, a fini comparativi, ad un'altra cultura, quella dei Germani, nella quale la funzione " vaticinatoria "

formule scritte per i sacrifici, dovesse portare a lui tutti quei libri e quelle scritture prima delle calende di aprile, e che nessuno compisse sacrifici in luogo pubblico secondo

assume un particolare rilievo, per essere collegata ad una delle maggiori divinità di quel complesso politeistico: Wotan. Come è noto, il termine *uates* è etimologicamente apparentato al germanico *wut* (a sua volta collegato a Wotan) e forse ne dipende anche culturalmente, attraverso la mediazione celtica, dal momento che sembra essere entrato in uso presso i Romani non prima dell'invasione gallica (cfr. F. Altheim, *La religion romaine antique*, cit., p. 90; H. Dahlmann, *Vates*, in "Philologus", 1948, p. 340 n. 1). E' altresì noto il fatto che anche gli antichi traducessero il termine *wut* (ed il corrispondente Wotan) con il latino *furor* (Adam von Bremen *schol.* IV, 26: *Wodan id est furor*; Rudolf von Fulda *gest.* 865), in tale parola riassumento le due fondamentali componenti del *wut*, quella guerriera (cfr. *furor bellicus*) e quella estatico-divinatoria (cfr. *furor poeticus*). A ciò va aggiunto come la mitologia germanica connetta a Wotan due personaggi minori, teriomorfi, i corvi Huginn e Muninn, personificanti il primo un "Gedankengott" e il secondo un "Gedachtnisgott" (cfr. R. L. M. Derolez, *Götter und Mythen der Germanen*, Zürich, 1963, p. 99 ss., etc.): il che, crediamo, conferma sia l'importanza della funzione estatico-bellica (esplicantesi nei "guerrieri di Wotan' i *Berserkir*) sia la parvificazione e la dipendenza, da quella, della funzione "intellettuale" ("pensiero" e "memoria") in ambito germanico (un ulteriore aspetto di tale degradazione è la identificazione di queste facoltà in animali anch'essi "oracolari" come i corvi). Codesta posizione appare, nella cultura romana, radicalmente ribaltata. Qui è proprio l'attività vaticinatoria a risultare dipendente dalla funzione mentale e, al tempo stesso, a costituire un aspetto *degradato* di tale funzione. Ciò può dedursi da una linea etimologico-interpretativa che, partendo da Varrone, si conserva coerente fino a Isidoro, secondo la quale: 1. lo stesso termine *uates* deriverebbe *a ui mentis* (Isid. *Etym.* VIII, 7, 3: *uates a ui mentis appellatos Varro auctor est* (cfr. VII, 12, 15; Serv. *ad Aen.* III, 443); Schol. Bern. app. II buc. IX, 34: *uates dicuntur, sicut Varro ait, a ui mentis, id est ab instinctu mentis*); 2. tale *uis* si porrebbe, tuttavia, come una *uesania mentis* (Varro l.l. V, 52, stornando notizie da una successiva trattazione sui poeti ("sed de hoc post erit usurpandum, cum de poetis dicemus"), nota: *dicti idem uaticinari, quod uesana mente faciunt*; Isid. *Etym.* VIII, 7, 3: *uates a ui mentis... quod ui quadam et quasi uesania in scribendo commouerentur*. Cfr. Dahlmann, *Vates*, cit., p. 338 ss.). Tale giudizio di valore presuppone un giudizio tecnico: la capacità di *uaticinari* dipendendo dalla possibilità di raggiungere uno *status* di estasi sotto ispirazione (in conformità al modo d'essere di Carmenta, la quale, secondo Plutarco (*Rom.* 21) deriverebbe il suo nome (*carens mente*) διὰ τὰς ἐν τοῖς ἐνθουσιασμοῖς παραφροσύνας; cfr. *Nomen Fabium*, cit., p. 134): stato che, come s'è visto, è incompatibile con l'"esercizio di mens", al punto da presupporre un *excessus mentis*, con conseguente

riti nuovi o forestieri" [142]; a quel tempo, infatti, era da poco avvenuta la dedica del tempio di Mens, e questo episodio serve, tra l'altro, a riaffermare come, da allora in avanti, solo questa divinità pubblica e ufficiale potesse legittima-

annullamento della *uoluntas* e dissociazione dalle proprie *constantia* e *firmitas* — storiche in quanto "mentali" e mentali in quanto "storiche"! — negazione dell'attività reificante, evasione dalla *ratio*, etc. Anche di ciò è consapevole Ennio, allorché (*Ann.* 380 ss.) si scaglia contro i *uates*, chiamandoli "insani" e "superstitiosi" (ove *superstitio* = ἔκστασις; cfr. Newman, *The concept of Vates...*, cit., p. 15 n. 1); e lo stesso Livio il quale, quando deve descrivere il comportamento dei partecipanti ai Baccanali, parifica i baccanti a dei *uates* in ragione della loro *mentis captatio* (XXXIX, 13, 12: *uiros, uelut mente capta, cum iactatione fanatica corporis uaticinari*). Nessuna sorpresa, quindi, suscita l'idea che l'attività poetica di Wotan venisse identificata nel *furor*, tanto più in quanto anche il secondo aspetto del *wut*, il "furor bellicus", soggiace a Roma alle regole dello *ius armorum*.

La conclusiva conferma del rifiuto del *furor* può desumersi dalla codificazione giuridica, che configura il *furiosus* come colui che "mentem non habet" (cfr. Ulp. *reg.* 20, 13, etc.), definendolo altresì *fatuus* a somiglianza di *fauni* e di *uates* (L. 2, *de postul.* III, Dig. 1; cfr. *Nomen Fabium*, cit., p. 137 ss.): ciò, per effetto di una opinione consolidata, che considerava il *furor* come "mentis ad omnia caecitas" (cfr. Cic. *Tusc.* III, 5; Lact. *De uita b.*, VII, 12, etc.).

[142] Liv. XXV, 1, 8: *Sacrificuli ac uates ceperant hominum mentes... M. Aemilio praetori urbano negotium a Senatu datum est, ut eis religionibus populum liberaret. Is et in contione Senatus consultum recitauit, et edixit ut quicumque libros uaticinios precationesue aut artem sacrificandi conscriptam haberet, eos libros omnes litterasque ad se ante kal. Apriles deferret, neu quis in publico sacroue loco nouo aut externo ritu sacrificaret.* Una analisi approfondita, mirante ad individuare eventuali costanti funzionali, dovrebbe essere operata sulla gens Aemilia, soprattutto per quanto attiene ai rapporti con Carmenta-Mens e a quelli con la gens Fabia. Il più antico membro della famiglia, L. Aemilius Mamercus, compare nel pieno del settennato consolare dei Fabii (è associato a Kaeso Fabius nel 484), combatte gli stessi nemici e, soprattutto, è avversato dalla plebe tanto quanto i Fabii (su ciò v. *Nomen Fabium*, cit., pp. 26, 75, 98); al voto del dittatore Mamercus Aemilius, nel 426, è legata, secondo i *Fasti Praenestini* (CIL I² p. 231) l'introduzione della seconda delle *feriae statiuae* dedicate a Carmenta (15 gennaio: cfr. *Nomen Fabium*, cit., p. 133, 143); oltre al suddetto *praetor urbanus*, il console di Canne, L. Aemilius Paulus, sarà l'unico a battersi, inascoltato, in nome della *ratio belli* instaurata dal Cunctator (ed, implicitamente, del culto di Mens); nel 116 a. C. un altro Emilio, M. Scaurus, restaurerà i templi di Mens e di Fides *in Capitolio* (v. nota 80); tutti questi dati, anche a prescindere dall'apparentamento tra Fabii ed Aemilii nel II sec. a. C. (su ciò cfr. Cassola, cit.,

mente orientare i giudizi (le *mentes* individuali) dei Romani.

Sembra insomma che, per la sperimentazione di Mens, il Cunctator sostituisca all'orientamento mitopoietico degli antenati un orientamento che potremmo definire " reificante " [143]. Egli eredita come " data " una divinità appartenente al *genus mythicon* e la trasforma dall'interno in una *res diuina*, in una divinità del *genus ciuile*. Una simile metamorfosi non avviene infatti per accumulazione (non si aggiun-

p. 376 ss.) ci appaiono troppo numerosi ed univoci per giustificare il loro parallelismo con il comportamento dei Fabii in termini di mera casualità.

Oltre a ciò, una simile concordanza di indizi può, forse, giustificare il formarsi del mito onomastico della gens Aemilia, riferito da Plutarco e da Festo, secondo il quale l'eponimo della famiglia, Aemilius Mamercus, sarebbe stato figlio di Pitagora (Fest. ep. p. 23; Plut. *Aem.* 2) o, secondo una variante riferita dallo stesso Plutarco (*Numa*, , 8), sarebbe stato uno dei quattro figli di Numa, ma anche in questo caso assumendo lo stesso nome di uno dei figli di Pitagora: nome attribuitogli δι' αἰμυλίαν λόγου καὶ χάριν (cfr. Fest. cit., *propter unicam humanitatem*) da lui manifestata. Senza dubbio, la funzione di un tale mito onomastico prescinde da ciò cui apparentemente si rivolge (definire le origini della gens Aemilia) e riguarda la fondazione di una nuova realtà culturale, ossia l'acculturazione nell'area romana del neo-pitagorismo, del quale lo stesso Plutarco fu uno dei massimi esponenti (non per nulla Plutarco, *Numa*, 8, aggiunge che " gli autori che riferiscono la leggenda di Aemilius Mamercus, sono gli stessi che sostengono che Pitagora fosse l'educatore di re Numa "; in tal senso, la consonanza fonetica αἰμυλία - Aemilius appare un mero pretesto, tanto più perché il mito non spiega le origini del *cognomen* Mamercus, realmente appartenuto al progenitore degli Aemilii, ma qui aggiunto solo per render credibile la vetustà del mito). Ciò non toglie, tuttavia, che per " fondare " il neo-pitagorismo in area romana ci si sia serviti proprio di *quella* gens che aveva mantenuto il culto di *mens*; quel culto che, come riferisce la testimonianza anteriore di Catone, nella mediazione ciceroniana (*Cato* 12, 40; cfr. nota 119) era " percepito " dai Romani come l'essenza della dottrina pitagorica; anzi, a credere a questo mito, la " fedeltà " a Mens della gens Aemilia nel tempo (cfr. la rinnovazione dell'*aedes* Mentis del 115 a. C.) dovette essere ancor maggiore di quella manifestata dai Fabii (nonostante il Cunctator!) dal momento che, volendolo, non sarebbe mancato il " pretesto " per sostituire Fabii ad Aemilii nel suddetto ruolo (si pensi, ad es., alle " fave " di Pitagora!).

[143] E' appena il caso di osservare come il significato che attribuiamo al termine " reificazione " prescinda del tutto dalla accezione marxiana dello stesso: in questo caso, l'intervento umano configurandosi come soggetto, non come oggetto, del processo produttivo di *res*.

ge cioè Mens ad una dea " carens mente "), bensì per sostituzione. Mens può essere sostituita a Carmenta perché, come quest'ultima, è omologabile ad uno stesso termine di raffronto: e cioè ad uno stesso carattere di *lunarità*.

Il nesso tra luna e Mens è accertabile persino meglio di quello tra luna e Carmenta. Mentre infatti per il secondo caso le fonti antiche tacciono sull'argomento, per il primo si mostrano ben consapevoli della relazione. Questa è rilevabile sia indirettamente, attraverso le connessioni Mens-Minerva e Minerva-luna [144] — tra l'altro, la *sedes mentis è in capite*, come quella di Minerva è *in summo aetheris cacumine*! [145] — sia direttamente. In proposito, gli antichi etimologisti facevano derivare sia *mens*, sia *mensis* dallo stesso termine greco μήνη, cioè luna. Cassiodoro (*Anim.* I, p. 1282 b) afferma infatti: " mens ...dicitur ἀπὸ τῆς μήνης, id est a luna ", così come, prima di lui, Varrone (l.l. VI, 10): " mensis a lunae motu dictus... luna quod grece olim dicta μήνη, unde illorum μήνης, ab eo nostri (sc. menses) ". Varie iscrizioni ci attestano inoltre come in epoca tardo-romana il culto di Mens fosse non di rado associato (e confuso) con quello del dio-luna Men (o di altre consimili divinità). E' il caso della iscrizione gallica (CIL XII, 1277) il cui dedicatario, Belus, compare sia come *Menis*, sia come *Mentis magister* [146]; o di quella (CIL VI, 499) in cui ci si rivolge alla

[144] Per le connessioni Minerva-Mens, si rimanda alle nn. 94-95; per quelle tra Minerva e luna, cfr. Aug. *civ. dei* VII, 16: *similiter... et Minerua itidem luna, quam esse in aetheris infimo limite existimant*; Serv. *ad Georg.* I, 277, etc.

[145] Cfr. Macrob., *Comm.* I, 14, 10: *soli ergo homini rationem, id est uim mentis, infudit cui sedes in capite est*; *Sat.* I, 19, 14: *...sed in sola mente consistere, cuius sedes in capite est*; cfr. Apul. *Plat.* I, 13; Lact. *Opif.* VIII, 3. Per la *sedes Mineruae* cfr. Serv. *ad Aen.* II, 296: *eos autem* (sc. *aiunt*) *esse Iovem, aetherem medium; Iunonem, imum aëra cum terra; summum aetheris cacumen, Mineruam...*; Macrob. *Sat.* III, 4, 8 (da Varrone): *...Mineruam, summum aetheris cacumen*; Aug. *civ. dei.* VII, 16: *Mineruam etiam, quia eam humanis artibus praeposuerunt nec inuenerunt uel stellam, ubi eam ponerent, eandem uel summum aethera uel etiam lunam esse dixerunt.*

[146] Tale l'emendamento proposto dallo Hirschfeld al testo di una iscrizione bilingue, greco-latina, incisa su un altare rinvenuto a Vaison (Vasio Vocontiorum), testo che, nella versione del Kaibel, *Epigr. Gr.* 836 suona: *Belus fortunae rector Menisque magister / ara gaudebit, quam dedit et uoluit.*

luna e ad Attis come a *diis animae suae mentisque custodibus*, etc.

Se, tuttavia, sia Carmenta sia Mens sono riferibili alla "luna", di questa esprimono due differenti valenze in ordine alla concezione del tempo. Carmenta richiama infatti la "curvatura" lunare: sia nell'etimologia, se è vera l'interpretazione del Pagliaro che fa derivare questo nome dalla radice *ker-* "curvare", talché Carmenta significherebbe, appunto, "la ricurva" [147]; sia nel culto, che a Carmenta accostava due *Carmentes* accessorie, le "mezzelune" Anteuorta e Postuorta, legate alla nascita (cioè ai primordi dell'esistenza individuale, come Carmenta è legata ai primordi di quella collettiva) ed alla divinazione del *passato* e dell'*avvenire* del neo-nato [148] (come Carmenta è legata alla ciclica divinazione del passato e dell'avvenire della collettività).

Mens, invece, si richiama alla luna in quanto mezzo di misurazione del tempo lineare (*mens-mensura*) e in quanto strumento per scandire il tempo in parti eguali (*mens-mensis*). Se, dunque, la lunarità riflettentesi in Carmenta è "pre-giovia", quella che si esprime in Mens è fissata al "giovio" [149] ed è, al tempo stesso, espressione della sua fissità nella dimensione temporale, così come il dio Terminus

[147] Tale valore semantico non risulta modificato neppure nella seconda possibile radice etimologica di Carmenta, peraltro ritenuta dal Pagliaro meno probabile, e cioè *kam-* "piegare" (cfr. *camurus* "ricurvo", gall. *cambitā* "cerchio della ruota").

[148] Cfr. Ovid. *Fasti* I, 635-6: *altera* (sc. *Porrima*) *quod porro fuerat, cecinisse putatur, / altera* (sc. *Postverta*) *uersurum postmodo quidquid erat*; cfr. Macrob. *Sat.* I, 70, 20. Riteniamo di non condividere l'opinione del Pettazzoni (*Carmenta*, cit., p. 6 dell'ed. italiana), il quale rifiutava l'interpretazione ovidiana con l'argomento che "il neo-nato ha soltanto un futuro, non un passato". Anche senza voler giustificare questo passaggio dei *Fasti* con l'idea che la *Carmenta Porrima* (o *Anteuorta*) fosse chiamata a divinare anteriori incarnazioni del neo-nato, va considerato come tale divinazione potesse, almeno, riguardare le circostanze della sua nascita e l'identità dei genitori, ove risultassero sconosciuti. Una simile idea non dovrebbe apparire inverosimile, soprattutto se si considera che il "riconoscimento" (*anagnōrisis*) di trovatelli costituiva la situazione più tipica delle commedie greco-romane. Del resto, tale ipotesi non contrasta ma, semmai, integra l'ipotesi "lunare" sostenuta dal Pettazzoni.

[149] Una possibile conferma della congiunzione di Mens con Iuppiter (e con Fides) e della sua opposizione con Carmenta, potrebbe desumersi dalla collocazione calendariale della dea, sistemata l'8 giugno, immediatamente *dopo* la ricorrenza legata a Dius Fidius ed

lo è di quella spaziale [150]. Ma tale trasformazione, ripetiamo, non può prescindere dall'intervento operativo di una *uoluntas* umana: è attraverso questo scarto differenziale che si attua la sintesi del passaggio dal *genus mythicon* al *genus ciuile* e della subordinazione del "giovio" allo "statuale". La *constantia*, la *grauitas*, la *ratio* [151] usate dal Cunctator verificano *nel presente* la validità di Mens, la quale, a sua volta, verifica la validità del presente in cui è stata sperimentata, proprio in quanto costituisce la personificazione astrattizzata (non già l'astrazione personificata!) di qualità umane. Sono appunto la *constantia*, la *grauitas*, la *ratio* a conferire corporeità, concretezza di *res* a Mens, la quale, assieme ad altre personificazioni assolutizzate (Fides, Pietas, Concordia, etc.) concorre a conferire un valore assoluto alla suprema res, la *res publica*, che tutte le comprende e trascende, adeguando in tal modo un proprio siste-

a poco meno di sei mesi di distanza dal ciclo dei *Carmentalia* (poco prima dell'inizio del solstizio estivo Mens, poco dopo l'inizio di quello invernale Carmenta).

[150] Fra i tratti che accomunano Terminus a Mens, sono, appunto: 1. la sua inamovibilità (cfr. il passo del "frammento di Vegoia" in *Grom. Vet.* p. 350 ss. L., nel quale si fa cenno alle sanzioni comminate da Iuppiter nei confronti di coloro che scientemente rimuovessero i *termini*, ossia i segni di demarcazione della loro proprietà); 2. la sua *grauitas* (cfr. il passo ovidiano, *Fasti* II, 673 ss.: "Termine, post illud *leuitas* tibi libera non est: / qua positus fueris in statione, mane"; su ciò v. Dumézil, *Maiestas et grauitas*, cit., p. 149 ss.); 3. la sua stretta connessione con Iuppiter, etc.

[151] Riguardo, in particolare, alla *ratio*, che, come s'è visto (cfr. n. 145) Macrobio definisce "uis mentis", è da notare che, sebbene appaia assai di frequente associata, a volte addirittura confusa con Mens (cfr. ad es. Donat. *ad Ter. Andr.* 164: "*animus*" *uoluntas est, mens etiam ratio*), non abbia subito, come Mens, un processo di divinizzazione. Di ciò si meravigliava Frontone, laddove (*ad M. Coes.* I, 2) osservava: *Quis ignorat, rationem humani consilii uocabulum esse; fortunam deam dearumque praecipuam? templa, fana, delubra passim fortunae dicata; rationi nec simulacrum nec aram usquam consecratam?* Una simile meraviglia può forse accostarsi a quella di Agostino che, paragonando (e non a caso!) Minerva a Mens, osserva (*civ. dei* VII, 3): *Quis enim dubitet multo esse melius habere* bonam mentem *quam* memoriam *quantumlibet ingentem?... Et tamen Minerua est inter selectos deos; Mentem autem deam turba uilis operuit.* In tal senso, cfr. anche Iuv. X, 365-6: *Nullum numen habes, si sit prudentia; nos te/nos facimus, Fortuna, deam caeloque locamus.*

ma al sistema di Iuppiter [152]. Non a caso, in tal senso, Cicerone parlerà di Mens, ma anche di Fides, Pietas, Concordia, Honor e Virtus, da lui regolarmente incluse in una stessa sequenza [153], come di " olla, propter quae datur homini ascensus in caelum " (*de leg.* II, 19) [154]; e ribadirà sia il loro carattere di concretezza, con l'affermare ch'esse hanno " *rerum* uim... non deorum " [155], sia il loro carattere di astrazione (non dal concreto, ma dall'individuale!), con l'adottare la concordanza non al femminile, bensì al neutro plurale [156].

Entro un simile contesto, andrà sempre meglio definendosi la competenza settoriale riferita a Mens, le cui componenti genetiche, in progresso di tempo, saranno giustificate da e, insieme, convalideranno ulteriormente i presupposti della sua formazione-sperimentazione. Sarà Mens, infatti, ad esser chiamata a intervenire nelle fasi " critiche " ineren-

[152] L'estrema sinteticità di questa nostra interpretazione non potrebbe liberarsi dal rischio di una illecita riduttività dell'assai articolato complesso delle c.d. " astrazioni personificate ", se non per il fatto di porsi come mera ipotesi di lavoro (ma, almeno, giustificata dalla analisi di una tra tali componenti), la cui verifica non ci sembra possa prescindere dalla analisi di tutte le altre componenti, assunte paradigmaticamente (ossia una ad una) ed, insieme, sintagmaticamente (ossia nei rispettivi intrecci relazionali).

[153] Cfr. Cic. *nat. deor.* II, 23, 11; 31, 79; III, 18; 24; 36; *de leg.* II, 19; 28.

[154] Per contro, può compararsi alla suddetta sequenza quella relativa alle personificazioni divinizzate legate a Fortuna in *nat. deor.* III, 36: ivi, dopo aver distinto i due atteggiamenti che presiedono alla assunzione di *fortuna* (evasionistico: " fortunam a deo petendam ") e di *sapientia* (presenzialistico: " a se ipso sumendam esse sapientiam "), Cicerone aggiunge che " quamuis licet Menti delubra ac Virtuti et Fidei consecremus, tamen *haec in nobis ipsis sita* uidemus ", mentre invece " spei saluti opis uictoriae " (le componenti della serie dipendente da Fortuna) " facultas *a dis* expetenda est ".

[155] *Nat. deor.* III, 24, 61. Cfr. II, 23, 61: *Tum autem* res ipsa, *in qua* uis *inest* maior aliqua, *sic appellatur ut ea ipsa* uis nominetur deus, *ut Fides, ut Mens, quas in Capitolio dedicatas uidemus proxume a M. Aemilio Scauro.*

[156] Cfr. *de leg.* II, 8, 19: " olla, propter *quae* datur ascensus in caelum, Mentem, Virtutem ", etc.; *nat. deor.* III, 36 88: " quamuis licet Menti delubra et Virtuti... consecremus, tamen haec in nobis ipsis *sita* uidemus ". Su ciò v. Mello, *Mens Bona*, cit., p. 109 n. 59.

ti alla vita di un Romano, sia nel campo pubblico [157] come in quello privato, saldandone i frammenti esistenziali e risolvendoli tutti nella linearità del tempo " attualizzato ": dall'infanzia, allorché, essendo compresa tra le divinità indigitamentarie [158], contribuisce a dar forma alla *persona* del *ciuis*; al matrimonio, ove, in quanto *mens coeuntium*, è vista condizionare il mantenimento del rapporto nuziale " etiam si tabulae signatae non fuerint " [159]; ai rapporti negoziali, nei quali la validità di qualsiasi atto giuridico vien fatta dipendere più dalla *mens* degli stipulanti che dai *uerba* della stipulazione [160]; fino alla morte, oltre la quale solo la *mens testatoris* è assunta ad arbitra per la validità dei modi del passaggio di titolarità patrimoniale e, insieme, consente il recupero del morto alla comunità (ed alla cultura) cui apparteneva, conservandogli la qualifica giuridica di *testator*, ben più rappresentativa, nel contesto culturale

[157] Già Cicerone, in vari passi, identificava nella curia senatoriale la sede della *Mens publica*: cfr. *Mil.* 90: *Curiam templum sanctitatis, amplitudinis, mentis, consilii publici*; *har. resp.* 58: *Senatum... principem salutis mentisque publicae*. Di una venerazione di *Mens publica* in età imperiale ci fornisce testimonianza, tra l'altro, una moneta dell'imperatore Pertinax, succeduto a Commodus nel 193 d. C., recante una immagine della dea e la scritta MENTI LAUDANDAE (Eckhel, *Doct. num. vet.* 7, p. 142; Cohen, *Méd. imp.* III, p. 201 n. 12), con le quali, a parere dello Eckhel, Pertinax volle appunto dimostrare il " diversum se a Commodo sentire, cuius omnis vita perpetuum fuit *amentiae* argumentum ". Non mancano, peraltro, testimonianze di un culto ufficiale di Mens, officiato da *Magistri Mentis Bonae* (ed anche *Mentis Augustae*). Su ciò, v. un accurato esame delle testimonianze epigrafiche in Mello, cit., p. 97 ss.

[158] Aug. VII, 3: *Ibi posuerunt et Mentem deam, quam faciat pueris bonam mentem*; cfr. IV, 21.

[159] Cfr. Quint. *Inst. Or.* V, 11, 32: *Nihil obstat, quo minus iustum matrimonium sit mente coeuntium, etiam si tabulae signatae non fuerint; nihil enim proderit signasse tabulas, si mentem matrimonii non fuisse constabit*. Sulla negazione della necessità di un documento, o di uno scritto qualsiasi, per la validità del matrimonio, cfr. L. 11 pr. C. *de rep.* 5, 17; L. 31 pr. D. *de don.* 39, 5; L. 9; L. 13; L. 66 pr. C. *de don.* 24, 1; etc.

[160] Sulla *mens* nella *traditio* cfr. Dig. 41, 9, 1, 2 (Ulp. 31 *ad Sab.*); nella *derelictio*, D. 14, 2, 8 (Iul. 2 *ex Minic.*); nella *stipulatio* e nella *promissio*, D. 45, 1, 110, 1 (Pomp. 4 *ad Quint. Muc.*); nella *legatio*, D. 34, 2, 33 (Pomp. 4 *ad Quint. Muc.*); *mens dicentis*, D. 33, 10, 7, 2 (Cels. 19 *dig.*) *mens patris familiae*, D. 40, 4, 44 (Mod. 10 *resp.*), etc.

romano, di quella di "antenato" [161]. L'esercizio di *mens*, che tenderà sempre più ad identificarsi con quello della *uoluntas* ed a contrapporsi a quello dei *uerba* [162], non si limiterà dunque a sottolineare i tempi "critici" della esistenza romana, ma contribuirà a qualificare come romani quel tempo e quel tipo di esistenza, differenziando in tal modo il tempo ed il vivere romani da quello di qualsiasi altra cultura "tradizionale", legata alla utilizzazione di "riti di passaggio" per la definizione dei livelli (e dei dislivelli) relazionali.

Conclusioni

La nuova "lettura" del messaggio liviano, che ci eravamo proposti di effettuare per superare le invalicabili difficoltà emerse, in sede ermeneutica, con l'uso di una metodologia puramente filologico-cronologica (cfr. p. 177 ss.) nonché la successiva comparazione tra i due modelli comportamentistici "fabiani" hanno dato, crediamo, risposta ad alcuni tra i problemi posti dall'analisi dei dati in esame.

E' stata, anzitutto, verificata una intima connessione tra i modelli suddetti e le divinità ad essi collegate (per il Cunctator, con Mens): è stata, inoltre, constatata una relazione funzionale tra i due gruppi di modelli-divinità che giustifica, oltre intendimenti puramente encomiastici, il costante accostamento tra Fabii del Cremera e Cunctator proposto dalla tradizione antiquaria romana [163]. Inoltre, al di là delle verifiche legate alle ipotesi di partenza, è

[161] *Mens testatoris*: D. 33, 1, 21, 1 (Scaev. 22 *dig.*); D. 35, 2, 25, 1 (Scaev. 4 *resp.*); D. 40, 5, 24, 8 (Ulp. 5 *fideic.*); in Chod. Iust. VI, 23, 24 (a. 528) si ribadisce la validità di un testamento, contro le eventuali "ambiguitates" derivanti non "ex mente testatoris" bensì "imperitia conscribentium" ovvero "uitio tabellionis".

[162] Anche sotto questo aspetto, Mens può considerarsi "fondata" dal comportamento del Cunctator il quale, come si ricorderà, chiamato a discolparsi dalle accuse rivoltegli da Minucius "contionibus se abstinuit, in actione minime popularis" (Liv. XXII, 25, 12).

[163] Si consideri, come caso limite, la testimonianza di Servio *ad Aen.* VI, 845, il quale identifica proprio nel Cunctator il superstite della strage del Cremera: *unus tantum superfuit, Fabius Maximus, qui propter teneram adhuc pueritiam in ciuitate remanserat... ille est, de quo ait Ennius unus qui nobis cunctando restituit rem.* Ma cfr. anche Ovid. *Fasti* II, 240-242; Sil. It. *Pun.* VI, 637-640: su ciò v. *Nomen Fabium*, cit., p. 31 ss.

stato conseguito, nel corso dell'analisi, un terzo risultato. Facendo uso di un metodo sperimentale (basato su tentativi di verifica di ipotesi fondate sulla osservazione diretta dei dati rilevati dalle fonti), si è giunti ad individuare, nella organizzazione dei dati stessi, una immagine per così dire " speculare " del nostro modo di procedere, e cioè *il primo prodursi di quell'orientamento del quale noi stessi facevamo uso per rilevarlo* [164]. Si è registrata, insomma, una interazione tra metodo sperimentale individuante e individuazione dello sperimentalismo come valore culturale che, se non ci ha recuperato appieno il senso di altri valori tipici, come *ratio* e *uoluntas*, ci ha, almeno in parte, consentito di descriverne le modalità di espressione.

Altri problemi di partenza non hanno, invece, trovato compiuta soluzione. Non è stato possibile, ad esempio, dare un senso compiuto alla relazione di reciprocità Otacilio / Venus Erycina e Fabio / Mens, soprattutto a causa del silenzio delle fonti, riguardo a rapporti tra Otacilio e Venus che andassero al di là della costante destinazione di questo personaggio in difesa della Sicilia (quindi *anche* del santuario di Erice). Di conseguenza, non si è potuto spiegare neppure il motivo della assegnazione a Otacilio del compito di votare e di dedicare il tempio di quella Mens che si è rivelata costantemente correlabile al solo Cunctator. Forse, proprio il metodo desunto dal comportamento di Fabio, il suo sperimentalismo, potrebbe spiegare la suddetta relazione incrociata: se a Fabio interessava introdurre, più che una nuova divinità, *un nuovo atteggiamento nei confronti del divino*, cioè appunto la sua *ratio* sperimentale (e sperimentante) quest'ultima avrebbe dovuto essere preservata dal rischio di non sopravvivere all'oggetto sperimentato, cioè a Mens. Ove Fabio fosse stato il votante dell'*aedes Mentis*, sarebbe stato automaticamente investito della responsabilità legata al suo atto; sarebbe stato, cioè, *uoti reus* [165] riguardo a Mens della quale, in realtà, aveva la

[164] Per analoghe rivelazioni riguardo ai Fabii delle origini cfr. *Nomen Fabium*, cit., p. 71 ss.; sul problema dello " sperimentalismo " come fattore strutturante l'idea di *res publica*, cfr. la *prefazione* di D. Sabbatucci a *Nomen Fabium*, cit., pp. 9-14.

[165] Osserva Servio, *ad Aen.* IV, 699: *ideo et cum uota suscipimus, rei uoti dicimur, donec consequamur beneficium.* Cfr. Macrob. *Sat.* III, 2, 6: *" Constituam ante aras uoti reus ". Haec uox propria*

competenza: incrociando invece responsabilità e competenze con Otacilio (competente di Venus ma *ufficialmente* responsabile di Mens) poteva affrontare il rischio del fallimento delle *artes* da lui opposte ad Annibale, senza pregiudicare ulteriori tentativi. Questa ipotesi interpretativa ha comunque il torto di giustificarsi mediante un'altra ipotesi non verificata (quella della "competenza" di Otacilio riguardo a Venus Erycina) e dunque è inficiata da una irrisolta *petitio principii*.

Ciò che, invece, ci sembra dimostrato, è il recupero alla storia, anzi alla romana *historia rerum gestarum* di quella *res diuina* che è Mens e, attraverso Mens, di alcuni tra i caratteri tipici della concezione romana del tempo (quindi della stessa *historia rerum gestarum*). Se la nostra analisi è esatta, questo insieme di risultanze potrebbe comportare, sul piano metodologico, varie conseguemze, tra loro concomitanti.

Anzitutto, esso contribuirebbe ad invertire una tendenza interpretativa (cfr. Kerényi, Bayet) mirante a recuperare alla psicologia fatti rivelatisi come storici (o a sottrarre alla storia elementi già considerati di dominio psicologico): si pensi, oltre al resto, al carattere *storico* e *convenzionale* degli elementi fatti confluire sia nella concezione romana di "salute mentale" [166] sia nella categoria della *amentia*

sacrorum est, ut reus uocetur qui suscepto uoto se numinibus obligat, damnatus autem qui promissa uota iam soluit.

[166] Anche in questo caso, può valere un riferimento al Cunctator, il quale istituzionalizza il culto di Mens (oltre a rendere stabilmente romano quello di Venus Erycina) nell'ambito di un quadro operativo mirante alla "salvezza" della *res publica* (si ricordino il verso enniano: "noenum rumores ponebat ante *salutem*", e l'espressione catoniana che gli attribuiva l'uso di "*... optimis auspiciis ea geri quae pro rei publicae salute gererentur*". In tal senso, Mens è vista procurare una "salus", ossia una *salvezza* da uno straordinario pericolo esterno (Annibale) tale da potersi trasformare in una stabile, ordinaria *salute* dello stato, grazie alla fissione procurata dal Cunctator. A conferma di ciò, può prodursi come prova la più antica iscrizione pervenutaci, in cui appaiano accomunate Mens e Salus (CIL XIV 3564, da Tibur: *Menti Bonae Saluti /Q. Caecilius Q.l. Philadelphus /P. Aquilius Dacus / mag. quinq. ex pec. conl. f.c. / idemque signum dedicarunt*) rinvenuta su una tabella marmorea ed incisa sotto una scultura rappresentante littori con fasci; collegata, quindi, alla preservazione dell'*imperium* esercitato da magistrati e sacerdoti *pubblici*. Il fatto che posteriori iscrizioni associno Salus

o *dementia* [167]. Ciò potrebbe aprire la via a rilevazioni concernenti l'attestarsi, nella cultura occidentale, di una costante tendenziale ordinata alla conservazione del "mentale" [168] ed alla preservazione degli elementi aggregati nel suo insieme dalle minacce di orientamenti "psichici" propri di altre culture. Un ulteriore livello di indagine potrebbe, infine, proporsi una definizione dei meccanismi di trasformazione del "voluto" storico (l'*invenzione* di Mens) in "dato" biologico (o presunto come biologico: la "mentalità" occidentale). A tal fine, la nostra analisi potrebbe valere come primo atto, ossia come presa di coscienza dell'originario carattere elettivo di alcuni tra gli attuali connotati dell'uomo occidentale.

(e Valetudo) a Mens soprattutto a fini terapeutici (ad es. le iscrizioni aquileiesi rinvenute nelle vicinanze del tempio del celtico dio-guariore Belenus, nelle quali Mens e Valetudo appaiono collegati alla efficacia delle "fonti di Belenus": cfr. "Archeografo Triestino" XXI (1896-7) p. 347 n. 74 e p. 348 n. 75; ma v. anche testimonianze letterarie, quali Seneca *ep.* I, 10, 4: "...roga bonam mentem, bonam ualitudinem animi, deinde tunc corporis"; cfr. Petron. 88) non inficia l'originaria destinazione pubblica del binomio Mens-Salus destinato, poi, a riflettersi *anche* sulla sfera privata ed individuale: non a caso Livio (cfr. l'affare dei Baccanali) e Cicerone (ad es. *Catil.* III, 14), definiscono sovente *dementes* i membri di una *coniuratio* contro lo stato! In ogni caso, ci sembra si debba partire da quel "voluto" (l'associazione Mens-Salus in senso pubblico) per arrivare a questo "dato" (la "salute mentale") tuttora connaturato all'uomo occidentale.

[167] Sulla *dementia* in relazione alle mitiche origini del "fanatismo" a Roma, cfr. *Nomen Fabium*, cit., p. 128 ss. (cfr. *Roma: momenti...*, cit., p. 177 ss.); sulla *dementia* di *uates* e *furiosi*, cfr. oltre al suddetto riferimento, le osservazioni riunite alla n. 141 della presente ricerca.

[168] Si pensi, sul piano linguistico, alla formazione dell'avverbio nelle lingue romanze, avvenuta per sostituzione del suffisso formato dall'ablativo di *modus* con quello formato dall'ablativo di *mens*; e ciò, non solo per motivi tecnico-formali (come la carenza ritmica del suffisso avverbiale *-modo*, per cui, a causa della quantità breve della *o* radicale, l'accento sarebbe caduto sul prefisso aggettivale: pericolo inesistente, invece, nella forma tonica *-mente*); ma anche, e soprattutto, per motivi storico-strutturali, perché, come rileva il Lausberg, *Romanische Sprachwissenschaft. III Formenlehre*, 1969, tr. it. Milano 1971, p. 94, "nella pratica giudiziaria l'attuazione concreta di un atto veniva posta in collegamento causale con lo stato d'animo dell'autore" (Quint. *Inst. Or.* V, 10, 52: *bona mente factum, ideo palam; mala ideo ex insidiis, nocte, in solitudine*, etc.; cfr. H. Lausberg, *Handbuch der lit. Rhetorik*, 1960, par. 390).

Iniziazioni tribali

Adulti si diventa in via naturale: ma è cura delle società c.d. 'primitive' non ammettere questo fatto. Chi non subisce il previsto trattamento iniziatico — impartito dalla società o dai suoi rappresentanti — resta 'bambino' a tutti gli effetti. Finzione gratuita? Nient'affatto: solo che quel che si raggiunge in via naturale, non ha valore umano (culturale, sociale). L'età adulta puramente fisiologica non serve a nulla, perciò non esiste: si è adulti, quando la comunità ci ha messi in grado — con il procedimento che ritiene adatto (e che chiamiamo 'iniziazione') — di vivere secondo i suoi valori. Sia il modo di trasmetterli, sia i valori stessi di ogni società sono, più o meno, differenti, secondo la storia lungo la quale si sono costituiti: donde le differenze tra le pratiche iniziatiche.

Come per ogni argomento di storia delle religioni, anche per lo studio delle iniziazioni si può scegliere la distanza da cui porglisi di fronte. Da una cima si vede un ampio orizzonte, si colgono i caratteri dominanti del paesaggio, senza distinguere i dettagli; dal fondo valle non si vede lontano, ma quel che si vede rivela innumerevoli particolarità significative; e ci sono anche, e varie, le medie distanze. Una delle bravure richieste allo storico delle re-

ligioni consiste nel sapere spostare il punto d'osservazione, passando dalle grandi prospettive alla minuta analisi, e viceversa; tutti i punti d'osservazione sono utili. Conoscere in grandi linee tutte le iniziazioni del mondo, non ci permette di esaurire i significati di un singolo rito; conoscere un singolo rito iniziatico non ci permette di afferrare la ragion d'essere delle iniziazioni come tali. Ma, di solito, lo studioso del caso singolo porta con sé una visione generale e chi offre quadri sintetici, li fonda su molti studi particolari.

Nei due contributi al problema delle iniziazioni, abbiamo qui l'esempio della scelta di opposti punti d'osservazione. Danila Visca affronta le iniziazioni femminili su scala ecumenica, cercandone una ultima comune funzione. D. Volpini analizza le iniziazioni (maschili) di una delle nove tribù dei Meru del Kenya: qui, i minuti dettagli ottenuti in una prolungata osservazione diretta, lì, le grandi linee ricavate da ampie letture.

Ciò che accomuna i due stuudi così differenti, è un interesse ancorato nel presente: *nel presente (della civiltlà occidentale) in cui — si noti — il fenomeno dell'iniziazione non figura. Come potrebbe essere diversamente? Abbiamo forse — nella realtà, non a parole — valori (norme di comportamento, doveri, funzioni) da imporre ugualmente al bracciante e al latifondista, all'operaio e all'industriale, al prete, allo scienziato, all'impiegato e al militare? Ma l'istituzione iniziatica imbocca il viale del tramonto sin dalle prime differenziazioni all'interno della società, che vadano oltre a quelle dei sessi e delle età. Ecco, però, che le differenze tra i 'valori' dei maschi e quelli delle femmine si osservano anche nelle società tecnologicamente più rudimentali: anzi, se mai, proprio oggi, nella nostra società, quelle differenze tendono ad offuscarsi. Lo studio di Danila Visca trae stimolo, con ogni evidenza, dall'attualità odierna del problema femminile. Consapevole di questo problema, l'autrice lo pone, implicitamente, nei quadri storici adeguati (a differenza della corrente pubblicistica d'ispirazione femminista che, qualora cerchi le ragioni storiche dell'oppressione della donna, arriva al secolo scorso o, tutt'al più, al medioevo). Danila Visca, sostenendo che le iniziazioni femminili — anziché essere copie di quelle*

maschili — rispondono a positive e specifiche funzioni femminili, diverse, ma non inferiori a quelle dei maschi (che talvolta, anzi, le invidiano), crede di individuare, in base alla pur varia morfologia delle iniziazioni femminili, lo specifico valore verso cui la donna delle civiltà ' primitive ' (o ' tradizionali ', secondo la terminologia dell'autrice) si orienta, nella maternità, cioè nella perpetuazione della comunità. E' in questa prospettiva che risalta il carattere tutto particolare della civiltà occidentale contemporanea e del suo problema femminile.

Nel puntuale e asciutto studio di D. Volpini, l'argomento è, apparentemente, più circoscritto. Il sistema iniziatico dei Tharaka sta subendo — lungo il processo di formazione della moderna repubblica del Kenya, preceduto dalla violenza culturale del colonialismo — una rapida trasformazione (prima di scomparire del tutto, com'è prevedibile). E' un fatto scontato che nemmeno sembra più porre un problema. Ma ecco che il problema rinasce, fresco, fecondo, ricco di implicazioni, non appena lo si guardi da vicino. *E' banale, quanto inutile, constatare che le istituzioni delle società ex-' primitive ' si stanno disintegrando in seguito all' ' incontro-scontro ' con la civiltà occidentale. D. Volpini cerca di capire e di farci capire, in concreto, perché — presso quella particolare comunità —* certi *elementi dell'antica istituzione iniziatica siano già scomparsi e perché, invece,* certi altri *resistano ancora e precisamente o nella loro forma tradizionale o in una forma adattata (e adattata proprio in quel modo) alle nuove circostanze. Per capire questo, bisogna intendere la funzione che ogni singolo elemento dell'istituzione aveva nelle condizioni precoloniali e accertare perché nelle nuove condizioni quella funzione si sia resa inutile o sia stata ostacolata o perché, invece, abbia conservato una certa vitalità. E' questo che Volpini indaga, sulla base di una scrupolosa ricostruzione delle forme tradizionali delle iniziazioni Tharaka, del loro impoverimento attuale, della situazione politica e culturale del paese. Si tratta di problemi riguardanti una piccola tribù africana? Il lettore che, se non con il gusto del concreto, almeno con paziente attenzione si lascia guidare dalle dettagliate informazioni e analisi, finisce per scoprire da sé che lo studio rigorosamente circoscritto a fatti limita-*

tamente locali, coinvolge il processo storico forse più grosso dei tempi che viviamo: il — non importa se deplorato o auspicato, perché inarrestabile — processo di occidentalizzazione del mondo. Un processo di cui si parla tanto su un piano generico e astratto, ma che per essere realmente compreso, richiede proprio le minute analisi di situazioni locali.

DANILA VISCA

Le iniziazioni femminili: un problema da riconsiderare

I.

Le iniziazioni maschili possono vantare una copiosa letteratura. Non altrettanto può dirsi di quelle femminili [1] e le ragioni di ciò sono note. Basterà qui ricordare che per lungo tempo di esse si è saputo ben poco; i primi etnografi ci han lasciato una scarsissima messe di notizie sui rituali iniziatici in generale e spesso solo silenzio su quelli femminili in particolare. Né in tempi più recenti si sono avuti apporti considerevoli da parte di osservatori più qualificati dei primi sprovveduti missionari ed esploratori.

Ma il silenzio — o i pochi timidi accenni — sono comprensibili: molti fattori, quando si tratta di riti femminili, giocano a favore di ciò. La segretezza, l'esclusione del sesso opposto, se sono caratteristiche delle iniziazioni maschili lo sono anche di quelle femminili, e in più a queste si aggiunga una minore spettacolarità nel cerimoniale e nei rituali, un carattere — per così dire — meno drammatico, riservato, e da ciò la possibilità di passare più facilmente

[1] Va precisato subito, anche se ritorneremo più diffusamente sull'argomento, che per iniziazione maschile o femminile intendiamo quella cosiddetta tribale.

inosservate. Inoltre esploratori, etnografi, missionari — sempre, fino a poco tempo fa, di sesso maschile e pertanto già di per sé portati ad interessarsi, nel migliore dei casi, solo di fatti e costumi relativi ai maschi — erano automaticamente esclusi dall'assistere ai rituali femminili.

E' sulla scia di questa scarsa documentazione che gli studiosi sono andati elaborando le loro teorie sulle iniziazioni femminili. Così Webster ammette l'esistenza di riti di pubertà femminili anche molto elaborati nelle loro forme, ma " di regola — dice — non c'è cenno alcuno ad un'iniziazione vera e propria a base di elementi tribali e riti segreti " [2]. Altrove ripete lo stesso concetto affermando che i riti di pubertà femminili non sono mai socializzati come quelli dei maschi, e che in genere non c'è alcuna iniziazione formale con cerimonie segrete cui partecipino tutte e solamente le donne sposate [3]. E ancor prima di lui Schurtz affermava essere " la cerimonia femminile sempre e soltanto una debole imitazione (*schwächere Nachahmung*) di quella maschile [4]. Neppure gli autori più recenti han saputo del tutto scostarsi da questa impropria interpretazione che pesa ancora, purtroppo, sui rituali iniziatici femminili.

A. Van Gennep nel suo volume *Les Rites de Passage* si è limitato a porre le iniziazioni femminili — come quelle maschili — sullo stesso piano di tutti gli altri aspetti del ciclo della vita umana [5]. Frazer in una parte della sua vastissima opera si è interessato anche di iniziazioni femminili, ma nonostante la massiccia documentazione comparativa di cui ha fatto uso, il suo interesse rimase limitato e altrettanto limitate sono le sue conclusioni [6]. Anche Mircea Eliade in *Birth and Rebirth* [7] ha accennato alle iniziazioni femminili, ma non ha approfondito nessuno degli elementi che enuncia: essi andavano oltre il suo personale interesse.

Relativamente alle iniziazioni che prevedono operazioni

[2] H. Webster, *Primitive Secret Societies*, New York 1908, p. 45.

[3] H. Webster, *Taboo*, London 1942, p. 95.

[4] H. Schurtz, *Alterklassen und Männerbünde*, Berlin 1902, p. 109.

[5] A. Van Gennep, *Les Rites de Passage*, Paris 1909, pp. 93 sgg.

[6] J. G. Frazer, *Balder the Beautiful*, v. I (*The Golden Bough*, v. VII) London 1913, pp. 22-100.

[7] M. Eliade, *Birth and Rebirth*, New York 1958, pp. 41-47.

sui genitali, L. H. Gray [8] crede che la cosiddetta "circoncisione" femminile sia un fenomeno di molto posteriore a quella maschile, e che non ne sia che un pallido riflesso. Questa opinione sembra essere anche quella del Loeb [9] ed era stata, ancor prima di questi, l'opinione di J. Mathew [10], il quale, ribattendo le opposte teorie espresse dal Roth [11], rilevava come — nell'area australiana — l'introcisione vaginale sia inevitabile laddove è praticata la subincisione maschile.

L'atteggiamento di questi — e altri — studiosi nei confronti delle iniziazioni femminili tradisce evidentemente un'opinione preconcetta, peraltro come è noto estremamente diffusa e solo ora rimessa in discussione, di supposta inferiorità della donna rispetto all'uomo anche e non solo in campo religioso. In ultima analisi, infatti, se le iniziazioni femminili sono considerate da molti autori un fenomeno derivato dall'imitazione degli analoghi riti maschili, questo avviene in quanto si crede che la donna delle società native si trovi, riguardo alla sfera sacrale e sociale, sempre e comunque in posizione subordinata, priva di una precisa personalità e coscienza religiosa, tale in conclusione da giustificare l'origine del binomio uomo - sacro, donna - profano.

Sulla scia di queste opinioni si pose anche R. Pettazzoni quando, nella prefazione all'edizione italiana del volume *Primitive Secret Societies* di H. Webster, ebbe ad affermare: "In principio non c'è società segreta, nel senso proprio (esoterico) della parola. C'è una società che coincide con la totalità dei *maschi* adulti: dunque una società naturale, fondata sui dati naturali del sesso e dell'età, con esclusione permanente delle *donne* e temporanea dei bambini (fino a che non abbiano raggiunto l'età richiesta per l'ammissione)... " [12]. Anche altrove, tornando sugli stessi problemi, l'autore ribadiva tali concetti: "E' tutta la dottrina tribale

[8] L. H. Gray, "*Circumcision*" in Hasting's Encyclopaedia of Religions and Ethics, Edimburg 1908-1927, v. III, p. 669.

[9] D. M. Loeb, *The Blood Sacrifice Complex*, AAA-M 30, pp. 13-14, in B. Bettelheim, *Symbolic Wounds*, London 1955, p. 246.

[10] JJ. Mathew, *Eaglehawk and Crow*, London 1899, p. 121.

[11] W. E. Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, London 1897, pp. 179-180.

[12] R. Pettazzoni, Bologna 1922, p. VIII. Il corsivo è nostro.

tramandata di generazione in generazione che all'atto dell'iniziazione è rivelata al novizio. Da un lato i precetti tribali... Dall'altro le leggende relative alla preistoria mitica e leggendaria della tribù... e parallelamente la nozione di un essere celeste supremo... Quest'ultima credenza ha anch'essa un carattere esoterico. Le donne conoscono dell'essere supremo tutt'al più il nome, ma non la vera natura... " [13].

Lo stesso Webster parla esplicitamente di " inabilità " delle donne in campo religioso. Dice tra l'altro: " Le donne non debbono contaminare gli oggetti sacri venendone a contatto. A volte è presente anche l'idea che le donne stesse sarebbero danneggiate da tale contatto dal momento che, in confronto agli uomini, hanno un debole potere di resistenza contro quelle potenze soprannaturali che possono essere tanto dannose quanto benefiche " [14]. Anche W. L. Warner, dal canto suo, resta sulla scia dell'interpretazione tradizionale, e cioè negativa, circa la personalità della donna nel mondo religioso indigeno [15]. Géza Roheim, cui pure dobbiamo uno studio attento e completo della vita della donna nell'Australia Centrale, la considera in una condizione secondaria rispetto a quella dell'uomo quanto alle sue relazioni col regno del soprannaturale. Dice: " Tutti gli aspetti della religione che contengono una qualsivoglia allusione a un mondo soprannaturale che protegge l'umanità, o un elemento di identificazione, sono limitati alla metà maschile della popolazione. Per una donna ' religione ' significa pericolo soprannaturale o semisoprannaturale, significa demoni o vendicatori simili a demoni o tribù sconosciute " [16]. Contro posizioni del genere si schierano etnologi di più moderna preparazione ed esperienza, come P. M. Kaberry ed i coniugi Berndt, i quali con le loro opere hanno esaurientemente messo in luce la complessità e l'importanza del mondo religioso femminile limitatamente al settore australiano. La Kaberry, in particolare, polemizzando direttamente col Warner — secondo cui la donna australiana è un essere decisamente inferiore all'uomo e rappresenta la parte profana della comunità — fa notare come quest'autore,

[13] R. Pettazzoni, *I Misteri*, Bologna 1924, p. 7.
[14] H. Webster, *op. cit.*, 1942, p. 119.
[15] W. L. Warner, *A Black Civilization*, New York 1937.
[16] G. Roheim, *Women and their Life in Central Australia*, JRAI v. LXIII, 1933, p. 259.

per sviluppare la sua teoria della santità maschile opposta alla profanità femminile, riduca tutto un complesso di fattori ad una semplice antinomia tra iniziati e non iniziati. Quindi, prendendo posizione nei confronti di questa teoria, ne restringe i limiti alla popolazione fatta oggetto delle ricerche del Warner, i Murngin dell'Arnhem Land, mentre la confuta decisamente, sulla base della sua diretta esperienza, a proposito delle tribù del Kimberley [17]. Roland e Catherine Berndt dal canto loro mettono in rilievo come la donna australiana sia sempre stata in una condizione di eguaglianza con gli uomini, sia dal punto di vista economico che sessuale e cerimoniale, e giustamente sottolineano come l'errore di valutazione largamente prevalso sia stato determinato dall'insufficiente comprensione della sfera di attività specificamente femminile, del comportamento sociale e personale della donna e dell'importantissimo ruolo che le compete nelle cerimonie religiose [18].

Recentemente molti autori hanno dato delle relazioni di tipo descrittivo sulle cerimonie iniziatiche femminili di varie società, senza arrischiarsi a formulare ipotesi e teorie. Particolarmente interessante ed esemplare è lo studio della Richards sulle iniziazioni femminili tra i Bemba della Rhodesia del Sud [19]. Nella sua vasta e dettagliata monografia la Richards non si limita ad analizzare il rito in base ai suoi scopi dichiarati: indaga sulla spiegazione simbolica dei suoi elementi costitutivi e sulle attitudini emozionali che ne accompagnano le varie fasi, e collega i diversi momenti del rito ad altre istituzioni della società e al dogma tribale di cui sono espressione. Le intuizioni dell'autrice sono senz'altro affascinanti, tuttavia le relazioni che suggerisce avrebbero bisogno di un'ulteriore verifica a livello comparativo.

Sulle orme dello stesso Freud, che ebbe modo nel corso delle sue ricerche di interessarsi della circoncisione iniziati-

[17] P. M. Kaberry, *Aboriginal Woman, Sacred and Profane*, London 1939, pp. 219-221.

[18] C. H. Berndt, *Women's Changing Ceremonies in Northern Australia*, Paris 1950; R. M. e C. H. Berndt, *Sexual Behaviour in Western Arnhem Land*, New York 1951, pp. 52-57.

[19] A. I. Richards, *Chisungu, a Girls' Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*, London 1956.

ca sia maschile sia femminile [20], alcuni autori hanno voluto esaminare le iniziazioni femminili da un punto di vista psicanalitico. Se ne sono avuti interessanti studi, segnati però da una costante limitatezza: l'esclusivo interesse per quei rituali — in realtà non molto diffusi — che prevedono la pratica di operazioni o mutilazioni dolorose sui genitali delle iniziande [21]. Autori di finissimo intuito, come Bruno Bettelheim [22], sono caduti nell'errore di generalizzare spesso il materiale per piegarlo ai propri discutibili presupposti teorici.

Il primo problema, quindi, allorché si parla di iniziazioni femminili, è quello della loro presunta secondarietà rispetto a quelle maschili. Angelo Brelich, dopo una rapida ma esauriente analisi di questo problema, crede di poter concludere che " in considerazione della grande antichità dell'istituto (provata sia dalla sua diffusione mondiale, sia dalla sua presenza nelle civiltà etnologicamente più antiche) e anche della sua *funzione specifica*, l'iniziazione femminile non appare meno originaria di quella maschile " [23].

Ma qui vogliamo esaminare piuttosto un'altra questione, e precisamente quella relativa alla funzione sociale dei rituali iniziatici femminili. Di fatto, il fine — strettamente legato alla fisiologia e al ruolo sociale della donna — delle cerimonie di cui ci occupiamo, le motivazioni dei riti, i loro caratteri più salienti, sono elementi morfologici e funzionali che già di per se stessi potrebbero dimostrare con sufficiente evidenza come sia impossibile accettare *a priori* l'ipotesi di una derivazione secondaria delle inizazioni femminili da quelle maschili.

[20] S. Freud, *Le Tabou de la Virginité*, in Revue française de Psychanalyse, II, 1933, pp. 2-17.

[21] Tale usanza è infatti del tutto assente nell'area nordamericana e scarsamente documentata in quella sudamericana. Trova una più vasta diffusione in Africa, tra le popolazioni al livello economico della coltivazione e della pastorizia ma non tra quelle rimaste al livello della caccia-raccolta. Assente in Asia (se si prescinde dalle popolazioni islamizzate) e in Oceania, è presente nella quasi totalità dei gruppi australiani.

[22] B. Bettelheim, *op. cit.*

[23] A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, Roma 1969, p. 43. Il corsivo è nostro.

II.

A questo punto sarà bene precisare che cosa si intenda per iniziazioni in generale e per iniziazioni femminili in particolare.

Ora, le iniziazioni di cui ci interessiamo sono quelle cosiddette tribali, quelle cioè che hanno la funzione di sancire ritualmente l'inserimento dell'individuo, maschio o femmina, nella società cui appartiene e che a quest'inserimento è particolarmente interessata. Premesso ciò, per iniziazione femminile intenderemo quel complesso di riti mediante il quale *tutte* le donne di una determinata società — singolarmente o collettivamente — vengono *pubblicamente* riconosciute membri effettivi, con specifici doveri e diritti, della società cui appartengono [1]. In genere si è soliti distinguere le iniziazioni propriamente dette dalle *cerimonie di pubertà*, rituali che hanno l'esclusiva funzione di sancire, *privatamente* e mediante osservanze particolari legate alla prima mestruazione, il passaggio della femmina dalla fanciullezza all'età adulta. In tal caso il rito non sembrerebbe avere alcuna controparte pubblica e collettiva. Tuttavia c'è da osservare a questo proposito che una simile netta distinzione tra rituale pubblico e privato è quanto meno forzata laddove si tratti di gruppi numericamente esigui, in cui tutti i membri sono legati da stretti rapporti sociali e dove pertanto il cambiamento di status di ogni singolo componente non può essere considerato un fatto esclusivamente privato, rivestendo anzi un interesse generale della massima importanza.

Offrire una tipologia standard delle iniziazioni femminili non è agevole: esse infatti sono caratterizzate da una notevole varietà morfologica, per cui risulta pressoché impossibile irrigidire le singole manifestazioni in schemi stereotipati. Cercheremo pertanto di darne in sintesi un quadro d'assieme basato su una ripartizione etnico-geografica e — in senso lato — culturale.

L'uso di iniziare le ragazze al momento della pubertà è estremamente diffuso fra gli eschimesi e gli indiani del Nordamerica, ed alcuni motivi e temi rituali hanno una

[1] Vengono perciò esclusi dalla definizione i riti celebrati solo per alcune particolari ragazze (ad es. le nobili), come pure quelli celebrati facoltativamente.

diffusione pressoché totale. Quasi ovunque si riscontra la credenza che la donna durante i periodi mestruali sia sorgente di contaminazione per gli altri e di pericolo per se stessa, per cui si determina la necessità di isolarla — di qui la diffusione della segregazione, praticata sovente in un'apposita capanna — e di sottometterla a determinati tabu, alimentari — il più diffuso è quello della carne — o di altro genere; quasi ovunque vige, ad esempio, il divieto di grattarsi con le mani. Questi divieti, pur non facilmente spiegabili in termini razionali e specifici, stanno certamente a significare il richiamo ad un autocontrollo severo della persona sul proprio corpo. Il che può avere un valore simbolico — oltreché pedagogico — notevole per individui che la società si propone, appunto, di introdurre nel proprio contesto come persone pienamente e socialmente responsabili e autocoscienti. I riti presentano un carattere composito e soprattutto le loro implicazioni variano notevolmente a seconda delle subaree. Per generalizzare, si può dire che al termine del periodo di reclusione la giovane viene accolta in seno alla società mediante una cerimonia conclusiva che consiste in un grande festino coronato da canti e danze. C'è da notare, per inciso, la maggiore spettacolarità e complessità dei rituali iniziatici femminili tipici delle tribù coltivatrici rispetto a quelli caratteristici delle tribù rimaste al livello economico della caccia, pesca e raccolta.

Valgano per tutti due esempi. Presso gli Shasta, stanziati all'estremo nord della California e viventi di caccia e raccolta, la cerimonia di pubertà femminile era la maggiore cerimonia di carattere pubblico e veniva indetta per ciascuna ragazza. Cominciava la notte seguente alla comparsa della prima mestruazione e continuava per una decina di giorni durante i quali la giovane restava reclusa e soggetta a vari tabu nella capanna mestruale. Ogni notte si teneva una danza, alla quale partecipavano assieme all'inizianda parenti e amici. Al decimo giorno i festeggiamenti si concludevano con un solenne banchetto. L'intera cerimonia veniva ripetuta per le due successive mestruazioni. Il fine dichiarato era quello di assicurare vita lunga e felice alla ragazza [2]. Tra i Navaho dell'Arizona nordorientale e del

[2] C. Holt, *Shasta Ethnography*, UC-AR, v. 3 n. 4, 1946, pp. 320-321.

Nuovo Messico, la cui economia è basata principalmente sulla coltivazione del mais, i giovani, maschi e femmine, sono fatti membri della società e introdotti alla piena partecipazione alla vita cerimoniale da una breve cerimonia iniziatica, ma per le femmine si hanno anche riti di pubertà di carattere pubblico. L'età dell'iniziazione tribale non è rigidamente fissa, ma in genere riguarda i ragazzi sui 12-13 anni. La cerimonia, cui i novizi, maschi e femmine, partecipano assieme, consiste in sintesi nel rivelare ritualmente agli iniziandi che le terrificanti figure mascherate dei due officianti, rappresentanti l'una il " Nonno dei Mostri " e l'altra la " Divinità Femminile ", non sono in realtà che, appunto, uomini mascherati in tal guisa. Il rito, dal profondo valore psicologico, tende ad instaurare un senso di unità tra la " Gente Sacra ", cioè gli dèi, e la gente della terra cui ormai i giovani appartengono di diritto [3]. Il rito di pubertà femminile, della durata di quattro giorni, si tiene invece singolarmente per ogni ragazza al momento della menarche. Tra i Navaho diventar donna è motivo di fierezza e la cosa si annuncia a tutta la comunità. Ogni giorno si esegue una caratteristica cerimonia: la ragazza giace su una coperta di fronte alla porta del suo *hogan*, mentre una donna le massaggia il corpo e le acconcia i capelli per renderla bella come " *Changing Woman* ", la principale divinità femminile dei Navaho. Nel corso dei primi tre giorni della cerimonia, la ragazza e le sue parenti macinano una certa quantità di mais secondo l'antico metodo di macinatura. La sera del quarto giorno il mais macinato è impastato tutto assieme dalle donne del villaggio e messo a cuocere per tutta la notte, mentre una persona incaricata di sovrintendere alla cerimonia guida l'esecuzione di canti. La mattina seguente si estrae il pane dal forno e la giovane iniziata lo distribuisce ritualmente tra i partecipanti alla festa [4].

[3] C. Kluckhohn - D. Leighton, *The Navaho*, Cambridge 1946, pp. 14-146.

[4] E. Z. Vogt - C. Kluckhohn, *Navaho means People*, Cambridge 1951, pp. 55-59. Per un'analisi più particolareggiata dei riti d'iniziazione femminile nordamericani, cfr., ad esempio:

R. F. Spencer, *North Alaskan Eskimo*, BAE-B 171, 1959, pp. 243-244.

M. Lantis, *Alaskan Eskimo Ceremonialism*, MAES, 1947, pp. 3-4.

G. A. Pettitt, *Quilete of La Push* 1775-1945, UC-AR, v. 14 n. 1, 1950, p. 16.

Anche per i riti iniziatici femminili sudamericani non è facile tracciare una tipologia generale. Si riscontrano tuttavia alcuni elementi comuni a tutta l'area: tra questi la connessione che ricorre tra le iniziazioni e le credenze relative alla potenza malefica di alcuni esseri soprannaturali da cui le iniziazioni servono a proteggere. Quasi generalmente diffuso [5] sembra anche l'uso della segregazione, quello di particolari tabu, dei canti e delle danze. Non altrettanto può dirsi delle operazioni dolorose sui genitali femminili, presenti solo in alcuni sporadici casi. Tra i Cubeo, stanziati nella zona nordoccidentale del bacino amazzonico, uno dei pochi esempi di società ancora viventi di orticoltura, le ragazze sono sottoposte alla deflorazione manuale verso gli otto anni. L'esecutore dell'operazione dev'essere un uomo molto vecchio, non più in grado di procreare. Egli deve allargare la vagina della bambina fino a potervi introdurre tre dita. Fatto ciò le dice: " Tu sei una donna ". I Cubeo dicono che se una ragazza avesse la prima mestruazione quando il suo imene è ancora intatto, il coito sarebbe doloroso e avrebbe difficoltà nel partorire. La deflorazione è

L. Spier, *Klamath Ethnography*, UC-PAAE 30, 1930, pp. 68-71.
F. Drucker, *The Tolowa and Their South-West Oregon Kin*, UC-PAAE, v. 36 n. 4, 1937, pp. 254-295 *passim*.
E. Sapir - L. Spier, *Notes on the Culture of the Yana*, UC-AR, v. 3 n. 3, 1943, pp. 272-273.
R. B. Dixon, *The Northern Maidu*, AMNH-B 17, parte III, 1905, pp. 232 sgg.
C. Du Bois, *Wintu Ethnography*, UC-PAAE, v. 36 n. 1, 1935, pp. 52-54.
G. M. Foster, *Summary of Yuki Culture*, UC-AR, v. 5 n. 3, 1944, pp. 182-184.
E. W. Gifford, *Central Miwok Ceremonies*, UC-AR, v. 14 n. 4, 1955, pp. 294 sgg.
M. Loeb, *Pomo Folkways*, UC-PAAE, v. 19 n. 2, 1926, p. 270.
R. H. Lowis, *Ethnographic Notes on the Washo*, UC-PAAE v. 36, 1939, pp. 305-308.
E. P. Dozier, *The Hopi-Tewa of Arizona*, UC-PAAE, v. 44 n. 3, 1954, pp. 326-329.
D. G. Mandelbaum, *The Plains Cree*, AMNH-AP v. 37, parte II, 1940, pp. 244 sgg.
G. B. Grinnell, *The Cheyenne Indians, their History and Way of Life*, New York 1962, pp. 129-130.
ecc.

[5] Le apparenti sporadiche eccezioni potrebbero facilmente essere attribuibili a deficienze della documentazione.

eseguita segretamente: ufficialmente si dice che è la luna che, unendosi nottetempo alla ragazza, provoca la prima mestruazione. Al momento della menarche la ragazza è rinchiusa per dieci giorni dietro uno schermo posto nella parte posteriore della casa, e non può mangiare che cassava e non può bere che acqua. Per grattarsi deve usare un bastoncino, altrimenti i capelli le cadrebbero o le diventerebbero bianchi. Per ottenere una carnagione delicata si lava con una foglia che produce schiuma e si spalma sul viso latice di gomma per strapparselo poi dolorosamente. Al termine dei dieci giorni la madre dipinge con genipa [6] il corpo della figlia che poi va a lavarsi al fiume. A sera in onore della giovane si tiene una festa nel corso della quale si beve una gran quantità di chicha [7]. Tra gli Omagua dell'Amazzonia peruviana, tribù attualmente quasi del tutto estinta, il sesto giorno della comparsa della menarche la novizia doveva subire la clitoridectomia [8]. Usanza analoga caratterizzava i riti iniziatici dei vicini Cashinava [9]. Comunque le cerimonie omagua e cashinava sono abbastanza singolari nell'area sudamericana, dato che la clitoridectomia, come pure la deflorazione iniziatica, ha una diffusione molto limitata. Tra gli Yahgan, una tribù fuegina da tempo completamente estinta, erano in uso due elaborati complessi iniziatici: il primo — Shiehaus — era celebrato da e per ambedue i sessi e i candidati dovevano aver già raggiunto la pubertà; il secondo — Kina — era riservato ai soli uomini. Ciò nondimeno, prima dell'iniziazione Shiehaus le ragazze erano sottoposte, alla comparsa delle mestruazioni, ad un rito di passaggio anch'esso di carattere pubblico. Ogni fanciulla doveva digiunare per tre giorni, mentre le vecchie della tribù le impartivano vari insegnamenti morali. Al termine del periodo doveva fare un bagno ed infine partecipava ad una festa in suo onore [10]. Quanto alla cerimonia Shiehaus essa si riduceva, in sostanza, a canti e danze collettive: per mezzo delle canzoni si pensava di comunica-

[6] Pianta della famiglia delle Rubinacee.

[7] I. Goldman, *The Cubeo, Indians of the North-West Amazon*, Urbana 1963, pp. 179-180.

[8] R. Girard, *Les Indiens de l'Amazonie Péruvienne*, Paris 1963, pp. 156-157.

[9] *Ibidem*, pp. 195-196.

[10] J. M. Cooper, *The Yahgan*, BAE-B 143, v. 1, 1948, pp. 98-99.

re, tenendolo però a distanza, con Yetaite, il grande spirito maligno, mentre le danze servivano a neutralizzare il male della sua possibile presenza. Ai novizi, segregati e soggetti a rigidi tabu, venivano impartite istruzioni di vario genere — pratiche, morali e religiose. A conclusione dell'intera cerimonia veniva inscenata una finta battaglia tra i due sessi [11].

Le iniziazioni femminili rappresentano un'istituzione estremamente diffusa in Africa. Svolti in forme spesso particolarmente spettacolari, i riti tuttavia si differenziano tanto tra loro da non sembrare possibile di delineare un tipo unico di iniziazione. Solo alcuni caratteri hanno una diffusione pressoché generale: tra questi la segregazione, in un'apposita capanna, l'istruzione morale e pratica, l'usanza di praticare particolari mutilazioni e segni iniziatici (tatuaggi e scarificazioni, clitoridectomia, ecc.), la prevalenza delle danze nel corso dei festeggiamenti. Tra i boscimani G/wi ci si sposa in giovane età: le ragazze verso i 7-9 anni, i ragazzi verso i 14-16 anni. Al momento della menarche la giovane viene reclusa in una capanna e il marito torna a stare con gli scapoli del villaggio. La mattina del quinto giorno dall'inizio della reclusione ha luogo una cerimonia cui partecipano le donne del villaggio e il marito dell'inizianda. I due sposi vengono sottoposti contemporaneamente alla rasatura dei capelli secondo modelli simili, ad un lavaggio rituale e infine al tatuaggio: appena ogni taglio comincia a sanguinare, il sangue viene preso e messo nella corrispondente incisione dell'altro coniuge. Per questa mescolanza

[11] S. Kirkland Lothrop, *The Indians of Tierra del Fuego*, New York 1928, pp. 165-171 *passim*.

Per un'analisi più dettagliata delle iniziazioni femminili sudamericane, cfr., ad esempio:

J. M. Cooper, *The Tehuelche*, BAE-B 143, v. 1, 1948, p. 155.

J. M. Cooper, *The Puelche*, BAE-B 143, v. 1, 1948, pp. 165-166.

R. Karsten, *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*, Helsingfors 1932, pp. 82-91 *passim*.

A. Métraux - H. Baldus, *The Guayakì*, BAE-B 143, v. 1, 1948, p. 442.

R. H. Lowie, *The North-Western and Central Ge*, BAE-B 143, v. 1, 1946, pp. 499-500.

J. M. Armstrong - A. Métraux, *The Goajiro*, BAE-B 143, v. 4, 1948, pp. 378-379.

P. Kirchhoff, *The Guayupé and Sae*, BAE-B 143, v. 4, 1948, pp. 389-390.

ecc.

del sangue si dice che la coppia è ora unita come marito e moglie. Mentre vengono eseguite le incisioni, le donne anziane impartiscono vari insegnamenti, soprattutto di carattere etico, alla coppia. Al termine di questa cerimonia la giovane iniziata viene "presentata" ritualmente alla propria terra e agli altri componenti del gruppo [12]. Le iniziazioni femminili dei BaMbuti, pigmei stanziati nell'Epulu (Congo ex-belga), sono di carattere particolare in quanto valgono ad introdurre la candidata nella società Alima, riservata esclusivamente alle donne. Il rito iniziatico vero e proprio, privo di un elaborato cerimoniale, si articola nell'arco di tempo compreso tra la prima e la seconda mestruazione di ogni ragazza e prevede la reclusione, in un'apposita capanna, di più ragazze assieme. In questo periodo vengono impartiti alle ragazze insegnamenti di vario genere: tra l'altro esse imparano alcuni dei canti rituali della società cui apparterranno. Caratteristica di questo periodo è una certa licenza sessuale di cui godono le iniziande. Infatti durante il periodo di reclusione le ragazze possono invitare i loro innamorati a far loro visita e dormire con loro. Anche altri uomini possono tentare di penetrare nella capanna e ottenere i favori delle recluse, le quali sono comunque libere di concederli o meno secondo i propri desideri. La società femminile Alima, come la corrispondente società maschile Lusumba, sono società di carattere religioso; ambedue regolano le relazioni umane col mondo soprannaturale e implicano valori essenzialmente spirituali [13]. Tra i Bagesu, una tribù bantu stanziata nell'Uganda, mentre i maschi attraversano il periodo di istruzione precedente alla circoncisione (operazione attorno alla quale si accentra la loro iniziazio-

[12] G. B. Silverbauer, *Marriage and the Girls' Puberty Ceremonies of the G/wi Bushmen*, Africa v. 33 n. 1, 1963 pp. 15-22.

[13] Tuttavia nessuna delle due è una società "segreta" e non ci sono eccezioni: tutte le femmine adulte sono membri dell'Alima e tutti i maschi adulti lo sono della Lusumba. La sola condizione all'entrata in ciascuna delle due società è la raggiunta maturità degli adepti. Le ragazze come s'è visto entrano nell'Alima quando sono nel periodo compreso tra il primo e il secondo periodo mestruale. I ragazzi entrano nella Lusumba quando hanno dato prova di essere buoni cacciatori ossia dopo aver abbattuto una preda sufficientemente grossa, tanto da poter essere suddivisa tra i vari membri del gruppo. C. M. Turnbull, *Initiation among the BaMbuti Pigmies* JRAI v. 87, parte II, 1957, pp. 206-208.

ne tribale), un certo numero di ragazze, che da alcuni mesi si sono andate preparando alla loro cerimonia scarificandosi, sono confinate in una capanna particolare e vengono istruite da un'anziana sui loro futuri doveri di mogli e di madri. Il rito conclusivo consiste nell'estirpazione della clitoride e nel completare la scarificazione. Sia ai maschi che alle femmine si estraggono due denti della mascella inferiore e alle ragazze viene anche forato il labbro inferiore per inserirvi un caratteristico ornamento. Quando le ferite così dei maschi come delle femmine si sono cicatrizzate segue un periodo di festa generale [14]. C'è da notare che tra i popoli cacciatori-raccoglitori dell'area africana manca, in generale, l'uso di operazioni sanguinose connesse con l'iniziazione femminile, e nei rari casi in cui usanze del genere sono in vigore, esse derivano da attigue popolazioni di coltivatori o allevatori, tre le quali — viceversa — tali operazioni cruente sono largamente diffuse [15].

Le iniziazioni femminili sono scarsamente documentate per il continente asiatico. Gli Andamanesi ci offrono un esempio di cerimonia iniziatica assai complessa e di altissimo valore sociale. La vita dell'andamanese (isole Andamane, a sud del delta dell'Irawaddy in Birmania) è divisa in tre periodi: infanzia, adolescenza e maturità; nel caso di una ragazza il periodo dell'infanzia è portato a termine da

[14] J. Roscoe, *The Northern Bantu*, Cambridge 1915, pp. 184-188.

[15] Per un'informazione più dettagliata delle iniziazioni femminili in Africa cfr., ad esempio:

I. Schapera, *The Koisan People of South Africa*, London 1930, pp. 119-126, 272-277.

S. S. Dornan, *Pygmies and Bushmen of the Kalahari*, London 1925, pp. 158-160.

J. Roscoe, *The Bakitara or Banyoro*, Cambridge 1923, p. 263.

J. Roscoe, *The Bagesu*, Cambridge 1924, pp. 74-80.

A. I. Richards, *op. cit.*

Ph. Mayer, *Gusii Initiation Ceremonies. Initiation of Girls*, JRAI 83, 1953, pp. 26-36.

M. Spagnolo, *Some Notes on the Initiation of young Men and Girls in the Bari Tribe*, Africa, v. 5, 1932, pp. 397 sgg.

R. S. Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, Oxford 1927, p. 70.

V. W. Turner, *The Drums of Affliction*, Oxford 1968, p. 200 sgg.

B. Holas, *L'évolution du schéma initiatique chez les femmes Oubi*, Africa, v. 27, n. 3, 1957, pp. 241-250.

G. M. Culwick, *Treatment of Adolescent African Girls*, Africa, v. 12, n. 4, 1938.

ecc.

una cerimonia che ha luogo in occasione della sua prima mestruazione. Da questo momento la fanciulla entra in un nuovo stato, detto Aka-op. Questa parola significa che la persona cui è riferita si trova sottoposta a certe restrizioni e tabu rituali, concernenti soprattutto l'alimentazione. Al termine di ogni periodi di astinenza da uno degli alimenti fondamentali della dieta locale, l'inizianda (ma anche i ragazzi sottostanno ad usanze simili) partecipa ad una cerimonia nel corso della quale consuma il cibo fin'allora proibito [16]. Alcuni Negriti della Malacca perforano il setto nasale o i lobi delle orecchie o limano i denti agli adolescenti di ambedue i sessi, ma non sembra che queste operazioni diano luogo a cerimonie di pubertà o a riti iniziatici pubblici [17]. Iniziazioni femminili sono documentate tra i Vedda di Ceylon [18].

L'Oceania ci offre alcuni interessanti esempi di iniziazione femminile. Anche in quest'area gli elementi di maggiore diffusione sono costituiti dalla reclusione della ragazza pubere, dall'imposizione di tabu, specie alimentari, e dai festeggiamenti conclusivi. Valga per tutti il caso delle iniziazioni femminili a Bougainville, una delle isole Salomone in Melanesia. Al momento della menarche la giovanetta si ritira nella boscaglia e deve osservare un rigoroso digiuno. La reclusione dura 4-5 giorni, durante i quali la ragazza non deve essere vista da nessuno, non può svolgere alcuna attività né maneggiare il fuoco né fumare. Dopo la quinta notte cominciano i festeggiamenti, nel corso dei quali le donne, con esclusione della novizia e delle sue assistenti, giocano a copulare tra loro. Dopo alcuni giorni, durante i quali la fanciulla resta ancora confinata con le sue compagne nella capanna e continua ad osservare alcuni tabu, sua madre le cucina un pasto speciale che la ragazza dovrà consumare cerimonialmente alla presenza di tutti gli abitanti del villaggio. Un rito analogo, nel corso del quale la giovane deve

[16] E. H. Man, *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands*, London 1885, pp. 376 sgg.; A. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, Cambridge 1922, pp. 91 sgg.

[17] I. H. N. Evans, *The Negritos of Malaya*, Cambridge 1937, pp. 82-89; W. W. Skeat - C. O. Bladgen, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, London 1906.

[18] C. G. Seligmann, *The Veddas*, Cambridge 1911.

consumare un altro pasto cerimoniale, ha luogo qualche tempo dopo la prima cerimonia [19].

L'Australia presenta una notevole varietà di cerimonie esclusivamente femminili: quasi tutte le tribù sottolineano la menarche con riti di pubertà di carattere privato, ma nella maggioranza dei casi questi riti si inseriscono in cerimoniali più propriamente iniziatici, facendosi più complessi e drammatici, anche se non raggiungono mai la spettacolarità delle corrispondenti iniziazioni maschili. Né vanno dimenticati, parlando di riti segreti femminili, i *corroboree* magico-amorosi tipici di numerose tribù del Kimberley e del Northern Territory, dal carattere essenzialmente iniziatico [20]. Nonostante la diversità di forme e motivi è possibile tracciare, sulla base di alcune costanti subareali e nei consueti limiti, una tipologia delle iniziazioni femminili australiane. La costante pressoché universalmente riscontrata in tutta l'area è costituita dalla pratica della deflorazione iniziatica. Dove l'introcizione è eseguita da un uomo, cioè nella maggioranza dei casi, l'iniziata deve unirsi cerimonialmente con quello e spesso anche con tutti gli altri uomini che lo accompagnano. Un altro elemento che trova la più larga diffusione è la gradualità iniziatica, cioè il conferimento della piena maturità sociale mediante una serie progressiva di riti ripetuti a distanza di un numero variabile di mesi o di anni [21]. Quasi tutte le tribù usano segregare in

[19] B. Blackwood, *Both Sides of Buka Passage*, Oxford 1935, pp. 252-257. In C. G. Seligmann, *Women's Puberty Customs*, Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits, v. 5, Cambridge 1904, pp. 201-206, altri esempi di iniziazioni femminili in Oceania.

[20] Si tratta infatti di riti magici cui tutte le donne accedono mediante una certa iniziazione e dopo il raggiungimento della pubertà. Inoltre, essendo fondamentalmente imperniati sulla relazione tra i due sessi, riguardano da vicino anche gli uomini, che non nascondono in occasione del loro svolgimento piacere o apprensione, a seconda dei casi. Infine il fatto che le cerimonie trovino la loro più esplicita sanzione nel mito e comprendano elementi esoterici (canti, danze, azioni sceniche) e l'esibizione di oggetti sacri come numerose cerimonie d'iniziazione maschili, tutto ciò insomma, ci induce a considerare tali riti nel contesto delle cerimonie iniziatiche. Cfr. P. M. Kaberry, *op. cit.*, pp. 253-268; C. H. Berndt, *op. cit.*, *passim*; G. Roheim, *op. cit.*, pp. 211-226.

[21] Questo procedimento, tipico di numerose iniziazioni maschili nelle varie aree culturali, non ha — eccezion fatta per l'Australia — un'analoga diffusione per i riti femminili.

una capanna mestruale l'inizianda al momento della pubertà, e altrettanto diffuso è anche l'uso di sottomettere la giovane a tabu almentari per tutta la durata della reclusione. Fortemente sentito ovunque è il legame tra l'istituzione iniziatica e il tempo del mito: quasi tutte le tribù collegano infatti l'esecuzione delle iniziazioni femminili a particolari avvenimenti della lontana esistenza degli antenati totemici, che forniscono così la sanzione dei riti stessi. Nell'insieme dell'area australiana si possono dunque distinguere due tipi di iniziazione, il primo caratterizzato dalla mancanza di operazioni fisiche e limitato a pochi casi localizzabili nell'Arnhem Land e nella penisola di York; il secondo, comune alla stragrande maggioranza dei gruppi nativi, caratterizzato da una certa gradualità e dalla pratica dell'introcisione. Nel complesso, però, ci sono numerosi caratteri areali che prevalgono sugli elementi unici ed esclusivi. Tra gli Arunta dell'Australia Centrale, due sono le cerimonie iniziatiche cui deve sottostare ogni fanciulla: la prima intende promuovere la crescita dei seni, la seconda segue la comparsa della prima mestruazione ed ha luogo quando la giovane viene considerata in età da potersi sposare (14-15 anni). Consiste nell'introcisione rituale eseguita sulla giovane da un uomo che le è Ipmunna, cioè della sua stessa sottoclasse e che dunque, secondo il sistema esogamico vigente, non può sposarla. La cerimonia è seguita da una copulazione rituale cui partecipano l'iniziata e gli uomini che le sono Ipmunna, Unkulla e Anua — cioè, in questi ultimi due casi, uomini che potrebbero sposarla. Dopo di che, però, apparterrà esclusivamente al marito designato. Il mito di fondazione della cerimonia di introcisione narra come questa fu eseguita per la prima volta da una donna del tempo Alchera (ossia del mito) su una donna della stessa sua classe ma di differente totem, che si era accompagnata a lei nel suo vagabondare mitico [22]. Presso gli Adnjamatana (Monti Flinders, Australia Meridionale), al sopraggiungere del primo periodo mestruale della ragazza, sua madre e un'altra donna la conducono ad una certa distanza dal campo. Nel luogo scelto, che gli uomini non possono avvicinare essendo rigorosamente esclusi dalla conoscenza dei riti femmini-

[22] E. Spencer - F. J. Gillen, *The Arunta*, 2 voll., London 1927, v. I, pp. 222, 472 sgg., 334 sgg.

li, le donne accendono un fuoco, ne prendono dei piccoli tizzoni ardenti e li spezzano davanti ai seni, alle articolazioni e ai lombi della novizia. Una fossa poco profonda viene scavata nel terreno e in essa la giovane si installa fino al termine del periodo. L'iniziazione si conclude con la consegna cerimoniale, da parte di uno degli anziani della tribù, della giovane donna all'uomo cui è stata assegnata [23].

[23] C. P. Mountford - A. Harvey, *Women of the Adnjamatana Tribe of the Northern Flinders Ranges, South Australia*, Oceania, v. 12, n. 2, 1941, pp. 155-161.

Per una visione più particolare delle iniziazioni femminili in Australia, cfr., ad esempio:

P. H. Kaberry, *op. cit.*, pp. 97-99, 235-236, 254-266 e *passim*.

A. Lommel, *Notes on Sexual Behaviour and Initiation, Unambal Tribe North-Western Australia*, Oceania, v. 20, n. 2, 1949, p. 158.

B. Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, London 1914, pp. 21, 326, 330, e *passim*.

R. M. e C. H. Berndt, *op. cit.*, pp. 87-91.

R. M. e C. H. Berndt, *The World of the First Australians*, London 1964, pp. 153-154.

W. Lloyd Warner, *op. cit.*, pp. 75-76.

G. Roheim, *op. cit., passim*.

C. G. Seligmann, *op. cit.*, 1904, pp. 205-206.

W. E. Roth, *North Queensland Ethnography*, Bulletin 5: *Superstition Magic and Medecine*, Brisbane 1903.

W. E. Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, London 1897, pp. 169-180.

III.

A questo punto, dopo aver dato un succinto quadro " etnico-geografico " delle iniziazioni femminili, riteniamo necessario aprire una parentesi e tornare a considerare più da vicino quei particolari riti che comportano mutilazioni corporali. Questo in quanto tale tipo di iniziazione femminile ha attirato e contina ad attirare l'attenzione di molti studiosi, a discapito di una corretta e organica interpretazione di tutti i rituali iniziatici femminili in generale, e di tutti i rituali di mutilazione in particolare. S'è già detto della relativamente limitata diffusione delle mutilazioni iniziatiche sui genitali femminili. Vediamo ora brevemente in che cosa consistano.

Abbiamo parlato più volte nel nostro excursus esemplificativo di clitoridectomia, introcisione, ecc.; sarà bene ora spiegare tali termini. Per clitoridectomia si intende l'escissione della clitoride mediante un qualsivoglia oggetto tagliente (coltello, pezzo di vetro o di latta, o altro). L'esecutore dell'operazione talvolta è un uomo, ma più spesso una donna esperta. Alla clitoridectomia si trova a volte connessa l'usanza di asportare, o tagliare, o scarificare, anche le piccole labia e l'infibulazione, cioè a dire la " cucitura ", parziale o totale, dell'apertura vulvare mediante spine vegetali o la sutura della stessa con punti. Dove la ferita non viene così " ricucita ", si lascia che la cicatrizzazione avvenga, naturalmente, da contatto prolungato delle pareti interne delle piccole labia, preventivamente tagliate o scarificate. L'introcisione vaginale corrisponde alla deflorazione eseguita manualmente, mediante l'introduzione di uno o più dita nell'orifizio vaginale o per incisione dell'imene con un oggetto (coltello o altro). Sovente il taglio si estende fino al perineo. La lacerazione dell'imene può essere eseguita da un uomo o da una donna a seconda dei casi.

Soffermiamoci ora ad esaminare in particolare un tipico esempio di iniziazione mediante clitoridectomia e infibulazione. Esso ci è offerto dalla Somalia [1]. Pur priva di una forma rituale suggestiva e di un complicato cerimoniale, la

[1] G. Costanzo, *La circoncisione femminile in Somalia*, Relazione per il III Convegno Nazionale di Antropologia Culturale, Perugia 1968.

" circoncisione " femminile in Somalia rappresenta il momento culminante dell'esistenza di ogni donna somala, ponendosi come una sorta di spartiacque tra la felice condizione infantile di " prima " e la successiva variamente frustrante e frustrata condizione di donna adulta. Prescindendo dalle implicazioni psicologiche, e non solo psicologiche, che tale operazione comporta nella vita delle somale, vediamone in dettaglio la morfologia secondo la minuziosa relazione di G. Costanzo.

Le giovani somale vengono operate, da un'anziana " professionista ", mediamente verso i 9 anni. L'operazione ha luogo all'aperto, all'alba e soltanto nelle giornate di sole, perché le iniziande vengano investite nei genitali dai suoi raggi vivificanti. Spesso varie fanciulle sono operate nello stesso tempo e luogo dalla medesima " mammana ". In tali casi le rispettive famiglie organizzano una grande festa con numerosissimi invitati. Il Costanzo stesso rileva come la circoncisione collettiva sia tipica di varie popolazioni africane e certifichi i significati sociali del rito. Per parte nostra possiamo identificare proprio nella partecipazione della collettività e nei festeggiamenti quell'elemento di pubblicizzazione del rito che fa di questo una vera e propria iniziazione tribale, benché risulti privo, in sostanza, di elementi spettacolari e cerimoniali particolarmente appariscenti. All'operazione possono assistere solo le donne, essendo rigorosamente vietato agli uomini di presenziare ad essa. Le operande, private dei consueti ornamenti, e spesso rapate, indossano una vecchia veste monocolore, che verrà poi gettata e sostituita con una nuova. Dice G. Costanzo: " In tutto questo dispositivo rituale riaffiora il simbolo del passaggio tra due condizioni di esistenza: la prima, *out-group*, ormai spenta e logora, la seconda, *in-group*, fresca, nuova, gratificante, piena " [2].

Durante l'operazione, eseguita per lo più con un piccolo coltello, la giovane viene tenuta ferma, le gambe divaricate, da una o più donne. L'atto operatorio dura da 4 a 8 minuti. Esso comporta: *a*) il taglio apicale o profondo della clitoride (a volte con offesa grave delle piccole labia); *b*) il taglio longitudinale delle piccole labia; *c*) la infibulazione mediante spine vegetali o punti continui (ago comune e

[2] *Ibidem*, p. 23.

filo di cotone); segue la legatura della circoncisa. Il sistema di sutura più diffuso è però quello di congiungere le parti cruente obbligando la circoncisa ad un'immobilità di circa 8 giorni con una severa legatura, dalle cosce alle caviglie, in modo da determinare la cicatrizzazione e la saldatura delle piccole labia senza una vera e propria infibulazione. Nel corso dell'operazione, le donne che attorniano l'inizianda incoraggiano questa con frasi ispirate al senso iniziatico del rito (" Sii forte se vuoi essere come noi ", " Coraggio che diventi grande ", " Diventi una donna somala ", " Potrai sposare un somalo ", ecc.); al momento del taglio della clitoride prorompono in un coro di strilli brevi e acuti. Dopo la legatura la giovane viene lasciata a riprendersi dallo shock nel luogo stesso dell'operazione, mentre le donne raggiungono gli invitati dentro la casa e partecipano al banchetto.

Come s'è detto, molti studiosi di varia estrazione, antropologi e psicologi soprattutto, si sono occupati di questo tipo di iniziazione e hanno elaborato teorie e ipotesi che dovrebbero essere sottoposte al vaglio di un esame più attento e approfondito. Per parte nostra ci limitiamo ad accennare ai fraintendimenti e alle interpretazioni preconcette più diffuse e, d'altro canto, vogliamo indicare quale potrebbe essere l'esatta angolatura da cui questi riti dovrebbero piuttosto essere considerati e valutati.

C'è da dire, innanzi tutto, che nella maggioranza dei casi questi studiosi ne ignorano o per lo meno trascurano i significati sociali. Le interpretazioni psicanalitiche di B. Bettelheim [3], ad esempio, forse per deformazione professionale, denunciano esemplarmente tale carenza. Nel suo volume ci offre infatti una visione sufficientemente completa e approfondita delle iniziazioni in questione [4], ma in sostanza pone l'accento esclusivamente sulle probabili motivazioni psicologiche del fenomeno, trascurando di fatto le sue componenti sociali. Riecheggiando l'interpretazione corren-

[3] B. Bettelheim, *op. cit.*

[4] Gli si obietta però di aver fatto uso di una documentazione etnologica inadeguata: J. K. Brown, *A Cross Cultural Study of Female Initiation Rites*, AA v. 65 n. 4, 1963, p. 838. La Brown, per inciso, crede di poter affermare che le iniziazioni femminili cruente sono caratteristiche di quelle società in cui le condizioni di allevamento dei bambini promuovono un " conflitto di identità di sesso ".

te per cui le mutilazioni iniziatiche femminili rappresentano un'imitazione di quelle maschili, Bettelheim ipotizza nella " circoncisione " femminile o una reazione delle donne alla circoncisione maschile, ovvero un'imposizione da parte degli uomini alle donne di operazioni analoghe a quelle da loro stessi sofferte. D'altro canto suggerisce una terza ipotesi, più originale ma sempre legata a preconcetti psicanalitici. L'origine della circoncisione femminile e della deflorazione rituale sarebbe basata sull'invidia dell'uomo per la funzione procreativa della donna e sul desiderio di acquistare potere sulla vagina e sul pericoloso sangue mestruale.

In linea con quest'ipotesi è l'interpretazione della circoncisione e subincisione maschili [5], intese come il tentativo da parte degli uomini di acquistare un apparato e delle funzioni sessuali simili a quelle delle donne. Gli uomini, cioè, mossi sempre dall'invidia per le facoltà procreatrici della donna, mediante la circoncisione e la subincisione del pene agiscono come volti a diventare anch'essi generatori di bambini, alterando i propri organi in modo che somiglino a quelli femminili, mentre con la periodica riapertura della ferita inferta dalla subincisione e la conseguente emorragia si pretenderebbe di imitare le ricorrenze mestruali, riferite consapevolmente al processo procreativo. In sostanza, quindi, la " circoncisione " femminile sarebbe l'espressione dell'ambivalenza psichica degli uomini nei confronti delle donne e della loro funzione sessuale: l'uomo, non pago di aver ottenuto per se stesso attributi sessuali di tipo femminile, affermerebbe, mediante l'escissione e l'introcisione femminile il suo potere sul sesso femminile e sul sangue mestruale dimostrando, col far sanguinare a suo piacimento le donne, di aver vinto il timore del sangue stesso e l'ansia per le mestruazioni [6].

Per lo più gli studiosi di tendenze psicanalitiche hanno visto nella clitoridectomia o il tentativo di eliminare la sessualità clitoridea esaltando quella vaginale [7], o un corri-

[5] Per subincisione si intende il taglio longitudinale dell'uretra, taglio eseguito in modo tale che la ferita, seppur cicatrizzata, rimanga aperta o possa venir riaperta intenzionalmente così da produrre un'emorragia. E' una mutilazione tipica dell'area australiana e della Nuova Guinea.

[6] B. Bettelheim, *op. cit.*, pp. 112-114, 119-123.

[7] F. Bryk, *Neger Eros*, p. 56, in B. Bettelheim, *op. cit.*, p. 252.

spondente dell'intimidazione psichica contro la masturbazione imposta alle ragazze occidentali [8], o il desiderio di mutilare quell'organo femminile facilmente assimilabile al pene maschile [9]. Ida Magli pensa che "la 'chiusura' a mezzo della infibulazione potrebbe anche essere la logica contropartita di quella pericolosa 'apertura' di cui la donna è portatrice, e che ne fa un mezzo di comunicazione con l'aldilà, pauroso e potente regno dei morti e degli antenati" [10].

E' evidente come tutte queste interpretazioni non soddisfino le esigenze di un'analisi socio-antropologica del fenomeno. I significati sociali delle mutilazioni iniziatiche sono affatto obliterati.

Crediamo che sia più opportuno e più giusto cercare il significato di queste operazioni cruente alla luce di una prospettiva non già psicologica o mistica, bensì sociale, e vogliamo pertanto accennare brevemente a quale dovrebbe essere a nostro avviso la direzione da seguirsi.

Va innanzi tutto considerato che colpire gli organi genitali in rapporto alla maturità fisiologica individuale (colpirli nei modi più vari, ma sempre alterandone forma o struttura anatomica) significa sanzionare la loro importanza come *fattori simbolicamente significativi* riferibili all'ascesa di status e alla conquista di nuovi ruoli da parte dell'individuo. Si tenga presente, tra l'altro, che non si mutilano soltanto gli organi sessuali (e questi non sempre si mutilano) ma, per esempio, si estirpano denti (Bagesu, Kavirondo, Arunta, Kakadu [11]), si tatua (Eschimesi, Charrua, Mataco, Choroti, Mundurucù [12]) o scarifica la pelle (G/wi, O!Kung,

[8] M. Bonaparte, *Notes on Excision*, Psychoanalysis and the Social Sciences, International Univ. Press, II, New York 1950, pp. 78-82.

[9] F. Bryk, *Neger-Eros*, p. 55, in B. Bettelheim, *op. cit.*, p. 254.

[10] I Magli, *La Donna, un problema aperto*, Firenze 1974, p. 67.

[11] Per le mutilazioni dei Bagesu, v. J. Roscoe, *The Northern Bantu*, Cambridge 1915, pp. 186-88; per i Kavirondo v. *ibidem*, pp. 283-284; per gli Arunta, v. B. Spencer-F. J. Gillen, *op. cit.*, p. 447; per i Kakadu, v. B. Spencer, *op. cit.*, p. 88.

[12] Per i tatuaggi degli Eschimesi, v. R. F. Spencer, *op. cit.*, pp. 243-244; per i Charrua, v. de Azara, *Voyage dans l'Amérique Méridionale*, 4 voll., Paris 1809, in A. Serrano, *The Charrua*, BAE-B 143, v. 1, p. 195; per i Mataco e i Choroti, v. R. Karsten, *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*, Helsingfors 1932, pp. 83 91 *passim*; per i Mundurucù, v. R. F. Murphy, *Mundurucù Religion*, UC-PAAE, v. 49 n. 1, 1958, p. 53.

Bagesu, Kavirondo, Guayakì, Australiani [13]), si amputano alcune falangi (Larakia, Boscimani Cape [14]), si praticano tagli in prossimità dei genitali (Kgatla, Chuana, Hiechware [15]), si praticano fori per ornamenti labiali (Bagesu [16]), auricolari (Maidu, Mataco, Choroti [17]), o nasali (Kakadu, Australiani del deserto Vittoria [18]), ecc. Cioè si pratica tutta una serie di alterazioni *culturali* dell'elemento naturale [19]. Ora va rilevato che tali elementi corporali colpiti acquistano — nel momento d'essere colpiti, mutilati, alterati — un significato simbolico connesso allo status e al ruolo sociale dell'individuo. Le interpretazioni psicanalitiche o mistiche non sono soddisfacenti e sa da un canto tendono alla costruzione di generalizzazioni di valore universale, dall'altro non riesco-

[13] Per la scarificazione dei G/wi, v. G. B. Silverbauer, *op. cit.*, pp. 15-22 *passim*; per gli O!kung v. D. F. Bleek, *Buschmänner von Angola*, Archiv fur Anthropologie, N.F. 21, pp. 47-56, 1927, p. 51 e *Bushmen of Central Angola*, Bantu Studies, 3, pp. 105-125, 1928, p. 122, in I. Schapera, *op. cit.*, 1930 p. 122; per i Bagesu e i Kavirondo, v. J. Roscoe, *op. cit.*, pp. 186-88, 283-284; per i Guayakì, v. A. Métraux - H. Baldus, *op. cit.*, p 442; per gli Australiani, v. R. M. e C. H. Berndt, *op. cit.*, 1964, pp. 87-91.

[14] Per l'amputazione di falangi dei Larakia, v. B. Spencer, *op. cit.*, p. 10; per i Boscimani Cape, v. S. S. Dornan, *op. cit.*, pp. 159-160: tra le usanze connesse alla pubertà tra i Boscimani va ricordata anche la perforazione del setto nasale e il tatuaggio.

[15] Per questo tipo di operazione tra i Chuana (Kgatla, ecc.), v. I. Schapera, *A Handbook of Twana Law and Custom*, London 1955, p. 116, e I. Schapera, *op. cit.* 1930, p. 122; S. S. Dornan, *op. cit.*, pp. 243-80 *passim*: l'operazione consisteva nell'incidere profondamente due linee parallele sulla coscia destra in prossimità della vulva e nell'inserire nella ferita uno stelo di grano per aumentarne le dimensioni.

[16] Per gli ornamenti labiali dei Bagesu, v. J. Roscoe, *op. cit.*, 1915, 186-188.

[17] Per la perforazione dei lobi delle orecchie tra i Maidu Meridionali, v. R. L. Beals, *Ethnography of the Nisenan*, UC-PAAE, v. 31 n. 6, 1933, p. 371; per i Mataco e Choroti, v. R. Karsten, *op. cit.*, pp. 83-91 *passim*.

[18] Per la foratura del setto nasale tra i Kakadu, v. B. Spencer, *op. cit.*, 1914, p. 330; per gli Australiani del Gran Deserto Vittoria, v. R. M. e C. H. Berndt, *op. cit.*, 1964, p. 152. Gli esempi citati si riferiscono tutti a mutilazioni praticate sulle femmine, ma nella maggioranza dei casi riguardano anche i maschi.

[19] Va detto peraltro che non sempre c'è negli interessati la coscienza del fine simbolico delle mutilazioni corporali: sovente vengono addotte motivazioni di carattere estetico o magico.

no a raggiungere una comprensione sensata del fenomeno [20].

Pertanto tutte le mutilazioni, sia quelle maschili che quelle femminili, dovebbero essere considerate simultaneamente e da un punto di vista socio-antropologico per poter dar luogo ad un'interpretazione riferita al ruolo sociale degli individui e non a meccanismi mentali tanto affascinanti quanto improbabili.

[20] La Magli parla esplicitamente di "mistero della clitoridectomia": *op. cit.*, p. 62.

IV.

Se la questione della pubertà maschile si presenta alquanto complicata per l'impossibilità di stabilirne il momento iniziale, per le femmine la difficoltà scompare, risolta com'è dalla determinante comparsa della menarche. Se quindi i riti iniziatici maschili non sono legati — in nessuna delle società "primitive" — ad un'età rigorosamente fissa dei candidati, né ad un momento particolare e preciso dell'esistenza individuale, ma variano, a seconda degli usi e delle necessità, da alcuni anni prima ad alcuni anni dopo i segni evidenti della raggiunta pubertà fisiologica (cambiamento di voce, comparsa dei peli pubici e facciali, ecc.), i riti iniziatici femminili si differenziano da quelli nel presentarsi sempre e soltanto legati alla comparsa della prima mestruazione. E questo sia quando sono contemporanei ad usanze puramente mestruali (come tra gli Shasta, v. p. 248), sia quando assumono una fisionomia più autonoma e complessa (come tra gli Andamanesi, v. pp. 254-55).

I riti iniziatici sono condizionati, dunque, da quel fondamentale cambiamento che ogni femmina subisce al momento della pubertà. Anche se non sempre i due momenti coincidono, cioè non in tutti i casi la menarche segna l'inizio dei rituali d'iniziazione, tuttavia è evidente che questi hanno il loro punto focale nella pubertà. Che abbiano inizio prima della menarche, come per la prima cerimonia iniziatica delle Arunta, vòlta a promuovere la crescita dei seni (v. p. 257) o successivamente ad essa, come tra gli Yahgan per la cerimonia Shiehaus (v. pp. 251-52), tali riti sono comunque accentrati sul passaggio dalla fanciullezza alla maturità, segnato nelle femmine in modo particolarmente drammatico e indiscusso [1]. Insomma, per le donne viene meno quella larga oscillazione temporale che caratterizza le iniziazioni maschili, e la correlazione cronologica, funzionale e cerimoniale tra maturità fisiologica e maturità sociale è assai più direttamente accentuata.

C'è da chiedersi il perché di questa fondamentale diffe-

[1] Quindi, pubertà fisiologica e pubertà sociale che, come afferma Van Gennep, "sono essenzialmente differenti e solo raramente coincidono (*op. cit.*, p. 91), nel caso delle donne coincidono frequentemente nel tempo.

renza. Infatti il motivo puramente fisiologico per cui una donna è *matura* in conseguenza ad un fattore di indiscutibile evidenza, e l'uomo no, non sembra esaurire l'aspetto culturale delle differenti strutture dinamiche dei rituali in questione.

Le iniziazioni, come s'è detto, riguardano la comunità, non già l'individuo: ossia, per mezzo delle iniziazioni la società inserisce nel suo grembo quegli individui diventati *socialmente* accettabili, in grado di svolgere funzioni e compiti sociali di utilità pubblica.

Quali sono dunque le funzioni e i compiti della donna nelle società tradizionali?

In società dell'economia elementare come quella dei popoli cacciatori-raccoglitori la donna svolge determinate funzioni economiche di primaria importanza. La raccolta nella maggioranza dei casi è compito suo, e anche la caccia degli animali più piccoli; la manipolazione dei cibi è pur essa di suo specifico dominio, come altri mestieri quali la tessitura, la lavorazione delle pelli, la fabbricazione di cesti. Ma questi lavori le sono familiari sin dai primi anni dell'infanza e non ha bisogno di particolari argomenti o precauzioni, né di rituali iniziatici, per imparare a svolgerli. Dice la Kaberry a proposito della donna australiana: " Ben poco del suo lavoro è sotto l'egida dell'incerto: non ha bisogno di trappole magiche per raccogliere l'igname o catturare un iguana. Ha acquistato la conoscenza dei vari tipi di tuberi, di radici, di bacche commestibili, e può confidare nei suoi soli poteri d'osservazione per procurarseli " [2]. E ancora: " Il periodo della vita di ogni ragazza che va dall'infanzia alla pubertà presenta per essa pochi cambiamenti radicali riguardo alle sue attività. Le norme del suo comportamento sono inculcate in lei da sempre: in compagnia di sua madre e delle altre parenti essa apprende quanto necessario riguardo alle risorse economiche e ai metodi per utilizzarle " [3]. Una boscimana in genere è una perfetta massaia già al suo settimo anno d'età: infatti è già in grado di trovare e riconoscere le piante utili e di preparare tutta quella gamma di cibi che il deserto concede durante le stagioni [4]. La situazione non muta sostanzialmente tra le

[2] P. M. Kaberry, *op. cit.*, p. 233.
[3] *Ibidem*, pp. 233-234.
[4] G. B. Silverbauer, *op. cit.*, p. 14.

popolazioni pastorali o agricole. La Richards, a proposito della funzione delle iniziazioni bemba dice che la stessa *nacimbusa* (maestra di cerimonie) ammette che le novizie sanno già cucinare e macinare il grano, anche se pone l'accento sul fatto che dopo l'iniziazione le ragazze faranno il loro lavoro con un diverso spirito ed un nuovo senso di responsabilità, in quanto conscie del loro nuovo ruolo sociale [5]. Non sembra quindi che dal punto di vista economico la donna debba in alcun modo ritualizzare la sua *entrée* nella vita degli adulti. La sua funzione lavorativa rimane sostanzialmente la stessa prima e dopo la pubertà.

Nelle questioni belliche la donna non ha alcuna parte, e perciò non le si richiede alcuna particolare iniziazione all'attività guerriera. Quanto ai diritti sociali, il problema si presenta più complesso. Quali specifici diritti acquista infatti la donna coll'età matura?

In tutto il Nordamerica la condizione sociale della donna era, in genere, su un piano di perfetta parità rispetto a quella dell'uomo. Le donne non erano escluse dalla partecipazione alle attività sociali e cerimoniali per il solo fatto di essere donne, anche se poi ne venivano escluse durante i periodi mestruali, a causa della loro presunta impurità [6]. Ma non c'è alcuna particolare connessione tra questi diritti sociali e il raggiungimento della pubertà [7].

Tra gli Yahgan della Terra del Fuoco invece è certo che nessuno — né uomo né donna — potesse avere una posizione nella comunità se non per mezzo dell'iniziazione Shiehaus (v. pp. 251-52). Anche il significato delle iniziazioni in uso tra gli Andamanesi è dichiaratamente sociale: le varie fasi del rituale, accentrato sul valore sociale del cibo, hanno lo scopo di munire l'iniziando del potere e insieme del diritto di mangiare tutti i cibi su cui si basa l'alimentazione indigena. Le iniziazioni, insomma, conferiscono gradualmente diritti da adulto agli individui — maschi e femmine — componenti la società (v. pp. 254-55). Va rilevato, d'altronde, che in questi due interessanti casi in cui le donne acquistano grazie alle iniziazioni tribali degli effettivi diritti sociali, esse

[5] A. I. Richards, *op. cit.*, pp. 128-129.

[6] L. Spier, *op. cit.*, p. 314.

[7] Altrettanto vale per i maschi, per i quali non sono tenute iniziazioni tribali.

non sono le sole ad acquistarli ma, in ambedue i casi, esse sono equiparate agli uomini e insieme — tutti gli uomini e tutte le donne — vengono ammessi, con gli stessi rituali e con le stesse procedure, in seno alla società dalla cui piena partecipazione prima erano ugualmente esclusi.

In effetti possiamo dire che l'iniziazione femminile, in se stessa, non determina l'acquisizione di facoltà né di fondamentali diritti di valore sociale da parte delle donne, all'infuori del diritto al matrimonio. Tra i boscimani Heiku ad esempio, ogni ragazza al termine dell'iniziazione acquistava il diritto di vivere da sola in una capanna costruita appositamente per lei dalla madre [8]. Ma parlare di diritti sociali in casi come questo ci sembra eccessivo.

Dunque il diritto che quasi universalmente le donne acquistano con l'iniziazione è il diritto al matrimonio.

In tutta l'America Nordoccidentale (Alaska compresa) scopo principale dei riti era di annunciare che la ragazza ora poteva sposarsi e perciò qualificarla come candidata al matrimonio. Tra gli Eschimesi stanziati tra la catena dei monti Brooks e l'oceano Artico, il tatuaggio effettuato nel corso del rito di pubertà stava a significare, secondo quanto dichiarato da alcune donne, che erano ormai pronte per il matrimonio; altre affermavano di essere state tatuate da bambine e con scopi puramente estetici. Ma a favore della prima versione sta il fatto che si dice si usasse avvertire le ragazze che si facevano tatuare che, una volta tatuate, avrebbero potuto essere rapite dagli uomini. Anche per questa ragione si consigliava alle giovani di sposarsi al più presto dopo raggiunta la pubertà fisiologica [9]. A Kodiak, dopo una lunga segregazione della ragazza in un'apposita capanna mestruale, i genitori davano una festa in occasione della quale presentavano la figlia come una giovane donna in età matrimoniale. Il che è comune a tutta l'Alaska Sudoccidentale [10]. Presso i Malemut al termine della cerimonia di pubertà la giovane può sposarsi [11]. Tra i Quilete, al

[8] L. Fourie, *The Bushmen of South-West Africa*, in *Native Tribes of South-West Africa*, pp. 79-105, Cape Town 1928, pp. 89-91, e *Preliminary Notes on Certain Hei//om Bushmen*, J. South-West Afr. Sci. Soc., I, pp. 49-63, pp. 57-59, in I. Schapera, *op. cit.* 1930, p. 119.

[9] R. F. Spencer, *op. cit.*, pp. 243-244.

[10] M. Lantis, *op. cit.*, pp. 3-4

[11] E. W. Nelson, *The Eskimo about Bering Strait*, BAE-AR VIII, 1899, parte I, p. 291, in J. G. Frazer, *op. cit.*, p. 55.

termine del primo periodo mestruale, in occasione del quale la fanciulla viene segregata e sottoposta a vari tabu, per festeggiare l'avvenimento i genitori organizzavano un *potlatch*. Da quel momento la ragazza era considerata pronta per il matrimonio, anche se poi non si sarebbe sposata che dopo alcuni anni [12]. La celebrazione della raggiunta pubertà delle ragazze Klamath serve da annuncio che la giovane è pronta per il matrimonio: e infatti le donne si sposano un anno o poco più dopo la grande danza che costituisce il rito iniziatico [13]. Dopo il rito pubblico di pubertà le ragazze Navaho sono considerate pronte per il matrimonio [14]. Tra gli Hopi dopo l'iniziazione di un ragazzo alla Società del Solstizio Invernale e dopo la partecipazione della ragazza alla grande cerimonia di pubertà, sia l'uno che l'altra sono considerati pronti per il matrimonio [15]. Gli esempi si potrebbero moltiplicare all'infinito.

Anche nell'America Meridionale alcune tribù conferivano pubblicamente, per mezzo dei riti iniziatici, il diritto al matrimonio alle giovani donne puberi. Tra i Charrua dell'Uruguay la pubertà delle ragazze era celebrata con cerimonie particolari aventi scopi a noi sconosciuti, ma è significativo che fosse presto seguita dal matrimonio [16]. Presso i Warrau del Venezuela la giovane pubere non può sposarsi finché non ha subìto la " prova delle formiche ", una vera e propria iniziazione cui vengono sottoposti, con lo stesso scopo, anche i maschi e che consiste nel porre le formiche sul corpo dei giovani mentre riposano nelle loro amache ed esporli così ai loro morsi. Se un ragazzo grida viene condannato al celibato e, altrettanto, se grida una ragazza, essa viene considerata indegna di un marito e inabile al lavoro [17]. Per gli Amazzonici Cashinava la festa di pubertà femminile costituiva una delle più importanti occasioni cerimoniali. Iniziava al primo novilunio susseguente alla prima mestruazione ed aveva la durata di una lunazione (c'è una precisa relazione mistica tra la luna e la ragazza mestruante). Per tutta la durata delle celebrazioni la giovane

[12] G. A. Pettitt, *op. cit.*, p. 16.
[13] L. Spier, *op. cit.*, pp. 68-71.
[14] E. Z. Vogt - C. Kluckhohn, *op. cit.*, pp. 55-59.
[15] E. P. Dozier, *op. cit.*, pp. 326-329.
[16] A. Sorrano, *The Charrua*, BAE-B 143, v. 1, p. 195.
[17] P. Kirchhoff, *The Warrau*, BAE-B 143, v. 3, 1948, pp. 875-876.

restava segregata e osservava determinati tabu. L'ultimo giorno della lunazione aveva luogo l'estirpazione della clitoride, che l'inizianda doveva sopportare stoicamente, pena la sua uccisione. Seguiva una grande festa che consacrava la fanciulla idonea al matrimonio [18]. Analogo è il fine della cerimonia iniziatica tra gli Yagua [19], gli Huitoto, i Bora e gli Ocaina dell'Amazzonia peruviana [20], ove non si riscontra, però, la cruenta operazione sui genitali femminili.

I boscimani G/wi mediante l'iniziazione femminile sancivano con un rito dal profondo simbolismo il matrimonio della ragazza ora pubere con l'uomo con cui vive unita (in stato legalmente coniugale) già da alcuni anni (v. pp. 252-53). Tra i Naman dell'Africa Sudoccidentale solo al termine di un complicato rituale iniziatico la giovane è considerata pronta per il matrimonio [21]. Presso i bantu Besabei, una tribù semi-pastorale stanziata alla falde settentrionali del monte Elgon, gli iniziati — maschi e femmine — partecipavano assieme ad una grande festa in occasione della quale si combinavano matrimoni. La cerimonia iniziatica femminile consisteva nell'estirpazione della clitoride e delle piccole labia alle novizie e aveva luogo una settimana circa dopo la circoncisione iniziatica dei maschi, perché le rispettive ferite cicatrizzassero contemporaneamente e maschi e femmine assieme potessero partecipare ai grandi festeggiamenti finali [22]. Tra i Bakitara dell'Uganda al termine del primo periodo mestruale la ragazza poteva esser richiesta dall'uomo cui era stata promessa [23]. Gli Heikum celebrano con un'elaborata cerimonia la menarche di ogni ragazza. Al termine della segregazione la novizia partecipa per tre o quattro giorni, assieme alle donne sposate della tribù, alla " danza per la mestruazione "; l'ultimo giorno, terminata la danza, la giovane viene condotta cerimonialmente a prendere acqua e legna. La raccolta cerimoniale di acqua e legna rappresenta simbolicamente il ritorno della ragazza alle normali occupazioni della vita quotidiana: essa è soltanto ora, però, una donna matrimoniabile, vive in una capanna pro-

[18] R. Girard, *op. cit.*, pp. 195-196.
[19] *Ibidem*, pp. 31-32.
[20] *Ibidem*, pp. 53-55.
[21] I. Schapera, *op. cit.*, pp. 272-277.
[22] J. Roscoe, *op. cit.*, 1924, p. 74.
[23] J Roscoe, *op. cit.*, 1923, p. 263.

pria e si accompagna alle donne sposate [24]. Tutta l'iniziazione somala si impernia sulla preparazione al matrimonio (v. pp. 259-61).

In Australia tra gli Arunta e le tribù vicine l'iniziazione femminile culmina con la cerimonia *atna-arilta-kuma* di deflorazione, ed è seguita dalla consegna della ragazza iniziata al proprio marito designato (v. p. 257). Nel Queensland (tra i Pitta Pitta, Ulaolinya, ecc.) solo in seguito alla prima cerimonia iniziatica (di introcisione) le ragazze ottengono la facoltà di sposarsi [25].

Anche là dove non si celebrano elaborati riti iniziatici ma più semplici riti di pubertà, al termine di questi la giovane acquista spesso la facoltà di sposarsi. E' quanto accade tra i Malemut [26], e le altre popolazioni stanziate nella parte meridionale dello Yukon e tra gli Eschimesi dell'Alaska Settentrionale [27], tra gli Shoshoni del Nordamerica [28], tra gli Ona della Terra del Fuoco [29], tra gli indigeni del Northern Territory (Kakadu, ecc.) e di Capo York (Otati) [30], nonché tra i Murngin [31], in Australia.

Questo fatto sembra confermare l'ipotesi secondo la quale al momento della menarche la donna acquista — median-

[24] L. Fourie, *op. cit.*, in I. Schapera, *op. cit.*, p. 119.

[25] W. E. Roth, *op. cit.* 1897, pp. 169-180. La subincisione per i maschi e l'introcisione per le femmine sono in tutta l'area requisiti necessari e condizionanti per il matrimonio.

[26] E. W. Nelson, *op. cit.*, p. 291.

[27] R. F. Spencer, *op. cit.*, pp. 243-244.

[28] D. B. Shimkin, *Childwood and Development among the Wind River Shoshone*, UC-AR, v. 5 n. 5, 1947, p. 305. Anche tra i Maidu della California, che celebrano con maggior enfasi la menarche femminile, l'iniziata viene fidanzata in occasione dei festeggiamenti in suo onore (R. L. Beals, *op.* cit., p. 169).

[29] J. M. Cooper, *The Ona*, BAE-B 143, v. 1, 1948, p. 120. E' durante la reclusione nella capanna mestruale che venivano impartiti alla ragazza insegnamenti sui suoi futuri doveri di moglie e di madre.

[30] Nel Northern Territory l'importanza dei riti d'iniziazione così maschili come femminili è meno marcata che in altre parti dell'Australia (B. Spencer, *op. cit.*, p. 326). C. G. Seligman, *op. cit.*, 1904, pp. 205-206.

[31] W. Lloyd Warner, *op. cit.*, pp. 75-76. I Murngin credono che le mestruazioni siano dovute al rapporto sessuale, ma solo dopo la prima mestruazione della ragazza una giovane coppia comincia a vivere assieme in una capanna costruita appositamente dalla madre della ragazza.

te i riti più o meno spettacolari da quella occasionati — il diritto al matrimonio. Ciò ci autorizza ad affermare che il mutamento sociale fondamentale cui è soggetta la femmina in quel particolare momento critico della sua esistenza è quello che la fa — e in alcuni casi particolari la " consacra " — potenzialmente moglie e, conseguentemente, *madre*.

In realtà la prima e forse ultima funzione della donna nelle società tradizionali, specie in quelle a livello etnologicamente più antico, è quella di riproduttrice, di " creatrice ". Socialmente, ella si presenta come perpetuatrice del gruppo sociale. Dice a questo proposito Bruno Bettelheim: " L'alterazione dello status sociale è principalmente la conseguenza o il corrispondente sociale della recentemente acquistata facoltà procreatrice " [32]. Il rituale d'iniziazione della donna pertanto ha la precisa funzione di sottolineare cerimonialmente, di pubblicizzare e consacrare simbolicamente la conquista, da parte della giovane, di un pieno status sociale come continuatrice del gruppo e procreatrice di nuovi individui reclutabili nel gruppo.

Alla donna, in sostanza, non si chiede altro: tutta la sua esistenza è focalizzata nei momenti cruciali della gravidanza e del parto. Come dice la Mead: " E' necessario soltanto che le sia permesso... di compiere la sua funzione biologica, per provare la sensazione di aver compiuto qualcosa di irrevocabile ". All'uomo spetta invece la ricerca di quel successo, nel lavoro, nell'attività bellica, nella vita sociale, che lo possa ripagare delle soddisfazioni procurate alle donne dal parto. Gli uomini " devono raggiungere, oltre la paternità, forme d'espressione culturalmente elaborate ". E questo è ben vero anche per le civiltà cosiddette superiori — non ultima la nostra. " Poche civiltà hanno trovato il modo di dare alle donne quel ' divino scontento ' che le faccia aspirare ad altre soddisfazioni oltre alle gioie della maternità " [33].

Tuttavia, limitatamente alle società tradizionali, ci sembra opportuno sottolineare che questo ruolo, apparentemente limitato e passivo, della donna non deve essere troppo sottovalutato. Intanto, per una generale rivalutazione della posizione della donna nelle società native, è utile notare

[32] B. Bettelheim, *op. cit.*, p. 108.
[33] M. Mead, *Maschio e Femmina*, Milano 1962, pp. 142-143.

quale vasto e complesso mondo religioso femminile, fin qui inspiegabilmente trascurato da tutti — o quasi — gli studiosi, venga messo in luce dall'insieme dei riti d'iniziazione. Inoltre ci sembra che, dal punto di vista sociale, il ruolo di perpetuatrice del gruppo assegnato alla donna non sia affatto da considerarsi secondario (e l' " invidia " degli uomini per tale facoltà — se vogliamo prestar fede alle tesi degli psicanalisti — starebbe a dimostrarlo). Ovviamente in questa ben circoscritta valutazione sociologica del ruolo femminile incidono fattori economico-sociali e culturali complessi: *in primis*, la condizione di estrema precarietà esistenziale delle società tradizionali, l'enorme peso della mortalità infantile e adulta, e quindi l'esigenza di bilanciare questa precarietà esistenziale con una marcata vitalità riproduttrice e, insomma, con un'enfatizzazione del ruolo materno della donna.

DOMENICO VOLPINI

L'iniziazione Tharaka: tradizione e mutamento culturale

I

Lo scopo del presente saggio è di dare un contributo concreto alla comprensione dell'iniziazione tribale. E' da considerarsi sulla linea di quegli studi che hanno cercato di superare la riduttiva interpretazione dell'iniziazione tribale come rito o complesso di riti legati al passaggio dell'individuo dalla minore alla maggiore età. Questa interpretazione, valida per alcuni popoli che schematicamente dividono la società in adulti e minori, non lo è per altri, come i Tharaka, che seguono un più complesso sistema di divisione in classi d'età succedentisi lungo l'intero arco della vita.

Il saggio vuole anche presentare un esempio concreto di come il mutare delle strutture socio-politiche provochi un mutamento nella struttura dell'iniziazione e lasci sopravvivere soltanto quegli stadi e quei rituali le cui funzioni tradizionali rimangono attuali, o quelli che si sono modificati mutando le precedenti funzioni con altre valide nel nuovo contesto socio-culturale.

E' da notare che in Tharaka la dinamica di trasformazione socio-culturale con riflessi sul mutamento dei rituali iniziatici non è solo recente, derivante dallo scontro-incontro con l'Occidente, ma è un elemento costante che si rileva anche in passato (cfr. Volpini, 1975).

II

I Tharaka sono una delle nove tribù in cui si dividono i Meru, bantu-camiti del Kenya. Fanno parte, amministrativamente, della Provincia Orientale (*Eastern Province*), e abitano nella Divisione omonima (*Tharaka Division*) del Distretto del Meru (*Meru District*). Un gruppo di essi, quello dei Thagichu, è stato incorporato nel Distretto di Kitui (*Kitui District*), e un altro vive a Likoni (Mombasa). Nel censimento del 1969 essi erano 51.883 (rep. of Kenya, 1970), nel 1944 erano 13.016 (Lambert, 1947, 2).

Nel periodo pre-coloniale formavano una tribù omogenea con caratteristiche di unità politica, culturale e linguistica sufficientemente delineate, tanto da distinguersi dalle altre otto tribù meru.

L'ordinamento politico, amministrativo e giudiziario tradizionale si fondava su due principi dinamici, con conseguenze strutturali di integrazione: quello della parentela e quello delle classi d'età.

III

I Tharaka sono una società a struttura clanica composta da circa 26 clan (*miriga*, sing. *mweriga*), divisi in circa 66 lignaggi (*mariku*, sing. *iriku*), i quali comprendono ognuno un numero variabile di famiglie estese (*micii*, sing. *mucii*) [1].

Le famiglie coniugali sono poliginiche; la discendenza è patrilineare, il matrimonio esogamico e la residenza virilocale.

Il sistema politico pre-coloniale era segmentario piramidale. Nella famiglia estesa l'esercizio della gestione politica era dell'anziano (*mukuru*, plur. *akuru*): tutti gli anziani capifamiglia di uno stesso lignaggio formavano il consiglio di

[1] *Mucii*, (pl. *micii*): " indica sia la famiglia coniugale, sia la famiglia estesa, sia il casale. Etimologicamente il termine deriva dal verbo *ucia*, che significa 'predicare' o 'parlare', specialmente in ordine al contratto matrimoniale. *Mucia* è colui che 'predica' o 'parla'. *Mucii* è colui al quale è stato 'predicato' e che ha accettato il contratto e che ha accettato di stare sotto il controllo di un altro". (J. Mugao e M' Makanya, 29-IV-1975).

lignaggio (*kiama*[2] *gia iriku*; plur. *biama bia mariku*); l'unione dei consigli di lignaggio di un clan formava il consiglio di

[2] *Kiama*, (pl. *biama*), deriva dalla preposizione *kia* = della, e dal sostantivo *ama* = verità. Letteralmente significa " della verità; che dice la verità; che giudica secondo verità " (J. Mugao e M' Makanya, 29-IV-1975). Ha tre significati principali:

I - Consiglio degli anziani (*kiama gia akuru*). Assume tale significato nelle espressioni: *kiama già iriku, kiama gia mweriga, kiama già Tharaka Bonthe.*

II - Classe d'età degli anziani. Assume tale significato nelle espressioni: *kiama gia nkomango, kiama gia nkubiri, kiama gia rwamba.* In questo caso indica anche i relativi stadi di iniziazione.

a) *kiama già nkomango*: il termine *nkomango* significa sasso o pietra. Secondo alcuni Tharaka a questa classe d'età veniva dato tale nome perché i suoi membri avevano come insegna un bastone lungo circa mezzo metro con fissata, a mo' di clava ad una delle estremità, una pietra avvolta in un pezzo di pelle e legata con una corda di tendine. Secondo altri deriva dal verbo *komanga*, che indica l'azione di provocare del rumore battendo o sfregando due pietre l'una contro l'altra, o una pietra contro un'altra cosa. Infatti i membri di questa classe d'età, quando si radunavano, usavano battere ritmicamente con un bastone la pietra del bastone-insegna, provocando un rumore caratteristico.

b) *Kiama gia nkubiri* (*a*): *nkubiri*, o *nkubiria*, deriva dal verbo *kubiri*, che significa 'porre termine', 'definire completamente', con riferimento alle vertenze giudiziarie ritenute più gravi. Gli anziani di questa classe d'età costituivano una 'corte suprema' che doveva appunto definire completamente le vertenze.

c) *Kiama gia rwamba*: il termine *rwamba* letteralmente indica qualcosa che prude, pizzica senza dar pace. A questa classe d'età veniva dato tale nome perché i suoi membri non davano pace a coloro che infrangevano le norme sociali e culturali, specialmente quelle inerenti le tradizioni magico-religiose. Li facevano arrestare dai guerrieri e fustigare (la fustigazione provocava anche il prurito); inoltre li obbligavano a pagare come multa una capra, che veniva sacrificata per riparare al male fatto e per scongiurare la mancanza della pioggia: sanzione mistico-rituale provocata da quel tipo di infrazioni.

III - Giuramento rituale. Tale significato si ha nelle espressioni: 'ricevere il giuramento' (*kunenkerwa kiama*), 'dare il giuramento' (*kunenkera kiama*), oppure 'un giuramento che ha molta forza' (*kiama na inya mono*). Quando si usa il termine *kiama* si vuole mettere in evidenza tutto il complesso del giuramento rituale, come ad esempio nell'espressione " hai ricevuto il *waathi*? " (*ukunenkerwa waathi*?); quando si vuole mettere in rilievo soltanto il momento culminante del giuramento si usano le espressioni 'mangiare il giuramento' (*kurea muuma*) o 'bere il giuramento' (*kunyua muuma*). Il giuramento tharaka è costituito infatti dall'ingestione di uno o più elementi commestibili e dalla recita di una formula; l'accento però è posto sugli elementi mangiati o bevuti.

clan (*kiama gia mweriga*, plur. *biama bia miriga*); infine l'unione dei consigli di clan formava il consiglio degli anziani della tribù (*kiama gia Tharaka bonthe*).

I consigli degli anziani erano organismi abbastanza fluidi, non eletti. Il diritto di esserne membri veniva acquisito con l'età sociale sancita dalla iniziazione. La partecipazione, pur essendo aperta a tutti gli iniziati, non era obbligatoria. Le decisioni emergevano attraverso il vaglio di una serie di discussioni alle quali, almeno teoricamente, tutti i membri del consiglio avevano il diritto di prendere parte. La concentrazione del potere nel consiglio aveva carattere situazionale e non andava mai oltre l'occasione che l'aveva determinata. In tale sistema, essendo la delega complementare, i ruoli, pur parzialmente definiti, non erano mai stabiliti e cessavano con il risolversi della situazione che li aveva resi necessari.

Nel sistema politico-sociale tharaka il potere era diffuso non soltanto secondo la suddivisione in clan, lignaggi e famiglie estese, ma anche secondo il sistema delle classi d'età. Tutta la popolazione maschile, a seconda dell'appartenenza ai gruppi o alle classi d'età, partecipava in maniera uguale alla vita pubblica.

La popolazione femminile era divisa in gruppi d'età con potere e autonomia nell'ambito delle attività socio-culturali proprie.

Si è già detto che la società tharaka tradizionale non era divisa binariamente in minori e adulti, ma strutturata in vari passaggi di età successivi sanciti da corrispondenti riti di passaggio. Tale strutturazione si differenziava per i due sessi. Era più semplice per le donne e più complessa per gli uomini.

I passaggi di età della metà femminile erano scanditi dal ritmo fisiologico, per cui si avevano quattro gruppi di età: il primo, quello delle bambine (*mithera*, sing. *muthera*), andava dalla nascita alla pubertà (menarca); il secondo, delle ragazze (*matiga*, sing. *itiga*), andava dalla pubertà al matrimonio (generazione dei figli); il terzo, delle donne sposate (*ekuru*, sing. *mwekuru*), andava dal matrimonio al climaterio; il quarto, delle anziane (*ajuju*, sing. *juju*), andava dal climaterio in poi. I quattro gruppi erano e sono ancora strutturati dai seguenti tre stadi della iniziazione: il primo è quello caratterizzato dalla excisione, lo *ntano*

femminile; il secondo è il matrimonio (*ujukania*); il terzo è quello costituito dai riti esoterici delle anziane, che non ho avuto modo di conoscere.

La struttura del sistema delle classi d'età maschili è molto più complessa. Mi avvarrò qui della terminologia usata dal Bernardi (1959, 20) modificandola un po' per adattarla alla situazione tharaka. Userò le espressioni: gruppo d'età, unità d'età, sezione d'età, e classe d'età.

I bambini, dalla nascita all'età prepuberale, costituivano il gruppo d'età degli *nkala* [3]. Tale gruppo non era socialmente strutturato. Gli *nkala* vivevano ognuno nella propria famiglia e dormivano nella capanna della madre.

Quando il ragazzino raggiungeva l'età prepuberale, abbandonava la capanna della madre ed entrava a far parte del gruppo d'età dei giovani incirconcisi, quello degli *aiji rugo* [4], che abitavano nella casa degli incirconcisi (*kiburu gia aiji*). Lo stadio dell'iniziazione che sanciva il passaggio era quello del *kirimo* [5]. Il gruppo d'età degli *aiji rugo* comprendeva tre sezioni d'età successive: i *mwinji wa mpuramuu* (paurosi addetti alla pulitura delle ceneri), gli *mbwinjeru* (penne bianche), e gli *nkinyanthì* ('pressa-suolo') [6]. L'età approssimativa andava dai dodici ai venti anni.

[3] *Nkala*, (sing. e pl.): termine che indica i bambini maschi del primo gruppo d'età, ossia fino allo stadio di iniziazione del *kirimo*. Deriva dal verbo *karia* o *kalia* = restare in uno stesso posto. Indica il fatto che il bambino di questa età non si allontana molto dal casale, non va a mangiare o dormire in altri casali o alla 'casa dei giovani incirconcisi' (*kiburu gia aiji*).

[4] *Aiji rugo*, (sing. *mwiji rugo*): il termine *mwiji* indica ogni bambino e giovane incirconciso, sia prima che dopo il *kirimo*; ma mentre prima si chiama *mwiji nkala*, dopo prende il nome di *mwiji rugo*. Il termine *rugo* deriva dal verbo *rugura* = aprire. Significa 'colui al quale è stato aperto l'accesso ai segreti', 'colui che può conoscere i segreti' (J. Mugao e M' Makanya, 29-IV-1975).

[5] *Kirimo*: secondo l'accezione corrente nel linguaggio dei Meru e dei Kikuyu, il termine *kirimo* significa sciocco, infantile, che ha paura di cose inesistenti. Per cui superare lo stadio del *kirimo* può significare anche dar prova di non essere più un bambino, di aver superato le paure infantili. Noi diremmo di aver superato la paura del lupo mannaro o delle streghe. Per i Tharaka però, anche se questa valenza è presente, il *kirimo* ha un significato ben più complesso. D'altra parte solo tra i Tharaka esso costituisce uno stadio della iniziazione tribale.

[6] *Mwinji wa mpuramuu, mbwinjeru, nkinyanthì*:
a) *mwinji wa mpuramuu*: è il nome degli appartenenti alla

Quando i giovani *nkinyanthì* erano diventati forti e coraggiosi ed avevano completato il ciclo educativo degli *aiji rugo*, chiedevano di essere ammessi al successivo periodo di circoncisioni (*ntano*) [7]. Tutti i giovani tharaka circoncisi nello stesso periodo formavano una unità d'età (*nthuke*) [8].

prima sezione del gruppo d'età degli *aiji rugo*, costituita dai più piccoli, appena incorporati. La frase deriva da *mwinji* = pauroso; *wa* = della; *mpura* = rimozione; *muu* = ceneri. Il loro compito specifico era quello di tenere pulito il *kiburu*, di rimuovere le ceneri dal focolare e di provvedere la legna da ardere.

b) *Mbwinjeru*: è il nome degli appartenenti alla seconda sezione del gruppo d'età degli *aiji rugo*, costituita dagli adolescenti. Il termine deriva da *mbwi* = penna, e *njeru* = bianca. Essi erano i rappresentanti, i messaggeri del *kiburu* presso la più vasta comunità clanica.

c) *Nkinyanthì*: è il nome degli appartenenti alla terza divisione del gruppo d'età degli *aiji rugo*, costituita dai giovani incirconcisi più grandi. Il termine deriva dal verbo *kinya* = calpestare, acciaccare con il piede, e *nthì* = terra, suolo. Il loro compito specifico era quello di dirigere il *kiburu*, di insegnare agli altri tutto quello che dovevano imparare, e di addestrarsi al combattimento; infatti in caso di necessità essi potevano essere chiamati a combattere a fianco dei guerrieri.

[7] *Ntano*: indica l'insieme dei riti sia della circoncisione che dell'excisione. Deriva dal verbo *gutana* = circoncidere, excidere. L'operazione chirurgica, sia maschile che femminile, si chiama *rutano*. L'operatore maschile si chiama *mutani*; l'operatrice femminile si chiama *mutaninwamuka* = *mutani*(*n*)*wa muka* = exciditrice della donna. L'iniziato, fino alla celebrazione dei riti di incorporazione nel successivo gruppo d'età, si chiama *ntane*. Il padre iniziatico si chiama *mugwatani* (pl. *agwatani*) = 'colui che afferra', dal verbo *kugwata* = afferrare. Egli, durante l'operazione, regge il candidato afferrandolo per le spalle.

[8] *Nthuke*: il termine deriva dal verbo *thuka* = pulire, purificare. Indica una unità d'età, e precisamente tutti i Tharaka iniziati nello stesso periodo aperto di circoncisioni. Il termine indica anche il raggruppamento d tutti gli 'anziani del *garu*' (*akuru ba garu*) che insieme lasciano il *garu* e il gruppo d'età degli *nthaka* per accedere agli stadi di iniziazione degli anziani e formare le classi d'età. In questo caso la *nthuke* viene dichiarata nella celebrazione dello *ntwiko* (cfr. nota 13). Le *nthuke* importanti nella vita tharaka sono quelle della circoncisione; ognuna di esse ha un nome proprio. Quando viene formata la *nthuke* dei maschi viene formata anche quella delle femmine. Tutte le ragazze iniziate durante il periodo chiuso e il periodo aperto della circoncisione maschile vengono raggruppate in una *nthuke* che ha lo stesso nome di quella dei maschi. Attualmente la circoncisione maschile è divenuta annuale per cui la *nthuke* viene raggruppata ogni quattro o cinque circoncisioni.

Il termine si usa anche nelle espressioni seguenti:

Gli appartenenti alla nuova unità d'età venivano poi incorporati nel gruppo d'età degli *nthaka*[9] ed entravano nelle 'case e comunità degli *nthaka*' (*garu cia nthaka*)[10]. Questo gruppo d'età era diviso in tre sezioni d'età: *ng'oromo*, *nthaka*, *akuru ba garu*. Esse costituivano una successione di promozioni interne determinate dal raggiungimento personale di due traguardi fondamentali della vita dell'individuo: la nascita del primo figlio e la circoncisione del primo figlio. Al momento dell'accesso ai *garu* l'unità d'età costituitasi con la circoncisione entrava a far parte della prima sezione d'età, quella degli *ng'oromo*. I passaggi successivi non erano più di gruppo ma individuali. Ogni *ng'oromo* doveva cancellare il proprio *kirugu*[11], sposarsi e avere un

a) *Mwanawanthuke* = figlio della *nthuke*. I figli e le figlie degli appartenenti alla stessa *nthuke* si chiamano tra di loro con tale termine classificatorio. Tra di loro c'è confidenza, possono prendersi in giro, ma non combattersi. Quando i cacciatori uccidono un animale, una parte della coscia è per i figli della *nthuke* di colui che l'ha ucciso.

b)*Kuria mburi ya nthuke* = mangiare la capra della *nthuke*.

c) *Kunyua maroa ma nthuke* = bere la *maroa* della *nthuke*. Tra le persone dello stesso gruppo o classe d'età l'appartenenza ad una *nthuke* più anziana da' diritto a maggiore autorità.

[9] *Nthaka*, (sing. *muthaka*): deriva dal sostantivo *uthaka* = compitezza nell'agire, *savoir faire*. Genericamente indica gli appartenenti al gruppo d'età omonimo, che abitano nel *garu*, che appunto si chiama *garu ciaya nthaka* = *garu* degli *nthaka*. In particolare indica la seconda delle tre sezioni d'età del *garu*, quella degli sposati con almeno un figlio.

Ng'oromo (sing. e pl.): nome degli appartenenti alla prima sezione d'età del *garu*. Il termine deriva dal verbo *koromo* = mangiare poco e in fretta; non poter mangiare a sufficienza perché si ha fretta. Il cibo mangiato così si chiama *nkoromo*, chi lo mangia *ng'oromo*. Il termine sta ad indicare che gli *ng'oromo* hanno ruoli importanti, quali l'attività militare e di polizia, che li impegnano continuamente; perciò devono stare sempre all'erta. L'attribuzione di tali caratteristiche alla prima sezione d'età è però restrittiva in quanto esse sono comuni a tutte e tre le sezioni d'età del *garu*.

Akuru ba garu, (sing. *mukuru wa garu*): anziani del *garu*, i membri della terza sezione d'età.

[10] *Garu* (sing. e pl.): nome dell'abitazione degli *nthaka*. I *garu* erano costruiti sulle colline. In ognuno di essi abitavano gli *nthaka* di un 'clan militare' (*mweriga wa garu*), che poteva comprendere più clan di parentela.

[11] *Kirugu*: *ki* = grande (prefisso accrescitivo); *ruguu* oppure *rukuu* = tabu, dal verbo *gukwa* = morire. E' una impurità rituale con la quale i maschi nascono. Non consente loro di sposarsi. Si

figlio; dopo di che passava alla sezione d'età degli *nthaka*. Quando il primo figlio veniva circonciso egli passava alla sezione d'età degli *akuru ba garu*; e infine, quando il figlio entrava nel *garu*, egli ne usciva. Ad ogni passaggio corrispondeva, all'interno del *garu*, uno spostamento di luogo, che si concretizzava nel passaggio dal letto degli *ng'oromo* a quello degli *nthaka* e infine a quello degli *akuru ba garu*.

Quando il Mugwe [12] (cfr. Bernardi, 1959, 22), capo spirituale della tribù, indiceva i festeggiamenti dello *ntwiko* [12 bis] gli *akuru ba garu* lasciavano il gruppo d'età degli *nthaka* e accedevano a quello degli anziani della *kiama* (*akuru ba kiama*). Questo ultimo gruppo d'età era diviso in tre classi d'età, sancite da tre omonimi stadi rituali dell'iniziazione: *kiama gia nkomango, kiama gia nkubiri* (a) *kiama gia rwamba*.

Il passaggio da una classe d'età all'altra non avveniva per il raggiungimento di particolari traguardi, ma era determinato dalla pressione esercitata dagli *akuru ba garu* per

cancella con un rito celebrato in battaglia, e precisamente trafiggendo con la lancia il corpo di un nemico ucciso e contemporaneamente pronunciando la seguente formula: " Ho colpito o padre... (nome del totem clanico)! Ecco che un eroe è sorto dalla figlia di (nome del clan della madre) " (*Tonya aba ... kithungu nkuma giki kia mwari wa ...*).

[12] *Mugwe*: dignitario religioso e pubblico dei Meru del Kenya. Delle nove tribù in cui si suddividono i Meru: Igembe, Tigania, Imenti, Miutini, Igoji, Mwimbi, Muthambi, Chuka e Tharaka, l'istituzione del Mugwe è presente soltanto tra i Tigania, gli Imenti, i Chuka e i Tharaka. L'ufficio del Mugwe è ereditario. Secondo M' Rwanda, Mugwe dei Tharaka, i quattro rami degli Agwe derivano tutti dal primo Mugwe Kithenthei, mitico profeta, eroe culturale, che condusse i Meru nel loro attuale territorio dopo averli liberati da una situazione di schiavitù. Il Mugwe dei Tharaka è il capo spirituale del suo popolo, per il quale incarna l'ideale della bontà, della onestà, delle virtù ritenute più importanti. Egli è anche il segno della bontà della divinità (*Murungu*) tra gli uomini. La sua persona è sacra. Egli non esercita usualmente e direttamente il potere politico, che è proprio del 'consiglio degli anziani'. (Per un approfondimento maggiore della conoscenza dell'istituzione del Mugwe vedere il volume di Bernardi 'The Mugwe, A Failing Prophet', 1959).

[12 bis] *Ntwiko* (sing. e pl.): termine derivante dal verbo *twika* = separare, tagliare in due pezzi. Indica le celebrazioni indette dal Mugwe, capo spirituale della tribù, con le quali gli anziani del *garu* di tutto il Tharaka, riuniti in una unità d'età (*nthuke*), venivano separati dagli *nthaka*, lasciavano il *garu* e accedevano agli stadi di iniziazione degli anziani, andando a formare la prima classe d'età.

Sistema delle classi di età dei Tharaka con indicazione dei relativi stadi dell'iniziazione tribale

SESSO	GRUPPI DI ETA'	SEZIONI DI ETA'	CLASSI DI ETA'	STADI DI INIZIAZIONE: RITI DI PASSAGGIO	STADI DI INIZIAZIONE: RITI DI CONFERMAZ.
Maschi	Nkala			> Kirimo	Gatang'a Kagita
	Aiji rugo	Mpuramuu Mbwinjeru Nkinyanthi		> Ntano	Waathi
	Nthaka	Ngoromo Nthaka Akuru ba Garu		> Kiama gia nkomango	
	Akuru ba Kiama		Kiama gia nkomango Kiama gia nkubiri Kiama gia rwamba	> Kiama gia nkubiri > Kiama gia rwamba	
Femmine	Mithera Matiga Ekuru Ajuju			> Ntano > Ujukania > Ujukania	Gatang'a Kagita Waathi

costitursi in classe d'età ed era scandito dallo *ntwiko*. Il costituirsi in classe d'età degli *akuru ba garu* provocava una spinta in avanti dei membri della classe d'età della *kiama gia nkomango*, che passavano in quella della *kiama gia nkubiri*, determinando il passaggio dei membri di questa classe d'età a quella della *kiama gia rwamba*.

Nella tabella I sono sintetizzati il sistema di passaggio di età maschile e quello femminile, con i relativi stadi rituali dell'iniziazione.

IV

L'iniziazione (*gukurua*).

" La parola *gukurua* in lingua tharaka ha un valore molto profondo. Significa istruzione impartita gradino per gradino. L'espressione completa per indicare l'iniziazione è *matagaria ma muntu ma gukurua* (trad. lett.: ' gradini di una persona di crescita del sapere '). Anticamente aveva il valore di istruzione gradino per gradino, come adesso si hanno, nella scuola, le classi prima, seconda, terza ecc. Questi passaggi avvenivano per mezzo di rituali e feste " (Chabari Ntherema, 1975).

Questa spiegazione data da Chabari Ntherema, anziano della tribù, mette in evidenza il carattere fondamentale del sistema tradizionale dell'iniziazione tharaka: la continuità. In esso ogni stadio è da considerarsi come parte di un unico processo, di un *continuum*, che si sviluppa con la crescita fisica, fisiologica, psicologica e sociale dell'individuo, per tutto l'arco della vita. Esso potrebbe essere definito un sistema di iniziazione permanente nel quale soltanto gli anziani della *kiama gia rwamba* se non, al limite, il gruppo degli antenati, sarebbero da considerarsi completamente iniziati.

Il concetto tharaka di iniziazione, come lo si deduce dalla definizione *matagaria ma muntu ma gukurua*, nel suo significato più estensivo va a coincidere con l'inculturazione formale impartita per gradi. Ogni stadio della vita (appartenenza ad un gruppo d'età) potrebbe essere considerato una iniziazione allo stadio successivo. In questo senso calza bene il paragone usato da Chabari Ntherema, " ... come si hanno adesso, nella scuola, la classe prima, seconda,

terza ecc. ", nel quale viene presa in considerazione la classe e non soltanto l'esame di passaggio da una classe all'altra.

Se tale concetto di iniziazione viene invece considerato in senso più restrittivo, comprende soltanto i riti di passaggio: *kirimo, ntano, kiama gia nkomango, kiama gia nkubiri, kiama gia rwamba,* ai quali vanno aggiunti alcuni riti di confermazione strettamente legati ad essi, come il *kagita,* il *gatang'a* e il *waathi* (cfr. p. 303). Comunque, per quanto restrittivamente la si voglia intendere, mi sembra che sia impossibile ridurre l'iniziazione tharaka al puro momento rituale. Osserviamo, ad esempio, la struttura dello stadio di iniziazione dello *ntano* maschile (pag. 309), che sancisce il passaggio dal gruppo d'età degli *aiji rugo* a quello degli *nthaka*: vediamo che essa ci si presenta come un *continuum* dinamico di momenti rituali ed extra-rituali, che partono dalla festa del ' seppellimento della danza ' (*kuthiga rwimbo*), per passare ai complessi riti di separazione e di segregazione, ai riti di incorporazione al *garu,* e infine alle intere quattro stagioni successive durante le quali i neo-*ng'oromo* devono " sedere in disparte, tacere ed ascoltare ". Durante questo ultimo periodo ad ognuno di loro viene assegnato un tutore che lo istruisce e gli insegna il linguaggio e le danze proprie del nuovo gruppo d'età. Dopo si potrebbe considerare concluso lo stadio di iniziazione, ma questo confine si attenua se si pensa che immediatamente deve aver luogo il rito del ' cancellamento dei *kirugu* ', che cambia intrinsecamente la persona e dà la possibilità di accedere al matrimonio, e che la sezione d'età successiva è quella degli *nthaka,* cioè, alla lettera, di ' coloro che apprendono (dagli *akuru ba garu*) l'*uthaka* (il corretto modo di comportarsi) '.

Per riassumere possiamo dire che l'iniziazione tradizionale tharaka è strutturata in un susseguirsi di stadi, con un alternarsi di momenti rituali e di momenti extra-rituali.

Il momento rituale ratifica il nuovo status; in esso si compie il passaggio da un gruppo d'età all'altro. Nel momento extra-rituale l'individuo, guidato nei primi tempi da un tutore e aiutato in seguito dagli altri membri del gruppo d'età, deve portare a compimento nella realtà quotidiana il processo iniziato nel momento rituale: costruire la

persona nuova, dare contenuto al suo nuovo status, mettersi nella condizione reale di svolgere i ruoli ad esso connessi, e maturare per essere pronto per il successivo passaggio d'età.

Questo processo segue un ritmo di apprendimento e di mutazione più accelerato durante gli anni della giovinezza, e raggiunge indici massimi di intensità nel corso dei riti di passaggio.

L'iniziazione tharaka è di tipo 'drammatico' e 'istruttivo'. L'istruzione, elemento dell'inculturazione formale, è presente sia nei momenti rituali che in quelli extra-rituali, e occupa un posto di preminenza nei 'periodi di segregazione'. La struttura drammatica dei rituali ha anche funzione istruttiva: i simboli, le azioni simboliche e le formule di giuramento possono essere considerati anche come sintesi dell'istruzione necessaria per affrontare la nuova fase della vita.

I riti di passaggio costituiscono una ratifica culturale degli stadi della crescita naturale (cioè fisica e psichica) dell'individuo, e hanno la funzione preminente di dargli una collocazione e un significato nella struttura e nel sistema sociali.

In questo processo il candidato è affiancato da un 'padre' e/o da una 'madre' iniziatici, persone distinte sia dai genitori sia dagli altri padri e madri classificatori. Il 'padre' o la 'madre' iniziatici presentano il candidato, si rendono garanti per lui di fronte alla società, lo assistono durante i riti, gli impartiscono l'istruzione rituale. Per ogni stadio dell'iniziazione l'individuo ha un 'padre' e/o una 'madre' diversi.

Tra gli elementi dell'iniziazione, che hanno funzione strutturale nella dinamica delle classi d'età, va considerato con attenzione il segreto. Dal *kirimu* in poi, ogni gruppo d'età ha il suo segreto appreso nel corso dei riti esoterici del relativo stadio di iniziazione, e rigorosamente conservato.

Per facilitarne il mantenimento viene insegnato agli iniziati un linguaggio simbolico, ermetico, attraverso il quale possano comunicare tra di loro senza essere compresi dai non iniziati.

L'importanza del segreto non sta tanto nel suo contenuto, che potrebbe anche essere irrilevante, ma nella sua funzione. Tuttavia usualmente esso riguarda proprio i simboli, le formule e le azioni che fanno parte dei riti esoterici dell'iniziazione.

Il segreto iniziatico ha funzione strutturale, agisce come elemento di distinzione tra i gruppi e le classi d'età e di integrazione e coesione all'interno di essi. La sua estensione coincide con quella del gruppo che lo possiede, e la sua durata è delimitata nel tempo. Ogni individuo, essendo figlio della tribù, ha il diritto naturale di conoscerne tutti i segreti, e lo fa attraverso il meccanismo dei passaggi d'età e dei relativi stadi dell'iniziazione. Il suo valore sociale distingue nettamente tale segreto da quello su cui si fondano le società segrete sia occidentali che etnologiche. L'ignoranza di questa distinzione ha portato spesso gli stranieri, venuti in contatto con i Tharaka e le altre tribù meru, a considerare alcuni gruppi o classi d'età come società segrete. Un caso esemplare è rappresentato proprio dai giudizi dati dagli Europei sugli *njuri* del Meru (cfr. Volpini, 1975).

Prima di concludere questo discorso sulla struttura del sistema tradizionale di iniziazione tharaka mi sembra utile mettere in rilievo una realtà culturalmente significativa, che si evidenzia nel processo iniziatico: l'importanza data dai Tharaka alla crescita reale dell'individuo, ai suoi ritmi evolutivi, al suo impegno personale, che viene esaltato e premiato con la possibilità di accelerare individualmente i ' passaggi '. Mi sembra che l'iniziazione tharaka sia un esempio concreto di come i riti possano celebrare non soltanto il trionfo dell'unità sociale, ma anche l'affermazione personale dell'individuo.

V

La struttura e le funzioni dell'iniziazione tribale mutano con il mutare del sistema socio-culturale. Il processo è graduale se graduale è il cambiamento socio-culturale, violento se repentino e violento è tale cambiamento.

I momenti di crisi del sistema socio-culturale non sempre si riflettono negativamente sull'iniziazione tribale; anzi, specialmente quando la crisi è provocata da forze egemo-

niche esterne, essa può venire potenziata e acquistare il significato di elemento culturale di opposizione e di resistenza. La reazione provocata dalla pressione esterna sull'iniziazione varia con il variare del grado di disintegrazione del sistema socio-culturale tradizionale.

E' esemplare, a tale riguardo, la situazione venutasi a creare nelle tribù meru quando, nel 1929, le autorità amministrative britanniche decisero tra l'altro che l'iniziazione tradizionale delle ragazze, comprendente l'operazione della clitoridectomia, era pratica barbarica e immorale e ingiunsero agli Africani di abbandonarla. Le reazioni furono varie. Alcune tribù meru, come quelle degli Imenti e dei Miutini, abbastanza acculturate, abbandonarono gradualmente quella pratica; altre, come quella dei Muthambi e quella dei Mwimbi, diedero una risposta culturale inaspettata. Queste due tribù erano state in parte acculturate dai missionari protestanti britannici, i quali, essendo strettamente legati alla politica degli ufficiali coloniali loro compatrioti, imposero ai fedeli di obbedire agli ordini dell'Amministrazione. Il risultato fu che i Mwimbi e i Muthambi, quasi in blocco, abbandonarono il protestantesimo e divennero cattolici, perché i missionari cattolici, essendo italiani e non legati all'autorità coloniale, lasciavano la libertà di continuare a celebrare l'iniziazione tradizionale. I Tharaka, lontani dalle stazioni amministrative e meno controllabili, non tennero in alcun conto le ingiunzioni dell'amministrazione coloniale e continuarono, e ancora oggi continuano, a celebrare tale iniziazione.

Nella storia tharaka, per quello che personalmente mi consta, si sono avuti due mutamenti importanti nel sistema di iniziazione tribale. Il primo processo di mutamento fu avviato nella seconda metà del secolo scorso dalla *kiama* degli *njuri* ed era ancora in atto quando i bianchi, giungendo in Meru, scatenarono il secondo, più vasto e profondo, ancora in atto.

La prima stazione amministrativa coloniale in Meru è stata eretta nel 1908. Il sistema di iniziazione tribale tradizionale è entrato in crisi verso la fine del secondo decennio del secolo e si è protratto abbastanza integro fino alla fine degli anni trenta. Poi, essendo venuta meno la funzione socio-politica di alcuni gruppi d'età, combattuti ed osteggia-

ti dall'amministrazione coloniale fino a provocarne la scomparsa, sono cessati del tutto o in parte gli stadi dell'iniziazione ad essi connessi.

Attualmente le classi d'età hanno perso ogni significato politico. La struttura sociale si è semplificata, riducendosi a due sole divisioni binarie: minori-adulti e maschi-femmine. In questa nuova realtà molte funzioni dell'iniziazione tribale sono assolte da istituzioni nuove, quali la scuola, le missioni, il partito (*Kenyan African National Union*, KANU), riconosciute dal governo del Kenya. Comunque alcuni riti dell'iniziazione tradizionale sono rimasti e si sono integrati nella nuova realtà culturale.

VI

In questi ultimi anni è mutata o sta mutando anche la mentalità degli anziani nei confronti dell'iniziazione e del segreto iniziatico. Praticamente l'unico segreto ancora vincolante, pena la morte, è quello riferentesi al rito esoterico centrale dello stadio del *kirimo*.

Penso che la mia esperienza personale possa costituire un esempio di questa mutata mentalità.

Eravamo nel 1969. Da quattro anni, insieme alla mia famiglia, convivevo con i Tharaka nella zona dei fiumi Kithenо e Mutonga, tra i quali avevamo organizzato, sul modello dello scomparso *kiburu gia aiji*, un villaggio per ragazzi (*Meru Boys' Home*). Ad esso erano annessi una scuola elementare, un'azienda agricola sperimentale, e un ambulatorio medico. Nel 1967 avevamo sottratto alla morte e poi preso in affidamento dagli anziani, e praticamente adottato, una bambina di sette anni, Karimi, i cui genitori ed il cui fratellino avevano perso la vita a causa delle razzie degli *shiftas* somali. Nella formazione dei ragazzi del 'villaggio' avevamo cercato di evitare qualsiasi atto di deculturazione, esortando gli anziani ad occuparsi attivamente di tutto l'andamento e la pianificazione dell'opera. Dal 1965 avevo già iniziato la ricerca etnologica cercando di far capire ai giovani, che tendevano ad europeizzarsi, l'importanza e la ricchezza della cultura tradizionale tharaka. Questa comunanza di vita aveva gradualmente abbattuto le barriere e le diffidenze reciproche.

Nell'agosto del 1969 ci dovevano essere le 'circoncisioni' e due dei giovani del villaggio dei ragazzi dovevano essere iniziati. Io, essendo considerato il loro padre (erano orfani), dovevo preparare la festa; questo comportava che io fossi 'anziano'. Ovviamente non avevo passato nessuno stadio di iniziazione.

Un giorno un gruppo di anziani, capeggiati da Chabari Ntherema, vennero a casa mia e mi dissero che, secondo loro, io e la mia famiglia dovevamo essere considerati tharaka, e che perciò il giorno dopo, durante le danze della 'circoncisione', avrebbero parlato alla gente. Il giorno seguente, mentre la gente era riunita nel campo da gioco del villaggio dei ragazzi, Chabari Ntherema prese la parola e disse: "Mr. Volpini, che da anni vive con noi, lui e la sua famiglia, ha dimostrato di essere non solo un nostro amico, ma un *mutharaka*, per cui da oggi in poi egli non è più un *muchunku* (bianco), ma un *mutharaka*, lui e tutta la sua famiglia. Noi anziani stabiliamo che tutti, *akuru, nthaka, matiga*, tutti devono considerarlo *mutharaka* e difendere lui e la sua famiglia anche con il proprio sangue. Da oggi tutti gli anziani saranno a sua disposizione per insegnargli le 'cose degli anziani' (*mantu gia akuru*)" (Chabari Ntherema, 1969). Questa dichiarazione pubblica fu sostitutiva dei rituali tradizionali di iniziazione; infatti appresi dagli anziani, specialmente da Chabari Ntherema e da M'Mugwongo, tutti i segreti iniziatici, le formule, i riti e i giuramenti.

Che tale dichiarazione avesse effetti sociali concreti lo constatammo dopo poco tempo. La mattina della 'circoncisione', mentre accompagnato da due *nthaka* mi recavo al campo delle circoncisioni, un gruppo di *nthaka*, venuto da molto lontano e che non mi conosceva, si fece avanti minaccioso, dicendo ai due che mi accompagnavano di farmi tornare indietro giacché loro non avrebbero permesso ad un incirconciso (usarono il vocabolo *ncabo* = prepuzio; il più offensivo) di andare oltre. Subito sopraggiunsero gli anziani che risposero loro: "Questo anziano (*mukuru uju*) è tale nei suoi atti e nel suo sapere (mi avevano rivelato i segreti iniziatici) per cui tutti lo devono rispettare come tale". Da allora non ebbi mai più fastidi.

Cosa analoga accadde a mia moglie. Quando si aggregò alle altre donne per danzare le danze dell'iniziazione femminile (*njai*), le ragazze iniziate smisero di danzare protestan-

do che non avrebbero seguitato se lei fosse stata presente; se voleva danzare, dicevano, avrebbe prima dovuto farsi 'tagliare' come avevano fatto loro. Intervennero le anziane (*ajuju*) guidate dalla più vecchia delle mogli di Chabari Ntherema, che invitarono le giovani a rispettarla e considerarla *mwekuru*, come era stato deciso dagli anziani, perché tale era ormai. Anche in questo caso la situazione si risolse e mia moglie partecipò alle iniziazioni femminili danzando al seguito della operatrice con tutte le altre donne.

Di tutti i segreti rituali soltanto quello riguardante il rito centrale del *kirimu* mi è rimasto precluso. Gli anziani mi dissero che se lo volevo conoscere dovevo partecipare alla relativa iniziazione rituale, ma una volta che l'avessi appreso avrei dovuto mantenerlo, pena la morte, come tutti gli altri.

Il fatto che gli anziani abbiano deciso di farmi accedere all'istruzione iniziatica tradizionale e conferirmi lo status di anziano, socialmente riconosciuto, senza obbligarmi a passare attraverso i riti di passaggio, mostra un notevole mutamento culturale. Questo procedimento non è dipeso dal fatto che io fossi un bianco. Tale prassi, anche se eccezionale, viene ormai seguita anche da altri gruppi meru. La cosa mi è stata confermata anche da Thomas Maingi, un Meru del North Imenti abitante da qualche anno a Roma.

L'atteggiamento psicologico degli anziani tharaka nei confronti del segreto iniziatico è attualmente ambivalente. Da una parte essi desidererebbero che la conoscenza dei riti e relativi contenuti culturali non si estinguesse con la loro morte, dall'altra si mostrano molto ritrosi a violare il segreto iniziatico, al quale si sentono legati dal giuramento fatto.

Mentre conducevo la mia ricerca ho cercato di far notare loro il danno culturale che sarebbe derivato per le future generazioni dalla scomparsa, a seguito della morte dei vecchi, della ricchezza culturale contenuta nei riti iniziatici tradizionali. La cosa li rattristava, ma non potevano farci nulla; era un fatto positivo però, secondo loro, che io scrivessi un libro su tali argomenti.

Una situazione psicologico-culturale particolarissima venne a crearsi quando un giorno proposi loro di filmare l'ini-

ziazione, ricostruendo i riti che non venivano più celebrati. All'inizio rimasero perplessi, poi pian piano si consolidò l'idea che sarebbe stato un mezzo per tramandare alle future generazioni la conoscenza delle tradizioni. Esse avrebbero visto il film e letto libri che parlavano del loro popolo, così come adesso a scuola si legge della regina Elisabetta e della storia passata degli Europei.

Tuttavia le difficoltà non furono poche. La più grande derivava dal fatto che tra i Tharaka non esiste l'idea di ripetere per finzione un rito iniziatico. Le azioni, le formule, gli elementi rituali, producono necessariamente l'effetto. Sono la realtà. Dopo lunghe discussioni si giunse alla conclusione che l'iniziazione poteva essere ricostruita in tutti i suoi stadi, eccettuato il *kirimu*, ma che potevano partecipare e assistere ai riti soltanto coloro che avevano già passato lo stadio di iniziazione da ricostruire. Nel 1971 tale idea si è concretizzata in un documentario televisivo per riprendere il quale ho portato con me una *troupe* ridotta al minimo: regista, operatore, aiuto operatore e fonico; non senza aver prima spiegato loro la delicatezza della situazione. Per l'occasione i partecipanti ai riti si sono vestiti con i costumi tradizionali, caduti ora in disuso.

Tale ricostruzione è stata fatta dalla gente del Kitheno e del Mutonga. I Tharaka di zone lontane, risaputa la cosa, hanno protestato ricorrendo alla polizia governativa (*Kenya Police*) e al Parlamentare del Tharaka, l'M.P. James Njeru, non ottenendo però alcun risultato perché noi avevamo il permesso delle autorità del Governo Centrale.

VII

I riti dell'iniziazione tribale tradizionale sopravvissuti al profondo processo di mutamento culturale ancora in atto sono: il *kagita*, il *gatanga*, il *kirimo*, il *waathi*, lo *ntano* maschile e lo *ntano* femminile.

La descrizione etnografica che segue proviene:

a)—per i riti del *kagita*, *gatang'a* e *kirimo* da interviste dirette e da colloqui informali avuti con i Tharaka nei cinque anni di comunanza di vita con loro;

b)—per il rito del *waathi* dalla osservazione partecipante, essendo stato personalmente iniziato;

c)—per lo *ntano* maschile e femminile dalla osservazione partecipante.

Degli ultimi tre ho assistito anche alla ricostruzione fatta per il documentario televisivo, dalla quale deriva il materiale inerente agli stadi di iniziazione caduti in disuso.

Su tutto il sistema iniziatico sia tradizionale che attuale ho cercato di condurre una indagine il più accurata possibile negli anni del mio soggiorno tra i Tharaka e anche dopo il rientro in Italia con l'aiuto del mio assistente di ricerca J. Mugao. La parte di materiale etnografico datata 1974 e 1975 è tratta da interviste scritte che egli ha fatto su argomenti da me indicati e seguendo il metodo appreso durante il periodo di collaborazione diretta nella ricerca sul campo.

Nella versione italiana delle interviste, delle formule rituali e dei canti mi sono attenuto alla traduzione letterale, rispettando, per quanto possibile, lo stile originale.

Nella indicazione dei riti ho preferito usare il termine tharaka per evitare equivoci che sarebbero potuti derivare da termini italiani troppo approssimativi o troppo riduttivi.

KAGITA (*tagliar via*)

" Questa *kiama*, di nome *kagita*, era per le donne e per i bambini. (L'imperfetto è qui usato per indicare un tempo in cui tale rito era in pieno vigore. Attualmente non è più universalmente celebrato). Precisamente era uno stadio dell'iniziazione riguardante la premunizione contro la stregoneria (*urogi*) per le donne e i bambini. Era una specie di immunizzazione fatta per prevenire le malattie, come lo è la vaccinazione per i moderni.

La *kiama kagita* era ' data ' (a mangiare) da una donna anziana addestrata da una più vecchia di lei. La donna anziana scavava un buco nel terreno, a forma di tunnel, che entrava da una parte e usciva dall'altra. Gli oggetti rituali usati dovevano essere fatti passare attraverso il tunnel durante la cerimonia. La donna usava i seguenti elementi: tre diverse piante, *mikenia*, *mikunyi* e *tumama*; olio di ricino (*maguta ma mbariki*), polvere di pietra bianca (*iraa*), polvere di pietra rossa (*ndondo*), sorgo cotto (*muthura*), semolino di farina di miglio (*ucuru*) e una mistura di semi di cereali e di leguminose, chiamata *ciang'ina*. Prendevano

parte alla cerimonia soltanto donne e bambini. Una donna fungeva da 'madre del *kagita*' (*baguo*). La formula pronunciata era la seguente:

" Che tu non sia affetto da alcuna malattia infettiva, *kagita*, perché sei stato confermato con queste specie (di elementi) ".

(" *Gutiri kugweterwa, kagita, nuntu ugwakanirwa na mithemba ino* ").

(Chabari Ntherema, 16 - XI - 1974)

" Questa *kiama, kagita*, era per le donne, i bambini e le bambine. Era data in qualsiasi stagione, sia in quella delle piogge che in quella secca. Veniva data perché temevano che le donne e i bambini potevano essere affetti dal male; per prevenire i brividi del freddo (malaria). Si pensa che sia pervenuta in Tharaka da Chuka. Era data da una donna o, in casi eccezionali, da un uomo. La 'casa' era costruita come quella del *waathi*. Essi scavavano un buco nel terreno o più semplicemente potevano usare all'uopo anche l'indumento delle donne sposate, il grembiule (*kathari*). Altri elementi erano: delle zucchette essiccate (*mpau*) usate come crepitacola, una mistura di semi, chiamata *ciang'ina*, composta di *nkarambatu, ngambwe, nthuana* e *nkunyi*. Quando venivano usati i buchi scavati nel terreno, esse usavano, come elementi, le erbe *mikunyi* e *muciri* (*muthinia*).

La *kiama kagita* era data per 'operare' le ragazzine prima della vera operazione iniziatica (*ntano*). Esse celebravano simbolicamente tale iniziazione prima attraverso il rito del *kagita*. Il *kagita* era 'dato' alla ragazza per rafforzarla prima dell'iniziazione (*ntano*). La gente credeva che se la ragazza veniva 'operata' prima per mezzo di tale rito, durante l'iniziazione vera e propria non si sarebbe ammalata; oppure che la ferita sarebbe guarita velocemente.

Le parole usate erano:

" Si mio aiuto... Si mio aiuto "

(" *Il wa mwajia... Ii wa mwajia* "). (M'Mugwongo, 3-XI-1974)

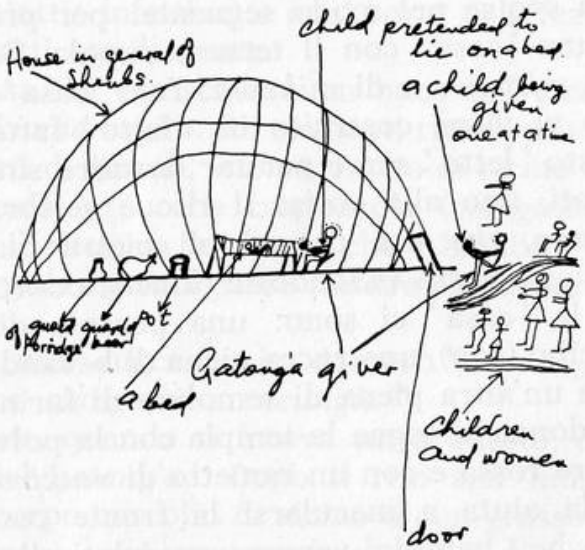
" Questa *kiama* era data agli adulti; usualmente alle coppie di sposati, dopo che avevano avuto almeno un figlio. Era data come *kiama* che aveva la funzione di far cessare le liti o non farle sorgere, specialmente tra marito e moglie.

La parola *kagita* deriva dal verbo *kugitara*, che significa che una persona, che ha ricevuto la *kiama kagita*, non può più permettersi di far arrabbiare gli altri né con le parole né con le azioni. Era perciò un giuramento per far si che essi si comportassero bene con le loro mogli, e le mogli con i loro mariti; in modo educato e con maniere compite. La parola *kagita* significa 'tagliare via'. Di qui il significato di costringere uno a 'tagliare', ad abbandonare il cattivo comportamento e seguire il buono.

La *kiama kagita* era data da un uomo che per costruire la 'casa' usava le seguenti piante: *miragua, rweria, mikururu* e *mukunjiankuu*. Egli usava polvere di pietra bianca (*iraa*) e polvere di pietra rossa (*ndondo*) per dipingersi la fronte. Egli poi scavava un buco a forma di tunnel nel suolo, facendolo passare da una parte all'altra. Durante il lavoro di costruzione egli usava fissare dei rami intorno al buco.

Dopo aver terminato di dare questa *kiama*, essi dovevano distruggere la 'casa', tutta, compreso il buco a tunnel, usando le proprie dita; poi dovevano ammucchiare tutto lì sul posto e versarvi sopra dell'acqua; poi camminarvi sopra e andare via. Infine essi (gli iniziati) sedevano in disparte e ricevevano del cibo. Questo era il 'mangiare il cibo della kiama', cosicché se per caso ti trovi di fronte al cibo della *kiama kagita* tu non rimanga smarrito, disorientato.

GATUNG'A



Disegno di J. Mugao, 1975

Infine tornavano alle loro case". (M'Makanya M'Kwenga, 29-IV-1975)

Queste tre interviste potrebbero sembrare contraddittorie, ma non lo sono. Esse vanno considerate complementari l'una all'altra. Quella di M'Makanya si riferisce al caso in cui la *kiama kagita* viene 'data' agli adulti per correggere il loro comportamento. Anche altri riti iniziatici, ordinariamente riti di passaggio o di confermazione, potevano essere usati eccezionalmente come riti di giuramento con funzione di far cessare il comportamento asociale di qualche membro della comunità. Il caso più frequente era costituito dal rito iniziatico di passaggio della *kiama gia nkomango* esclusivo degli uomini, che poteva essere usato come rito al quale venivano sottoposte le donne infedeli ai mariti, come ultimo rimedio prima di essere condannate dal consiglio degli anziani.

GATANG'A (leopardo)

" Era una *kiama* che veniva celebrata per i bambini di ambo i sessi durante la fanciullezza. Aveva lo scopo di prevenire ogni malanno durante la futura operazione iniziatica (*rutano*). Chiunque abbia ricevuto la *kiama gatang'a* ha una sorta di vaccinazione.

Il rito si svolge nel modo seguente: per prima cosa si costruisce una 'casa' con il tetto a cupola. Si costruisce con rami di *miragwa* e di *mikenia*. Tale 'casa' è temporanea. Dentro vi viene costruito un 'letto' fatto con rami deboli. Questo 'letto' serve per far dormire simbolicamente i candidati, uno alla volta. Il rito è celebrato da una donna anziana, che usa polvere di pietra bianca (*iraa*), polvere di pietra rossa (*ndondo*) e rametti odorosi di *mukiro*. Dentro la 'casa' ci sono: una pentola di terracotta contenente cibo (*irio*), una zucca piena di bevanda fermentata (*maroa*) e un'altra piena di semolino di farina di miglio (*ucuru*). La donna si segna la tempia con la polvere bianca, con la polvere rossa e con un rametto di *mukiro*; poi un'altra donna la aiuta a macularsi la fronte con gli stessi elementi. Anche i bambini vengono maculati allo stesso modo. Le macchie li fanno somigliare al leopardo. Da ciò il

rito prende il nome, infatti *gatang'a* sta per *gitang'a* (leopardo). Sia l'officiante che i bambini assumono uno sguardo e un contegno feroci, come quelli del leopardo. Si pensa che in questo modo gli iniziandi, quando saranno più grandi, si mostreranno coraggiosi durante l'operazione della circoncisione o della clitoridectomia (*rutano*).

Celebrando il rito, la donna prende in braccio i candidati come se fossero infanti e fa l'azione simbolica di metterli a dormire sul 'letto'. Mentre essa fa questo le altre donne cantano. Dopo di ciò, i candidati di ambo i sessi vengono simbolicamente operati. Vengono poi condotti a casa e le donne li seguono cantando e danzando, proprio come si fa nella vera iniziazione dello *ntano*. Prima di abbandonare il luogo della cerimonia gli iniziandi debbono mangiare il cibo e bere la bevanda che è nella 'casa' dell'iniziazione". (M'Makanya M'Kwenga, 29-IV-1975)

"Questa *kiama* era per i bambini e le donne. Come la *kiama kagita* poteva essere data anche da un uomo, in casi particolari. Poteva essere celebrata in ogni tempo purché vi fossero ragazzi e bambine dai sette ai dodici anni. Questa *kiama* veniva celebrata da una donna, eccetto in casi speciali, come ho detto prima. L'importanza della *kiama katang'a* era quella di preservare i bambini dalle malattie infettive (*kugitara wa twana*). Questa prevenzione comprendeva il *migiro* (impurità rituale) e lo *ncai* (nome generico di alcune malattie infettive) e ogni sorta di affezioni provocate da contatti con la gente.

Nella 'casa' vi era scavato un buco nel terreno, come quello della *kiama kagita*. Gli elementi rituali più importanti erano: rametti di *maciri*, *makunyi*, olio di ricino o grasso di pecora (*maguta*) e zucche crepitacola (*ciangojia*). Quando si celebrava il rito, sia le donne che i bambini ricevevano le zucche crepitacola da agitare mentre cantavano le seguenti parole:

"Dammi una zucca ... io danzerò"

("*Nenkera ciangojia ... ncungie*")

Ovviamente, quando si faceva tutto questo, c'era anche la 'madre del *gatang'a*'. Dopo il rito agli iniziati veniva spalmato il corpo con olio di ricino o con grasso di pecora. Essi rimanevano così per quattro giorni di segregazione. Questo periodo di segregazione, che seguiva ogni *kiama* o

altre occasioni, si chiama *murindiru* [13] (M'Mugwongo M'Baicomo, 3-XI-1974)

" Questa *kiama, katang'a,* come la *kiama kagita,* era data soltanto alle donne e ai bambini, senza preoccuparsi dell'età delle donne. Ma, scrivi bene, nessuna delle due era permessa agli uomini (come iniziazione). Essi potevano ' riceverla ' in qualsiasi stagione, ma nella maggior parte dei casi quando c'era cibo a sufficienza, cioè in *Thaano* (stagione secca e del raccolto: luglio-agosto-settembre). *Gatang'a* e *kagita* erano molto simili. Il loro scopo era quello di prevenire le malattie comuni, conosciute con i nomi di *ncai* e di *migiro,* e quelle derivanti alle donne e ai bambini dal contatto con la gente in generale. Essi erano sicuri che, dopo queste iniziazioni, tali contatti non avrebbero più nociuto alle donne e ai bambini.

Dopo la cerimonia essi dovevano osservare un periodo di segregazione di quattro giorni (*murindiru*). Venivano unti con olio di ricino. Dovevano conservarlo sul proprio corpo per quattro giorni. Dopo quattro giorni potevano di nuovo avere contatti con la gente.

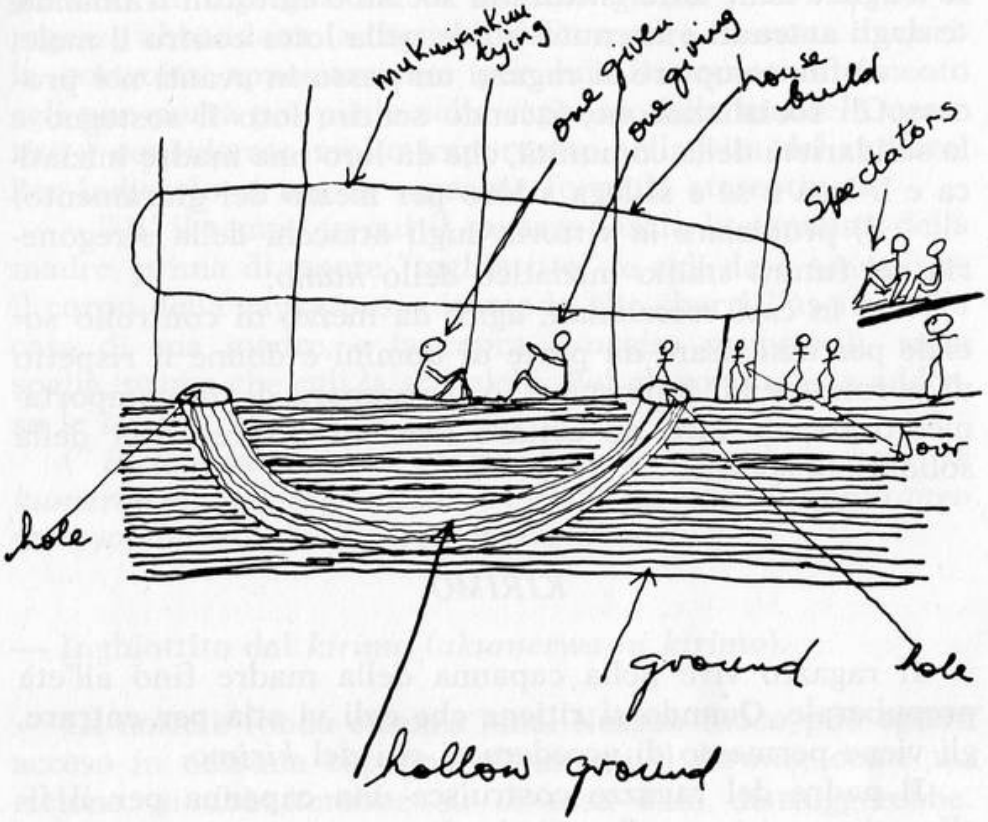
Essi usavano le zucche crepitacola (*ciangojia*), le piante *maciri* e *makunyi* e l'olio o il grasso (*maguta*).

Il ragazzo, nella sua giovinezza, doveva essere circonciso. Ora veniva ' circonciso ' dalle donne del *gatang'a,* ossia, esse lo circoncidevano simbolicamente. Le parole usate erano:

" Dammi una zucca ... io danzerò "
(" *Nenkera ciangojia ... ncungie* ").
(Chabari Ntherema, 16-XI-1974)

[13] *Murindiru*: indica il periodo di interdizione, in genere di quattro giorni, che segue ad alcuni riti od eventi importanti. Coinvolge alcuni o tutti i membri della famiglia nucleare, nonché le abitazioni. Il termine deriva dal verbo *rindira* = proibire. Proibisce tutti i rapporti sociali con l'esterno, e i rapporti sessuali tra le coppie coinvolte.

KAGITA



Disegno di J. Mugao, 1975

CONCLUSIONE

Le funzioni del *kagita* e del *gatang'a* sono eminentemente di tipo magico-protettivo e propiziatorio. Questi riti però non vanno considerati come semplici riti magici, perché contengono due elementi propri dell'iniziazione, ossia la madre iniziatica e il giuramento che viene 'mangiato e bevuto' (*korea na kunyua muuma*) ingerendo il cibo (*irio*) e la bevanda fermentata (*marua*).

Le loro funzioni principali mi sembra che possano essere le seguenti:

a) rafforzare, per mezzo della potenza della magia (*ugao*), i ragazzi e le donne contro i mali generati dalla stregoneria (*urogi*);

b) far superare ai ragazzi l'angoscia derivante dalla scoperta del male, attraverso l'instillazione della fiducia nella magia e nelle altre istituzioni sociali e culturali tramandate dagli antenati e ritenute valide nella lotta contro il male;

c) far compiere ai ragazzi un passo in avanti nel processo di socializzazione, facendo sentire loro il sostegno e la solidarietà della comunità, che dà loro una madre iniziatica e li lega a sé e si lega a loro per mezzo del giuramento;

d) propiziare la vittoria sugli attacchi della stregoneria nel futuro stadio iniziatico dello *ntano*;

e) in casi eccezionali, agire da mezzo di controllo sociale per assicurare da parte di uomini e donne il rispetto di norme sociali importanti, o il recupero di un comportamento sociale atto ad evitare tensioni disgregatrici della solidarietà sociale.

KIRIMO

Il ragazzo vive nella capanna della madre fino all'età prepuberale. Quando si ritiene che egli vi stia per entrare, gli viene permesso di accedere ai riti del *kirimo*.

Il padre del ragazzo costruisce una capanna per il figlio; gli servirà per il periodo di segregazione.

— Il figlio esce dalla casa (*mwana akuma nyomba*).

La notte prima che il *kirimo* venga a prendere il ragazzo, ha luogo il seguente rito di separazione: il padre uccide una capra sulla soglia della capanna della moglie, madre del ragazzo, in modo che il corpo dell'animale ne sbarri l'uscita. Il ragazzo esce dalla capanna scavalcandolo [14]. Il padre scuoia la capra e ne taglia le pelle in strisce sottili

[14] Lo scavalcamento della capra è un rito di separazione al quale i Tharaka attribuiscono una forza mistico-rituale grandissima. Ad esso si procede in due sole occasioni, quella qui descritta e durante la celebrazione del matrimonio, di cui costituisce il rito centrale: la sposa, prima di entrare nella capanna nuova costruita per lei dallo sposo, scavalca la capra che costui ha ucciso sulla soglia.

(*nkooro*) [15], che pone sul proprio corpo, su quello della moglie e su quello del figlio. Inizia così per i due genitori un periodo di segregazione di quattro giorni (*murindiru*). Il ragazzo abbandona la capanna della madre ed entra in quella costruita appositamente per lui. Da questo momento egli non porrà più piede nella capanna della madre. Questo rito è considerato molto importante nella vita del ragazzo. Per indicarlo si usa la seguente formula stereotipata:

" E' il tempo in cui il ragazzo lascia la capanna della madre, prima di essere 'inghiottito', e egli deve scavalcare il corpo della capra posto in modo che sbarri l'uscita della casa di sua madre, e la capra è uccisa proprio lì, sulla soglia, prima che egli la scavalchi. Poi gli sono messe addosso le strisce di pelle ".

(" *Riru nirio mwana eragwa akuma nyomba mbere ya kumerua, na nakiraga mburi, iri nkuu, na yaigetwe muirango wa nyomba ya ng'ina, na agekirwa nkooro* ").

— Inghiottito dal *kirimo* (*akumerwa ni kirimo*).

La notte è fonda e senza luna. Nessun fuoco può essere acceso in nessuna capanna altrimenti il *kirimo*, come un ciclone, si abbatterebbe su di essa e la distruggerebbe. Nessun profano, donna o bambino che sia, può vedere il *kirimo* che viene. Il suo urlo roco (prodotto con una specie di 'rombo ronzante') echeggia per la savana. Si avvicina alla capanna dell'iniziando. Le donne e i bambini 'tremano' nelle loro case. Nel buio della notte il ragazzo viene prelevato e condotto al fiume. Il *kirimo*, animale gigantesco, bipede, si erge con un piede su di una sponda e l'altro sull'altra sponda del fiume. Afferra il bambino (*nkala*) lo inghiotte e poi lo vomita sull'altra sponda. Questo diventa così una persona nuova, un membro del *kirimo*, un *rugo* (aperto).

Durante il rito che ha luogo al fiume vengono insegnate al ragazzo alcune norme sociali fondamentali, che sono par-

[15] *Nkooro*, (anche *rukoro* oppure *gakoro*): sono strisce di pelle o di intestino della capra o della pecora sacrificata, che vengono messe sul corpo delle persone come segni esteriori del 'legamento' magico-rituale che dura per tutto il periodo di interdizione (*murindiru*).

te integrante del segreto che lui dovrà mantenere, pena la morte. Queste norme vengono insegnate nel modo seguente: colui che presiede il rito pronuncia, una ad una, le formule contenenti le norme, indicando la sanzione annessa alla trasgressione di ciascuna di esse. I presenti infliggono subito la sanzione, a mo' d'esempio. Il ragazzo deve ripetere a memoria la formula; se la ripete esattamente, si passa alla norma successiva, altrimenti la formula viene ripetuta insieme alla sanzione, che consiste nel passare correndo tra due ali di giovani che fustigano il ' trasgressore '.

Durante il rito il ragazzo è assistito dal padre iniziatico, il suo ' padre del *kirimo* '.

Terminato il rito al fiume, il ragazzo viene condotto nella sua capanna per il periodo di segregazione. La mattina dopo, la madre gli taglia i capelli. Egli rimane nella capanna finché non si è rimesso dalle battiture ricevute. Quando le sue condizioni di salute sono migliorate, viene prelevato giornalmente e condotto nella boscaglia, per quattro giorni consecutivi, da alcuni *rugo* più grandi di lui. Da essi apprende altre norme sociali che completano la sua istruzione rituale. Anche queste norme sono parte integrante del segreto del *kirimo*.

Trascorsi i quattro giorni, la madre del ragazzo prepara il semolino lento di farina di miglio per una festicciola che sarà celebrata nella boscaglia dal figlio e dai suoi istruttori. Quindi il ragazzo, carreggiando una zucca piena dello stesso semolino, viene accompagnato da due amici più grandi alla casa degli incirconcisi (*kiburu gia aiji*). Qui viene accolto da tutti i *rugo* che, a turno, bevono il semolino da lui portato e, in tal modo, lo accettano come membro del *kiburu*, incorporandolo nel gruppo d'età degli *aiji rugo*.

CONCLUSIONE

Allo stadio di iniziazione del *kirimo* si possono attribuire tre funzioni principali:

a) aprire al ragazzo la porta di accesso ai segreti iniziatici (rugo = aperto);

b) attuare il passaggio dell'individuo dal gruppo d'età degli *nkala* a quello degli *aiji rugo* (questa funzione è chiaramente espressa dalla sua stessa struttura, tipica dei

riti di passaggio, e dalla metafora con la quale viene indicato il rito esoterico centrale: rito di morte, sepoltura e risurrezione, espresso dalle azioni dell'essere mangiato, inghiottito e vomitato);

c) servire, attraverso il segreto specifico, da elemento di integrazione e di coesione all'interno del popolo tharaka e di distinzione dalle altre tribù bantu-camite limitrofe.

Gli altri riti dell'iniziazione tharaka sono pressoché comuni a tutti i popoli bantu-camiti del monte Kenya e senz'altro alle altre tribù meru, che hanno all'incirca la stessa struttura socio-politica. I segreti inerenti agli altri riti sono perciò efficienti soltanto nel contribuire a strutturare il sistema socio-politico interno di ciascuna tribù, ma non possono servire come elementi di distinzione tra l'una e l'altra. Esistono perciò tra le tribù meru riti esoterici specifici che hanno la funzione di conferire a ciascuna una identità particolare. I Tharaka hanno il *kirimo*. Dagli altri essi vengono chiamati ' gli uomini del *kirimo* ' (*antu ba kirimo*).

Nella metafora l'animale bipede che inghiottisce e vomita sull'altra sponda il candidato, a mio avviso, può indicare anche il Popolo tharaka (che conta politicamente, ossia la metà maschile), che riconosce come membro il candidato, facendolo morire alla vita indifferenziata dei bambini e risuscitare alla vita specifica di maschio tharaka. Questo è il primo rito iniziatico che contempla la discriminante del sesso.

WAATHI [16] (caccia)

Il rito del *waathi* viene celebrato di notte in mezzo al bosco. Lo presiedono due anziani; uno è il padre iniziatico (padre del *waaṭhi*), l'altro funge da suo assistente e da

[16] *Waathi*: etimologicamente significa caccia, o meglio l'arte venatoria. Deriva dal verbo *kuatha* = cacciare con armi (arco e frecce, lance, clave ecc.); il termine usato per indicare il cacciatore è *mwathi* (pl. *aathi*). La società dei cacciatori si chiama *kiama gia aathi*; possono esserne membri soltanto gli uomini circoncisi; ha i suoi riti iniziatici e le sue leggi. Il rito del *waathi* rende invece partecipi della *kiama gia waathi* di cui tutti, comprese le donne, possono essere membri.

testimone. Essi, prima che i ragazzi giungano sul luogo del rito, preparano la ' casa del waathi ' (*nyomba ya waathi*). E' questa una casa simbolica e temporanea. Viene costruita nel modo seguente: con un bastone appuntito il ' padre ' scava nel suolo tre buchi contigui del diametro di circa dieci centimetri, alla distanza di circa dieci centimetri l'uno dall'altro. Sotto terra essi sono intercomunicanti. Egli vi depone un nido di uccello con dentro dei frutti di *nthungu*, che nel rito vengono chiamati uova (*nkara*). Nel buco centrale pianta un ' ciuffo d'erba secca ' della savana, alto circa mezzo metro, che lega dalla base alla cima avvolgendolo con una piccola liana (*rukunyi*). Fatto questo, ricopre il terreno intorno al ciuffo, compresi i due buchi laterali, con delle foglie particolari chiamate ' foglie della *kiama* ' (*matango wa kiama*). Poi conduce sul luogo una capra e la lega ad un albero. Con dei rami verdi prepara un giaciglio sul quale l'animale, dopo essere stato sacrificato, verrà scuoiato. Quando tutto è pronto, vengono chiamati i ragazzi ed ha inizio il rito.

Il ' padre ' scioglie la capra e, afferratala per il corpo, viene avanti camminando accosciato e simulando una lotta con l'animale. Intramezzando le parole ai belati dell'animale, i due anziani alternandosi ripetono per tutto il tragitto: " E' una guerra... è una guerra... il cacciatore è una guerra (*Ni ita... ni ita... mwathi ni ita*) ". Giunti vicino al ' ciuffo d'erba secca ', il ' padre ' uccide la capra soffocandola, poi, aiutato dal suo assistente, trasporta il corpo della capra sul giaciglio di rami verdi. Ritornati vicino alla ' casa ', il ' padre ' si siede per terra con una gamba a destra e una a sinistra del ' ciuffo d'erba secca ', che afferra con le mani. L'assistente prende una fina liana di *rukunyi* sufficientemente lunga e ne dà un capo al ' padre '; poi, girando intorno al gruppo formato dal ' padre ' e dai ragazzi seduti in fila dietro la sua schiena, circonda tutti e consegna l'altro capo al ' padre ', che unisce così nelle sue mani il ciuffo d'erba e i due capi della liana. L'assistente prende quindi due bastoncini (*biugi*) fatti con un rametto spezzato, e li batte l'uno contro l'altro mentre il ' padre ' inizia la recita della formula rituale:

P. 1 - Questa casa ... questi bastoncini ... questa casa dei cacciatori è la stessa che vedevamo, quella nella quale i membri della società della caccia venivano divisi (dal resto

della gente, ossia iniziati). (*Nyomba ino ... muti aa ... nyomba ino ya aathi waira twonagwa nio bakiwathi bakiringwa*).

Tutti - Leopardo, leopardo, leopardo, leopardo cacciatore. (*Nkari, nkari, nkari, nkari mwathi*).

P. 2 - Cacciatore, ti dicono i cacciatori: - Muori. (*Mwathi, werua na'thi*: - *Kua*).

Tutti - Muori! (*Kua*!).

P. 3 - Cacciatore, ti dicono i cacciatori: - Risorgi. (*Mwathi, werua na'thi*: - *Riuka*).

Tutti - Risorgi!. (*Riuka*!).

P. 4 - Abbiate la pace come il *kinyenje* (insetto che ronza nel meriggio) dell'argine del campo di Ngoru (persona). (*Boroberwa ta kinyenje kia mutaru munda wa Ngoru*). Leopardo, leopardo, leopardo, leopardo cacciatore. (*Nkari nkari, nkari, nkari mwathi*).

Tutti - Leopardo cacciatore. (*Nkari mwathi*).

P. 5 - E' una guerra, è una guerra, è una guerra, è una guerra il cacciatore. (*Ni ita, ni ita, ni ita, ni ita mwathi*).

Tutti - E' una guerra il cacciatore. (*Ni ita mwahi*).

P. 6 - Nemmeno un bambino che è dietro le mie spalle, non è mio. (*Kurikaana kari mugongoni gatari gakwa*).

Tutti - Leopardo cacciatore. (*Nkari mwathi*).

P. 7 - Il bambino che sto portando dietro il dorso è uguale a quello che ho generato insieme a mia moglie giacendo nello stesso letto. (*Kaana kau mbairiite mwanka kamwe na kara ndaciarire na muka turi uriri bumwe*).

Tutti - Leopardo cacciatore. (*Nkari mwathi*).

P. 8 - Non c'è niente che egli mi possa chiedere e io rifiuto di darglielo. (*Kuri gintu kandombekia nkeria*).

Tutti - Leopardo cacciatore. (*Nkari mwathi*).

P. 9 - Se egli viene a casa mia e prende una capra, non c'è niente che io possa fare contro di lui, posso solo restare cheto, allo stesso modo che se figlio mio, da me generato, lo può fare e io rimango cheto. (*Gakaya mucii gakathaura mburi, gutiri bu nkarutha, nwa gukira, waja bura mwana ura nciere arutha ngakira*).

Tutti - Leopardo cacciatore. (*Nkari mwathi*).

P. 10 - Se prende a credito, come per il figlio che io ho generato, io pagherò. (*Gakujukia kiri kia irandu, karia waja bura ura nciere omba kuria*).

Tutti - Leopardo cacciatore. (*Nkari mwathi*).
(M' Mugwongo e M' Kirera, 1971 e 1975)

Terminato il giuramento, il ' padre ', aiutato dall'assistente, demolisce la ' casa '. Per prima cosa raccoglie le ' foglie della *kiama* ', poi scioglie il ' ciuffo d'erba secca ' togliendo la liana che lo avvolge, infine afferra il 'ciuffo d'erba secca ' e, aiutato simbolicamente dai ragazzi, lo ' sradica ' e lo depone vicino ai buchi. Estrae dai buchi il nido con le ' uova '; pone il nido vicino al ' ciuffo d'erba secca ' e allinea per terra le ' uova ', uno vicino all'altro. Ne calpesta uno con il calcagno poi invita a turno i ragazzi a schiacciare a loro volta le altre. Accende quindi il fuoco bruciando per primi il nido e il ciuffo d'erba secca. I ragazzi portano rami secchi per alimentarlo. Il padre e il suo assistente scuoiano la capra e ne estraggono il fegato (che usualmente è la carne riservata agli anziani), che il ' padre ' stesso cuoce, taglia in pezzi e dà a mangiare ai ' figli ' sulle ' foglie della *kiama* '. Terminato il banchetto rituale, spegne il fuoco con l'acqua, poi con un bastone appuntito smuove il terreno sul quale era costruita la ' casa ' e su cui era stato acceso il fuoco, simbolicamente lo coltiva e fa il gesto di seminarvi il miglio, che poi raccoglie, pulisce e dà a mangiare ai ' figli ', che gli stanno accoccolati intorno. Con questa azione termina il rito.

CONCLUSIONE

Prima di enucleare le funzioni del *waathi* mi sembra utile analizzare il rito e spiegarne i simboli, perché è proprio dalla comprensione dei suoi elementi che emergono il significato e le funzioni.

Per praticità di analisi possiamo distinguere nel rito quattro componenti principali: i protagonisti, la formula, i simboli e le azioni simboliche. Nella interpretazione mi atterrò a quella data esplicitamente dai Tharaka.

a) Protagonisti. Sono: il padre iniziatico, l'assistente e i candidati. Il ' padre ' è un anziano del consiglio degli anziani. E' uno dei vari padri sociali che l'individuo riceve nel corso dell'iniziazione. Nel rito rappresenta il consiglio degli anziani del Tharaka (*kiama gia Tharaka bonthe*). Tutto

quello che egli dice e fa verso i ragazzi, lo dice e lo fa a nome di tutti gli anziani; così come tutto quello che i ragazzi dicono e fanno nei suoi confronti, va inteso detto e fatto nei confronti di tutti gli anziani.

L'assistente è anch'egli un anziano del consiglio degli anziani. Funge da aiutante e da testimone.

I candidati devono essere del gruppo d'età degli *aiji rugo*. Devono chiedere spontaneamente di essere iniziati.

b) Formula del giuramento. Esprime l'amore e la fedeltà che deve legare gli iniziati agli anziani e viceversa. In essa la paternità sociale stabilita dal rito viene espressa negli stessi termini di quella fisica. Il giuramento espresso nella formula tende anche a costruire la solidarietà tra due gruppi d'età alternati, *aiji rugo* e *akuru ba kiama*, tra nipoti e nonni, ma anche tra la generazione emergente e la tribù, rappresentata dai due anziani.

c) Simboli. Sono vari; alcuni di benedizione altri di maledizione e altri, infine, sia di benedizione che di maledizione. Essi sono:

— La 'casa del *waathi*' (*nyomba ya waathi*). Indica il grembo materno che contiene i nascituri rappresentati dalle 'uova' nel nido. Presa nel suo complesso è simbolo di benedizione, di vita.

— Liana (*rukunyi*). Indica il legame con gli antenati. Come la linfa scorre attraverso il *rukunyi* e arriva dalle radici alle foglie, così la vita discende dagli antenati ai nuovi figli del Tharaka. E' simbolo di benedizione.

— Le 'foglie della *kiama*' (*matango wa kiama*). Sono elementi usati nelle iniziazioni degli anziani della *kiama* e da essi agitate in ciuffi quando cantano il loro inno. Sono simboli di benedizione.

— Fegato della capra (*itema ya mburi*). Ha un duplice significato: se lo si considera come cibo usuale degli anziani, l'essere qui dato a mangiare ai ragazzi, e per di più sulle foglie della *kiama*, indica l'amore degli anziani verso i figli obbedienti; in questo caso è simbolo di benedizione; se lo si considera invece come carne dell'animale sacrificato, costituisce l'elemento mangiato del giuramento rituale (*korea muuma*), che diventa vincolo mistico indissolubile introiettato, che agisce dall'interno premiando o condannando. E' simbolo di benedizione e di maledizione. Di

benedizione e vita per chi osserva il giuramento, di maledizione e morte per chi lo viola.

— Ciuffo d'erba secca. Indica la sterilità della vita di chi si allontana dalle tradizioni, non obbedisce agli anziani e non osserva le norme sociali. Come l'erba sradicata dal terreno sul quale è nata e che la nutre muore, così morirà colui che si sradica dalle tradizioni, si allontana dagli insegnamenti ricevuti e dai giuramenti fatti. E' simbolo di maledizione.

— Frutti dello *nthungu* (' uova '). Questi frutti quando vengono schiacciati esplodono schizzando intorno i loro semi. Indicano la fine che farà chi non rispetta il giuramento. Sono simbolo di maledizione e di morte.

d) Azioni simboliche. Anch'esse possono indicare sia benedizione che maledizione. Esse sono:

— Sacrificio della vittima. Secondo le dichiarazioni dei miei informatori, la capra viene sacrificata alla divintà (*Murungu*). Tale sacrificio ha sia valore propiziatorio per la caccia, sia per la vita in generale. Con l'offerta sacrificale la divinità viene chiamata in causa quale garante del rito e del giuramento che viene ' mangiato ' con l'ingerire la carne dell'animale sacrificato.

— Modo di disporsi dei protagonisti per il giuramento. La disposizione dei ' figli ' dietro le spalle del ' padre ', legati a lui e alla ' casa ' dal *rukunyi*, esprime i nuovi legami, più maturi, che con l'iniziazione vengono stabiliti dai giovani con gli anziani e perciò con il Popolo tharaka. La posizione dietro le spalle indica protezione ed amore, essendo quella abituale in cui le madri portano i figli piccoli. E' simbolo di benedizione.

— Sradicamento del ciuffo d'erba secca. Indica lo sradicamento della disobbedienza ed ha funzione esorcizzante nei suoi confronti. E' simbolo di purificazione, ma anche di morte.

— Schiacciamento dei frutti dello *nthungu*. Anche questa azione ha la funzione di esorcizzare ritualmente la disobbedienza. Esprime la determinazione nella condanna della disobbedienza e della asocialità. E' simbolo di maledizione e di morte.

— Banchetto. Ritualmente e misticamente esprime il vincolo più saldo che nel giuramento lega i partecipanti al rito. Il suo significato è sia di benedizione che di maledizio-

ne: benedizione per i buoni e maledizione per i cattivi.
— Coltivazione del campo, raccolta e distribuzione del miglio. E' simbolo di benedizione; " ai figli obbedienti del Tharaka non mancherà cibo. I loro campi benedetti dagli antenati saranno ubertosi ". (M'Mugwongo, 1971)

Dall'analisi degli elementi, ora fatta, emerge il carattere di rituale fondante o costitutivo che ha il *waathi*; infatti esso instaura rapporti sociali nuovi e più coscienti attraverso il riferimento a nozioni mistiche, quali i legami con gli antenati e il sacrificio propiziatorio alla divinità. Di qui emerge la sua prima funzione, quella di confermare e di rafforzare l'individuo nel suo nuovo status di *mwiji rugo*.

Una seconda funzione viene espressa dall'insistenza continua posta sull'obbedienza alle norme sociali, agli antenati e agli anziani, nonché dall'instaurazione di nuovi rapporti di paternità e di filiazione sociali. Questa funzione, comune a molti rituali è quella di esprimere e di controllare le angosce e le tensioni provocate dall'entrata di nuovi elementi nei gruppi e nelle classi d'età.

Una ulteriore funzione, anch'essa comune ad altri riti, è quella di mediare la contrapposizione di opposti, quali: individuo-società, anziani-giovani, passato-presente, benedizione-maledizione, bene-male, vita-morte. Questa funzione è espressa dai simboli e dalle azioni simboliche che nel rito operano la mediazione esprimendo contemporaneamente i due opposti e presentando come elemento mediatore l'obbedienza.

Si è accennato alla funzione propiziatoria per la caccia, e nella formula rituale viene detto che la ' casa ' e i ' bastoncini ' sono gli stessi usati nell'antichità per l'iniziazione dei cacciatori. Le funzioni che il rito del *waathi* aveva in riferimento alla caccia sono decadute. Questo lo si deduce chiaramente dal fatto che ora a tale rito accedono tutti i ragazzi, anche quelli che non si dedicano alla caccia, e vi accedono anche le bambine. Molte delle donne del *Kitheno* hanno ricevuto l'iniziazione del *waathi*.

NTANO maschile (' circoncisione ')

Gli *nkinyanthì*, completata la loro istruzione di *aiji* e raggiunto uno sviluppo fisico e psichico tale da poter gareg-

giare per forza e coraggio con gli *nthaka*, chiedono ai loro padri di poter essere iniziati nel successivo periodo aperto di circoncisioni. Se la richiesta viene accolta, ogni padre deve avvisare lo zio materno del proprio figlio affinché dia il permesso e benedica il nipote. Poi deve avvisare tutti i parenti e gli affini, nonché gli anziani della sua unità d'età, perché tutti diano il loro consenso. Il non chiederlo costituirebbe una grave violazione delle norme sociali.

Ottenuto il permesso, i candidati organizzano una giornata di danze, che ha valore di cerimonia di addio alla loro vita di incirconcisi. Essa viene chiamata 'seppellire la danza' (*kuthiga rwimbo*) [17].

"Questa festa è celebrata soltanto per porre termine alla danza *kinguri*. In seguito i candidati possono continuare a danzare soltanto l'*urigu* [18]. Sul campo (delle danze) essi danzano il *kinguri*. Quando tornano dal campo danzano soltanto l'*urigu*, perché il *kinguri* è cessato. Il giorno nel quale si deve seppellire tale danza è proclamato in anticipo; ognuno deve conoscere questo importante giorno e il luogo in cui si terrà la cerimonia. Tutti vi prendono parte, anche i bambini. Per la celebrazione deve essere portata sul luogo ogni sorta di cibo, come semolini (*macuru*), polenta (*nkima*), ecc. Oltre a ciò, le ragazzine (*mithera*) devono eseguire una scatenata danza *ntiba* [19] per intrattenere i ragazzi.

[17] *Kuthiga rwimbo*: significa 'seppellire la danza'; deriva dal verbo *kuthiga* = seppellire, e dal sostantivo *rwimbo* = danza, canto. In alcuni luoghi del Tharaka, per indicare questa cerimonia, si usa la frase *guta rwimbo*, che ha lo stesso significato.

[18] *Urigu* e *kinguri*: sono due danze degli incirconcisi di ambo i sessi. Abbandonare le danze specifiche di un gruppo d'età equivale ad abbandonare il gruppo stesso, come il partecipare per la prima volta alle danze d'un gruppo d'età indica che vi si è stati incorporati o vi si sta per esserlo. In genere questi eventi sono celebrati cerimonialmente.

[19] *Ntiba*: danza propria delle ragazze iniziate (*matiga*). Solo in casi eccezionali poteva essere eseguita dalle non iniziate. Prende il nome dall'unico indumento usato in passato dalle ragazze iniziate: il rettangolo pubico di pelle o di perline. Questa danza veniva eseguita specialmente per festeggiare il ritorno dei guerrieri dalla battaglia. In essa le ragazze decantavano le proprie abilità nei lavori domestici e nell'arte amatoria, e invitavano i fidanzati, che avevano cancellato il proprio *kirugu* a sposarle. Durante la danza esse cantavano: "Questo è lo *ntiba*, sì, quello che io ho fatto... il

Esse si tengono pronte sul campo prima dell'arrivo dei ragazzi. Tutti prendono parte alla cerimonia, ossia tutti gli incirconcisi: *mpuramuu, mbwinjeru e nkinyanthì*. Le ragazzine sono lì per danzare anche con i ragazzi. Devono dare loro il benvenuto senza alcuna restrizione tribale, ma non possono danzare con i ragazzi dei propri clan". (Chabari Ntherema e Njeru Kwenga, 10-XI-1974)

Dopo la festa, i candidati hanno il permesso di unirsi agli *nthaka* per andare a corteggiare le ragazze iniziate (*matiga*).

Il periodo delle circoncisioni si apre al sorgere della luna di luglio con le danze *authi*[20] eseguite dagli *nthaka*, mentre le operazioni iniziatiche (*rutano*) cominciano con la luna di agosto e durano finché tutti i candidati non sono stati iniziati. In questo periodo, stagione secca e del raccolto (*thaano*), vi è abbondanza di cibo. Le iniziazioni si tengono contemporaneamente in varie parti del Tharaka, cosicché tutto il territorio è percorso, sia di giorno che di notte, da gruppi di *nthaka* che danzano le *authi* e suonano il 'corno della criconcisione' (*coro*). Sono abbigliati in modo particolare. Il loro corpo è pitturato di bianco e portano sul volto maschere fatte con corteccia di zucca, oppure disegni equivalenti. Vestono pelli di leopardo o di altri animali feroci. Intorno ai fianchi indossano un gonnellino di foglie di palma e portano appesi sul davanti grossi peni intagliati nel legno. Sotto le ginocchia e alle caviglie hanno legati dei campanelli (*igamba*) con i quali scandiscono il ritmo delle danze. Portano le armi pitturate di bianco e vanno in giro suscitando timore nei piccoli e allegria nei grandi. Si fermano a danzare nei casali degli iniziandi, dove viene uccisa per loro una capra. Tutti fanno festa. Vengono consumate bevande fermentate (*marua, uuki* e *ncobi*) e non fermentate (*ucuru*). Anticamente soltanto gli anziani potevano consumare bevande fermentate.

giovane senza capre se lo tocca sia perduto... Quello, invece, che ha a sua disposizione le capre (per pagare la ricchezza della sposa) se lo toccherà sarà felice" (*Nio ntiba, ni, nio ntemete... muthaka, ura utari mburi, atonge akaure.... Nora, uri mburi, atonge ebuire*).

[20] *Authi*: danze della circoncisione eseguite dagli *nthaka* nei loro spostamenti. Durante la celebrazione dell'iniziazione gli *nthaka* in gruppo si spostano sempre danzando.

Subito dopo la cerimonia del ' seppellire la danza ', ogni candidato ha costruito nella boscaglia, vicino al casale della sua famiglia, la ' casa del neo-circonciso ' (*kiburu gia ntane*) che gli servirà da abitazione per il periodo di segregazione rituale.

Si è detto che le iniziazioni si tengono contemporaneamente in più parti del Tharaka, questo fa sì che i circoncisori (*atani*, sing. *mutani*) siano molto occupati e contesi. Spesso accade che gli *nthaka* di un luogo lottino con quelli di un altro per accaparrarsi il circoncisore. Perciò quattro giorni prima della circoncisione (*rutano*), vengono scelti quattro degli *nthaka* più forti, quattro campioni (*ncamba*) e viene dato loro l'incarico di andare a prelevare il circoncisore dalla sua casa e di condurlo al casale di un anziano del loro luogo che ha l'onere e l'onore di non lasciargli mancare nulla. I padri dei candidati gli portano grandi zucche di idromele (*uuki*).

La sera prima dell'operazione iniziatica viene chiamato il mago-erbalista (*mugao*, pl. *agao*) [21] affinché con la cerimonia detta ' purificazione del casale ' (*kwoga mucii*) purifichi la casa e la famiglia del candidato e immunizzi il giovane contro le trame dovute all'invidia degli stregoni avvelenatori (*arogi*, sing. *murogi*).

Kwoga mucii

Il mago-erbalista viene chiamato dal padre del circoncidendo. Si mette in cammino accompagnato da un allievo che egli chiama ' mio figlio ' (*mwana wakwa*), il quale gli porta il cesto professionale (*kiondu gia mugao*) con gli stru-

[21] *Mugao* (pl. *agao*): mago-erbalista. La parola è composta da *mu* = *muntu* = uomo, e *ugao* = magia; come *murogi* = stregone avvelenatore, è composto da *mu* = uomo, e *urogi* = stregoneria. Gli *agao* e gli *arogi* sono protagonisti di primo piano nella vita dei Tharaka. I maghi-erbalisti svolgono la loro attività che è socialmente riconosciuta ed hanno ognuno la propria clientela. Gli stregoni avvelenatori agiscono di nascosto e, se vengono scoperti, sono condannati a morte. Stregone potrebbe essere chiunque, specialmente se ha motivo di invidia.

menti e la medicina magica (*muthega*)[22]. Lungo la strada si ferma a raccogliere le radici e le erbe occorrenti per la cerimonia. Le più importanti sono: *ng'ondu, gukwora, mukiru, kamama, murura, mwinjike*. La radice di quest'ultima è un potente analgesico; viene data da masticare specialmente alle ragazze prima di essere operate.

Quando egli giunge al casale, il padre del candidato uccide una capra, ne taglia la pelle e gli intestini facendone delle strisce (*nkooro* o *rukoro*), e mette da parte il contenuto del rumine per il mago-erbalista. Poi si mette al collo una striscia di pelle e ne mette una anche al collo della moglie (madre del circoncidendo) ed a quello del figlio. Pone per terra, all'entrata del recinto degli animali, una striscia di pelle (*gakoro*) in modo che gli animali entrando la scavalchino. Infine mette una striscia al collo dell'animale più vecchio.

Il mago erbalista spreme in un recipiente il liquido delle erbe tolte dal rumine della capra e vi aggiunge una radice di *ng'ondu* pestata[23]. Per tutta la cerimonia, ad intervalli, canta un inno accompagnato dal suono di un campanello. Spruzza con il liquido la casa ed i suoi abitanti e mette il rimanente sulla soglia, all'entrata del casale e del recinto degli animali. Fatto questo sparge la medicina magica in vari punti del casale e intorno al fuoco. L'ultima parte della cerimonia è costituita dalla ' chiusura ' dei sentieri che portano al casale. (M' Kamundi, 1969)

[22] *Muthega*: medicina magica di qualsiasi genere.
L'arte magico-erbalistica tharaka conosce due specie di medicine:
a) la *muthega*, che deriva la sua virtù terapeutica esclusivamente dal valore simbolico che gli elementi usati per prepararla hanno nella magia tharaka, e dai riti magici di preparazione;
b) la *ndawa*, che agisce in virtù degli elementi naturali con i quali è confezionata. Se viene preparata sotto forma di impiastro prende il nome di *kiòria*, se sotto forma di ceneri prende anch'essa il nome di *muthega*.

[23] *Ng'ondu*: alla lettera significa pecora. Nell'arte magico-erbalistica è il termine con il quale viene chiamata una pianta la cui radice, pestata, è usata per confezionare sia ricette di *ndawa*, sia di *muthega* esclusivamente magica. Nelle cerimonie magiche indica tanto la radice dell'erba omonima, che il preparato magico composto dalla radice pestata più il liquido estratto dalle erbe del rumine della capra o pecora sacrificata, più il sangue dello stesso animale. Vi è anche un rito dello *ng'ondu*, che viene celebrato dal mago-erbalista per purificare la coppia quando la donna abbia avuto una interruzione spontanea della gravidanza.

Inga mucii (chiusura del casale)

Il mago-erbalista, seguito solo dal 'figlio' che lo assiste, si reca sul sentiero ad una cinquantina di metri dal casale. Con un corno scava un solco attraverso il sentiero. Dal cesto estrae un pentolino di terracotta, che simboleggia lo stregone-avvelenatore, e lo mette capovolto sul solco, al centro del sentiero. Accende un bastone a forma di torcia e lo agita disegnando dei cerchi intorno al pentolino e pronunciando maledizioni. Solleva il pentolino e vi introduce la torcia poi la ritoglie velocemente. Rimesso il pentolino al suo posto, infigge al suolo la torcia in modo che la fiamma lo sovrasti. Estrae dal cesto tutti i suoi strumenti e, uno ad uno, li benedice spruzzandoli con la saliva e li infigge al suolo intorno al pentolino. Prende un artiglio di leopardo e dei ciuffi di peli di leone e glieli mette sopra, poi depone al suolo la punta di una zanna di elefante, un dente di ippopotamo e la coda di un rinoceronte. Prima di posarli li agita disegnando cerchi sul pentolino e spruzzandoli in continuazione con la saliva. Infine estrae dal cesto una zampa secca di bertuccia e, agitandola intorno al pentolino, pronuncia una serie di maledizioni, di cui la seguente è un esempio: " Che tu, avvelenatore, sia colpito dalla pazzia che rende errabondi. Che tu vada girovagando per la boscaglia, sia assalito dal leopardo, dal leone, dal rinoceronte, dall'ippopotamo, dall'elefante e dal bufalo. Che tutte le bestie feroci ti siano nemiche; ti siano nemici anche gli avvoltoi del cielo. Che tu vada girovagando fino alla morte; che tu dorma sugli alberi come i figli delle scimmie ". Poi riprende la fiaccola e la fa vorticare sul pentolino. Ripone nel cesto tutti gli strumenti, ripetendo le stesse azioni di quando li ha estratti e seguitando a spruzzarli con la saliva. Estrae dal cesto una zucchetta; la fora con un punteruolo che lascia infisso nel buco; la riempie d'acqua e, facendola girare lentamente sul pentolino, fa uscire l'acqua dal buco. Ripone poi il tutto nel cesto. Infine, con un punteruolo, infila il fascetto delle erbe magiche (*muthega*) e lo sotterra nel solco.

Ripetuta questa cerimonia in tutti i sentieri che conducono al casale, si porta davanti all'entrata della capanna della madre del ragazzo. Infigge nel terreno alcuni suoi strumenti e, presa la polvere bianca (*iraa*), se la mette sulla

mano sinistra; con l'indice della mano destra la raccoglie e, puntandolo prima ad oriente e poi ad occidente, prega i suoi totem (*njao*) professionali, il sole (*Njeru*) e la luna (*Nyaga*) [24]:

"*Njeru*, ti prego di concedermi una cosa buona; *Njeru*, ti prego di concedermi eventi favorevoli; concedimi le due cose contemporaneamente".

("*Njeru, ngukuromba gintu gikiega*; *Njeru, ngukuromba mantu mamega*; *nara ukurutha nabue*").

La stessa formula ripete rivolto a *Nyaga*. Quindi si segna con la polvere bianca la tempia e l'ombellico e segna anche un altro fascetto di erbe magiche, che depone tra la paglia del tetto della capanna. Entrato, compie altre cerimonie intorno al palo centrale e, infine, depone un altro fascetto di erbe all'interno della capanna.

Questa cerimonia, *inga mucii*, verrà ripetuta durante il periodo di segregazione del neo-circonciso. (M'Muciri, 1971)

Rutano (la circoncisione)

L'operazione iniziatica della circoncisione ha luogo all'alba. La notte viene trascorsa nella gioia, bevendo e danzando. Vengono eseguiti vari tipi di danza: le *kirarire* sono danzate dagli anziani, le *kigaru* dalle anziane, le *authi* dai giovani circoncisi, le *mboboi* rispettivamente dagli anziani con le anziane, dagli uomini sposati con le donne sposate, dai giovani circoncisi con le ragazze iniziate, dai bambini con le bambine. Gruppi di *nthaka* giungono anche da molto lontano sin dalla sera prima. I ritmi delle danze sono sovrastati ad intervalli dalle grida di gioia (*nkemi*) delle donne

[24] *Njeru* e *Nyaga*: alla lettera questi nomi significano, ambedue, bianco, luminosità, splendore. In questo caso Njeru è il sole e Nyaga la luna, considerati come totem (*njao*). Quando si vogliono indicare il sole e la luna come astri si usano rispettivamente i termini *irioa* e *mweri*. I due vocaboli Njeru e Nyaga indicano la forza illuminante dalla quale i due astri traggono il loro splendore. Per i Tharaka infatti il totem non è mai l'animale o la cosa in sé, ma la forza vitale che essi esprimono, per cui nella maggior parte dei casi il nome usuale è diverso da quello temico. Oltre ai totem clanici i Tharaka hanno, per alcune professioni, il totem professionale. Come tali, i maghi-erbalisti hanno Njeru e Nyaga, che sono però anche totem clanici di vari clan.

e dal suono del corno: ogni gruppo di *nthaka* è guidato da almeno un suonatore di corno.

Prima che sorga il sole alcuni gruppi di *nthaka* si recano danzando a prelevare i candidati dai loro casali. Lungo il cammino cantano frasi che tendono a mettere a dura prova il loro coraggio:

" Tu, uccello tessitore, éé-éé, sveglia per me il circoncisore éé-éé, uccello tessitore... ".

(" *I gwe ngoco, ii-ii, mpindukairia mutani, ii-ii, ngoco...* ").

" O incirconciso, l'uccello tessitore, éé, l'uccello tessitore, éé, sveglierà il circoncisore... ".

(" *Mwiji, ngoco, ii, ngolo, ii, iramukagia mutani...* ").

E' la madre che consegna personalmente il figlio agli *nthaka*. Quindi tutti i gruppi di *nthaka* che accompagnano gli iniziandi si riuniscono in un sol luogo e, mentre ivi confluiscono, cantano:

" O incirconciso, ohi! Chi ti dirà che il coltello è il tuo nemico? ".

(" *Mamwiji, ooi, orirwa nuu kajiu i maitha?* ").

" O incirconciso, non te lo dirò, éé, prepuzio, éé, non te lo dirò, il coltello e gli incirconcisi sono nemici... non te lo dirò... ").

(" *I miji, ntikwera, ii, ncabo, ii ntikwera, kajiu na aiji ni maitha... ntikwera...* ").

Quando tutti sono riuniti, sempre danzando, vanno al fiume per l'abluzione rituale (*nthambo*)[25]. I candidati entrano in acqua. Ognuno deve ben lavare il proprio pene. Se il circoncisore trovasse il glande sporco di smegma, il padre del giovane dovrebbe pagargli una capra come multa. Terminata l'abluzione, gli *nthaka* fanno gruppo intorno ai candidati e danzando li accompagnano al ' campo delle circoncisioni ' (*itiri*) situato vicino al fiume. Esso consiste in un ampio spiazzo preparato ritualmente per questo uso

[25] *Nthambo*: alla lettera significa abluzione. Deriva dal verbo *kuthambia* = lavarsi. Ogni clan ha un corso d'acqua con il quale, in un certo senso, si identifica. Intorno ad esso gli antenati hanno celebrato i loro rituali. Esso è simbolo dell'unità e continuità del clan. Quando il clan o un suo lignaggio emigrano, recano con sé una zucca piena della sua acqua; essa verrà gettata in un corso d'acqua del nuovo territorio, che diventerà così il nuovo fiume rituale. In esso si effettuano tutte le abluzioni rituali.

con il sacrificio di un caprone. Può essere considerato spazio 'sacro' soltanto quando vi si tiene la celebrazione dei riti della circoncisione.

Mentre i candidati vengono accompagnati al fiume la gente scorta il circoncisore al 'campo'. Le donne iniziate danzano ai lati degli *nthaka*, gli anziani seguono, i bambini rimangono lontano. Giunti sul luogo formano un cerchio seguitando a danzare, mentre il circoncisore, scortato da due *nthaka*, va a nascondersi dietro un albero.

Quando i candidati giungono dal fiume tutti gli *nthaka* si riuniscono. I circoncidendi, assistiti dai rispettivi 'padri iniziatici della circoncisione' (*agwatani*, sign. *mugwatani*), attendono nascosti dietro i cespugli. Gli *nthaka* con grida di guerra e agitando minacciosi le lance cacciano lontano le donne; poi, formato di nuovo il cerchio, cantano:

"ékré-kré, ohi! kré-kré, tra le gambe dell'incirconciso ...".

("*Mwiji, kiri-kri, ooi kiri-kri, maguruni ma mwiji ...*"). Quando gli *nthaka* cominciano a cantare:

"Eé-oé, circoncisore, éé-oé, circoncisore, stai attento, non mi far perdere tempo, se tu hai voglia di ritardare...".

("*Ii-uì, mutani, ii-oì, mutani, menya unkeria, ugekerwa* ..."), il circoncisore esce correndo dal suo nascondiglio, fa alcuni giri intorno al cerchio degli *nthaka*, che seguitano sempre a danzare, poi balza all'interno e continua a correre girando; quindi, con un altro balzo, si porta al centro e pianta al suolo il corno-guaina del coltello rituale. Poi, reggendo con la sinistra uno stelo d'erba, fa il gesto di tagliuzzarlo con il coltello.

Mentre gli *nthaka* seguitano a danzare mollegiando sulle gambe, i padri iniziatici entrano nel cerchio. I candidati, uno alla volta, vi balzano dentro e si accovacciano. Ogni 'padre' sta dietro al proprio 'figlio' e lo afferra per le spalle. Il circoncisore, con incredibile rapidità, esegue una dopo l'altra le operazioni. Gli *nthaka* lo incitano a far bene il suo lavoro cantando:

"Ikaura, ricordatelo, non sapeva operare bene".

("*Ikaura, ndamukira, atije kwanika ndige*")[26].

[26] *Ikaura*: nome di un circoncisore divenuto proverbiale per la sua inettitudine. Si racconta che durante la celebrazione di una circoncisione fu picchiato a morte dagli *nthaka*, adirati perché feriva il glande degli iniziandi.

Al termine di ogni operazione, gli *nthaka* mandano un frastuono (*nkururu*) fremendo con tutto il corpo e gridando. Dal gruppo delle donne che corrono intorno al cerchio, ogni volta, se ne stacca una che corre ad avvertire la madre del neo-iniziato che il figlio si è comportato coraggiosamente, senza lamentarsi.

Ogni neo-circonciso per fermare il sangue afferra il proprio pene e forma un cerchio con il pollice e l'indice intorno alla ferita.

Terminate le operazioni, il circoncisore esce dal cerchio e scortato da due *nthaka* si reca alla capanna messa a sua disposizione dall'anziano di cui è ospite. Qui riceve i doni dai padri dei neo-circoncisi. Il suo compenso, detto *mithigi*[27], consiste in idromele (*uuki*), collane (*mukathi*), una conchiglia (*ngugutu*) e una piccola zucca (*nthaguta*) piena di olio di ricino o di grasso di pecora, che il circoncisore deve portare in dono alla propria moglie, la quale lo userà per ungersi il corpo.

Uscito dal cerchio iniziatico il circoncisore, gli *nthaka* si raggruppano intorno ai neo-circoncisi per nasconderli agli occhi indiscreti delle donne e degli incirconcisi e si mettono in cammino verso i casali dei vari iniziati per riconsegnarli alle loro madri. Andando danzano e cantano:

" Géé, non è lontana (la casa); il pene gli pesa, ... ".
(" *Jiù, taraja, ni ndige ikumurema, ...* ").

" Geé, se ci sono le spine continuerò in gruppo ad andare avanti, geé... " (ossia, per evitarle, non romperò la formazione che protegge il neocirconciso dagli sguardi indiscreti).

(" *Jiù, jii-ù, ni iri migwa nkamikirithagia ikamba na mbere, jiù ...* ").

Quando giungono davanti alla siepe di cinta del casale del giovane, cantando, chiedono da bere a sua madre. Ricevuto da bere, consegnano il figlio alla madre. Mentre fanno questo, si burlano di lui imitando i lamenti che si suppone che farà quando sarà solo, e ricordandogli che una volta, forse,

[27] *Mithigi*: è il termine con cui viene indicato l'insieme dei doni dovuti al circoncisore dai padri dei candidati. Il termine è composto dal prefisso *mi*, che indica il plurale, e dal verbo *thiga* = sbucciare. Infatti il circoncisore 'toglie la buccia' al glande.

lui si è fatto beffe di loro, quando erano loro a soffrire. Cantano:

" Geé-geaeé, guégù, yéaeé, goghià eeé, derideva gli *nthaka*, egeaeé, goégo, égeaeé, gogeeà, oggi tu sei il ferito, egeaeé, egoego, egéaé, gogaà, non c'è nessuno che lo ha fatto piangere egeaé, gogeà, invoca sua madre, poverino! egeaeé, goegò, egeaé goghèà, ora possiamo danzare lo *ntiru* (danza dei circoncisi) ".

(" *Jù-jiaù, guigù, yiaù, gugià iù, urumaga nthaka, ijiaù, guigù, ijiaù, gujiià, imunthi nugathemwa, iiaù, iguigù, iiaù, gujà, ka ari muntu wamuriria, iiaì, gugià, akwiira ng'ina, tune*! *iiaù, guigù, ijiaù gugià, ntiru tugukinya kinya*").

Muringua maguta (unzione) [28]

Il neo-iniziato viene ricoperto con un drappo di stoffa affinché nessuno lo veda. Poi la madre, il padre e il padre iniziatico lo accompagnano alla casa del neo-circonciso (*kiburu gia ntane*). Prima di farvelo entrare, lo fanno sedere su di una stuoia sempre ricoperto completamente dal drappo di stoffa. Si avvicina una ragazza con in mano una zucchetta (*nthaguta*) contenente olio di ricino o di grasso di pecora; si mette in piedi di fronte al giovane, che invece rimane seduto; si spalma le mani con l'olio e poi, incrociandole, lo tocca in corrispondenza del capo, del collo, del petto e delle ginocchia. Ripete l' ' unzione ' per quattro volte, quindi dà la zucchetta alla madre del giovane, la quale unge le mani che il figlio estrae di sotto al drappo, poi, incrociategliele, lo guida nell' ' unzione ' della ragazza che gli sta di fronte. Egli ripete gli stessi gesti compiuti prima da lei. Terminata la cerimonia, entra nella ' casa ' e inizia il periodo di segregazione. Non ha visto la ragazza. In seguito gli

[28] *Muringua maguta*: significa unzione. Deriva dal passivo del verbo *ringa, ringua* = essere battuto, in questo caso spalmato, e dal sostantivo *maguta* = grasso od olio. Può essere olio di grasso di pecora (*maguta ma ng'ondu*) oppure olio di ricino (*maguta ma mbariki*). Ordinariamente usato per ungere il corpo come cosmetico, ritualmente viene usato in varie occasioni. L'unzione può essere reale, come nel caso del rito del *gatang'a*[4] oppure simbolica come in quello qui descritto.

verrà comunicato il suo nome. Essa è la sua 'madre del *muthaka*' (*ng'ina wa muthaka*) e lui è il suo 'padre della ragazza' (*ithi wa mwari*) [29].

Segregazione

Durante il periodo di segregazione il giovane è assistito dal padre iniziatico e dalla di lui moglie o findanzata. Spetta a lei preparargli il cibo e servirglielo. Egli deve essere ben nutrito perché alla fine del periodo di segregazione deve apparire ben ingrassato e forte. Compito del 'padre' è quello di istruirlo, di insegnargli tutto ciò che deve sapere prima di entrare nel *garu* e diventare un *muthaka*.

[29] *Ng'ina giwa muthaka*: madre del *muthaka*. E' così chiamata perché le sue funzioni sociali le svolge specialmente in rapporto alla vita di *muthaka* del 'figlio'; egli è a sua volta chiamato 'padre della ragazza' (*ithi wa mwari*), perché per lui essa rappresenta 'la donna' che i guerrieri devono proteggere e rispettare. Questa è la terza ed ultima madre sociale del giovane. Verso di lei egli deve avere sempre molto rispetto (*ndoni njega*): *kwigwa ndoni* significa 'vergognarsi'; ossia egli ha verso di lei l'obbligo della evitazione. Nei suoi riguardi il rispetto deve essere pari a quello che egli ha per la madre naturale. Esso comporta alcuni obblighi, quale il cederle sempre il passo anche a costo di doversi aprire il varco tra le spine, oppure, nel caso che egli stia litigando e sopraggiunga lei facendogli cenno di smettere, il dover cessare la lotta anche a costo di essere ucciso.

L'istituzione della 'madre del muthaka' è molto importante per il suo significato socio-culturale. Per comprenderla meglio è bene considerarla insieme all'istituzione del Mugwe. Ambedue esprimono simbolicamente alcuni valori ritenuti importanti dalla cultura tharaka, ma che le contingenze esistenziali non permettono di realizzare. Il Mugwe è segno della non-violenza, della bontà, della universalità (prega anche per i popoli che non sono il suo), valori questi in opposizione con la guerra, la lotta e il tribalismo, che caratterizzano la vita pratica. La 'madre del *muthaka*' è segno di saggezza, di riflessione, e del rispetto verso la donna, valori che vengono contraddetti dal comportamento pratico del *muthaka*; egli infatti, essendo anche guerriero, fa costantemente uso della forza e sfoggio di orgoglio, e le donne, eccetto sua madre e la 'madre del *muthaka*', devono sempre cedergli il passo.

Queste due istituzioni penso che si possano considerare come due mediatori tra il mondo esistenziale e quello ideale, tra la necessità e l'aspirazione.

La sera del quarto giorno di segregazione il neo-circonciso va al fiume per le abluzioni rituali (*nthambo*). Al suo ritorno nella 'casa', il padre uccide una capra e informa i parenti che otto giorni dopo il figlio parteciperà alla festa detta *nyambura* [30].

Nel periodo di segregazione i genitori non possono parlare né con il figlio né con il padre iniziatico o con la di lui donna. Essi vengono tenuti informati della salute del figlio da due vecchi, marito e moglie, chiamati 'aiutanti' (*agiki*, sing. *mugiki*). Se la ferita si infetta, l''aiutante' va a chiamare il mago-erbalista perché accorra a prestare le cure del caso, che consistono nel bruciare l'infezione con la lama arroventata di un coltello. Gli 'aiutanti', la sera della cerimonia magica *kwoga mucii*, hanno ricevuto l'incarico di mettere a fermentare il miglio per fare una bevanda cerimoniale chiamata *muthugi*, che non deve avere impurità di sor-

[30] *Nyambura* o *Mambura*: il termine deriva dal sostantivo *mbura* = pioggia. In lingua tharaka la frase *kuruta nyambura* significa eiaculare lo sperma in un rapporto sessuale con valore rituale e propiziatorio per la fertilità. I due riti centrali del matrimonio tharaka (uccisione della capra e scavalcamento di essa da parte della sposa, e primo rapporto sessuale matrimoniale) vengono indicati con la frase "il giovane uccide la capra e lo sperma (*nyambura*) viene eiaculato" (*mwana agakira mburi, nyambura ikarutua*). Così J. Mugao e M' Makanya descrivono il rito: "Dopo (lo scavalcamento della capra) essi quel giorno devono andare a dormire nello stesso letto e avere ardenti rapporti sessuali e eiaculare lo sperma dal quale deve avere luogo la fecondazione. Se accade che l'uomo non ha l'eiaculazione, la gente deve trovare una persona in grado di dargli una medicina che lo renda potente". (J. Mugao e M' Makanya, 29-IV-1975).

Nel caso specifico il termine *nyambura* dovrebbe indicare il rapporto sessuale rituale esplicato da due anziani, marito e moglie, alla presenza dei neo-circoncisi, che si coprono il volto col vestito. I Tharaka da me intervistati hanno dichiarato che tra di loro questo rito non è più in uso. Secondo una comunicazione personale che ho avuto da Thomas Maingi, di Meru Town, nel 1975, esso è ancora in uso tra i Meru del North-Imenti. Tale rito viene descritto anche da C. Cagnolo come presente nei rituali della circoncisione kikuyu. Lo stesso autore indica con il termine *mambura* altri due riti attinenti alla vita del bambino e alla celebrazione del matrimonio, nei quali il momento culminante è rappresentato dal rapporto sessuale tra i genitori del bambino o tra lo sposo e la sposa. (Cagnolo, 1933; 84, 91, 113). Jomo Kenyatta indica con il termine *mambura* il complesso delle cerimonie e dei canti della circoncisione kikuyu. (J. Kenyatta, 1974, 134).

ta; a tale scopo una donna, durante la sua preparazione, è appositamente addetta a tener lontani gli insetti. Questa bevanda viene poi consumata da tutti i bambini della famiglia e dal loro padre, che deve ricambiare i due vecchi con l'offerta di una grande zucca di idromele e una di semolino di miglio.

Il sesto giorno viene chiamato il mago-erbalista perché 'chiuda' con i riti magici i sentieri che conducono al luogo dove verrà tenuta la festa della *nyambura*. Egli compie le stesse cerimonie che abbiamo descritto a proposito dell'*inga mucii*.

Il settimo giorno, la vigilia, il suo cesto viene appeso alla porta della capanna nella quale dormirà attendendo l'alba. In questa occasione il mago erbalista è al servizio di tutti i neo-circoncisi contemporaneamente. Gli vengono offerte bevande fermentate in abbondanza. Egli canta i suoi inni e benedice. Per queste prestazioni riceve in compenso una capra.

Nyambura

La *nyambura*, chiamata anche *mpumiru* (venir fuori), è una grande festa. Vi partecipano tutti coloro che possono. Si beve e si danza per tutto il giorno.

La mattina all'alba, ognuna delle madri dei neo-circoncisi mette fuori della porta della propria capanna due stuoie (*irithu*), su una delle quali siede lei, sull'altra siedono il giovane e il suo padre iniziatico. Ha quindi luogo la cerimonia chiamata 'mettere la collana e radere i capelli al figlio' (*gwikira mikathi na bakageria mwana*); la madre taglia i capelli al figlio poi gli adorna il collo con una collana.

I genitori il cui primo figlio è stato circonciso vengono sottoposti nel pomeriggio ad una cerimonia per loro molto importante: la rasatura dei capelli. Essi siedono su di una stuoia, uno di fianco all'altra; una persona, scelta per l'occasione, rade loro i capelli, mentre intorno la gente canta:

"Sosteniamoli fino al taglio dell'ultimo ciuffo; il nostro figlio si unisce al gruppo (dei circoncisi)".

("*Tumukarie athiri kirwe kathumbi; mwana wetu agwatane na ithumbi*").

Da questo momento in poi, fino alla fine della loro vita, essi debbono portare sempre la testa ben rasata. Il capo rasato a zero è il segno esteriore dell'anzianità.

La cerimonia più importante della giornata è quella dell'imposizione del nome da circoncisi ai neo-iniziati. In uno spiazzo preparato dagli *nthaka* è stata posta una grande zucca tagliata a metà, chiamata *icere*, colma di una bevanda fermentata (*maroa*). Mentre gli *nthaka*, a gruppi di due o tre, danzano e si picchiano violentemente a vicenda con fruste di rami di *nthanju*, i neo-circoncisi, accompagnati dai relativi padri iniziatici, passano in mezzo a loro e vanno ad abbeverarsi alla zucca, inginocchiandosi per terra. Mentre fanno questo ad ognuno di loro viene dato il nome nuovo, che ha il prefisso *M.to* (*M'*), contrazione di *munto* = uomo, che indica l'essere circonciso. Questo nome deve esprimere con il suo significato una qualità peculiare del padre iniziatico. Se, per esempio, egli è conosciuto come un esperto pastore (*muriti*), il 'figlio' verrà chiamato *M'Meriti*; se egli è un buon parlatore (*mugambi*), il 'figlio' verrà chiamato *M'Mugambi*; e così via.

Dopo la celebrazione della *nyambura*, il giovane deve stare ancora per quattro giorni nel *kiburu gia ntane*, poi tutti i padri iniziatici stabiliscono la data in cui i neo-iniziati danzeranno per la prima volta la danza *nchungu*, propria degli *nthaka*.

Terminate tutte le celebrazioni, ogni giovane, carreggiando una grande zucca piena di polenta (*nkima*), viene accompagnato dal proprio padre iniziatico alla dimora degli *nthaka* del proprio 'clan militare' (*meriga wa garu*).

Andando al *garu* il 'padre' ripete per l'ultima volta al 'figlio' i suoi insegnamenti e controlla che egli ricordi a memoria la seguente formula che li riassume:

1 - Dal giorno in cui sei stato circonciso, da allora, sei diventato un uomo maturo.

(*Kuma muthenya ura watanirwe, nirio, watwikire muntu mugima*).

2 - Il bambino altrui non deve essere scavalcato. (Il circonciso, se ha avuto di recente rapporti sessuali, può contaminare il bambino).

(*Kaana kaitha gatitagaragwa*).

3 - Non parlare (avere rapporti sessuali) con la don-

na che veste il grembiule (sposata), eccetto che con la tua quando ti sposerai [31].

(*Utikaarie na muka uri kathari, tiga waku wagura*).

4 - L'uomo circonciso non parla (non ha rapporti sessuali) con la ragazza non iniziata.

(*Muntu atanwa atiaragia na kathera*).

5 - Se per caso vai e ti comporti male sessualmente nella boscaglia, o hai rapporti sessuali con una ragazza nella boscaglia,

(*Ukaja kuthi ukerotera nagu kithakani, kana wonete untu kithakani*),

quando torni a casa, se trovi che tua madre è assente, non entrare.

(*waja mucii wethirwa nykwe atiriku, uticathungire*).

6 - Se trovi che tua madre ha riposto il semolino di miglio nel cesto in cui viene conservato il miglio o in altro luogo diverso dal solito, non lo toccare. (Potrebbe essere di un altro, oppure potrebbe essere stato manomesso e avvelenato).

(*Ukaja kwithira aigiite ucuru nthioro ya mururu, kana Bantu angi ara butaigagwa, utigatonge*).

7 - Quando un uomo torna a casa deve avvertire tossendo da fuori del recinto; potrebbe trovare sua madre in posizione sconveniente o che sta conversando (facendo l'amore) con il marito.

(*Muntu akaja mucii ambaga gukororera mucii ome*;

[31] Tra i Tharaka i rapporti extra-matrimoniali sono proibiti dalle norme sociali. Se un uomo sposato ha rapporti sessuali con la moglie di un altro deve pagargli una multa detta 'sette' (*mugwanja*). Tale sanzione agisce nel modo seguente: la prima volta egli deve pagare sette capre, la seconda quattordici, la terza ventuno, ecc. Se un giovane non sposato aveva rapporti con una donna sposata, oltre alla multa *mugwanja* doveva pagare anche un toro al *garu* e uno alla unità d'età del marito della donna. Se un uomo circonciso, sposato o no, ha rapporti sessuali con una ragazza iniziata, la cosa, seppure non viene lodata, non è nemmeno punita. Se la ragazza rimane incinta e l'uomo non la sposa, il bambino appartiene alla famiglia di lei, ed egli deve pagare una capra al padre di lei. I rapporti sessuali tra non-iniziati, seppur non incoraggiati, non vengono puniti. Anticamente, però, se la ragazza rimaneva incinta, era condannata a morte insieme al ragazzo. Questa evenienza era tuttavia molto rara sia perché le ragazze venivano iniziate prima del menarca, sia perché esistono tra i Tharaka delle piante il succo delle cui radici, se bevuto, provoca l'aborto.

womba kwithirwa nyukwe akari nthuru, kana bakiaria na mwene).

8 - Se vai a salutare (corteggiare), il primo giorno non mangiare (non avere rapporti sessuali) se la ragazza ti offrirà da mangiare (ti si offrirà); non lo toccare (il cibo = ragazza), dopo potresti accorgerti che lei aveva un tabu. (Una ragazza o una donna sposata che abortisce, o alla quale muore un bambino molto piccolo, è impura, non può avere rapporti con la gente, né il suo gregge può andare a pascolare nel campo comune. Per purificarsi deve cercare di avere un rapporto sessuale con un uomo che non sia il marito, poi tutti e due devono andare dal mago-erbalista per i riti purificatori).

(*Ukaja kuthi gukethania, ntuku ya mbere ukaroma, mwari agakurumia; utikatruonge, nwa kuja kwegwa iruku ari naru*).

9 - Non chiudere il cancello della siepe di cinta; l'uomo circonciso non lo chiude mai. (Per due ragioni: primo, perché non deve aver paura di nessuno; secondo, perché se ha avuto rapporti sessuali recenti potrebbe contaminare il casale).

(*Utikaingi mucii; muntu umutane atiingaga mucii*).

10 - L'uomo che 'acquista' una moglie non la tocca (sessualmente) nella boscaglia.

(*Muntu agura muka, atimutongagira kithakani*).

11 - L'uomo che è stato circonciso non giuoca alla lotta con gli incirconcisi. (Fanno eccezione i fratellini e le sorelline della fidanzata).

(*Muntu atanwa atikindanaga na aiji*).

(M' Mugwongo e J. Mugao, 1969; 12-10-1975)

Quando tutti i neo-iniziati, che ora si chiamano *ng'oromo*, sono giunti al *garu*, hanno luogo i seguenti riti di incorporazione al gruppo d'età degli *nthaka*: *a*) imposizione del nome, *b*) giuramento del *muthaka*, *c*) benedizione del (*Mugwe*). Questi riti, che chiudono il grande stadio di iniziazione della circoncisione, con la scomparsa dei *garu*, sono caduti in disuso.

a) Imposizione del nome.

Era una cerimonia allegra e burlesca. Mentre veniva festeggiato l'arrivo delle reclute al *garu*, consumando la polen-

ta e il semolino di miglio da loro portati in dono, il più scanzonato degli *nthaka* saliva su di un albero e ad alta voce si rivolgeva ad ognuno dei nuovi venuti con il nome da imporre: " Ehi! Puttana (*Ciabokì*)... "; alla quarta volta che egli ripeteva il nome, il neo-*ng'oromo* doveva rispondere: " Va bene (*caruia*) "; lo *nthaka* che era sull'albero replicava: " Va bene (*caruia*) "; tutti i presenti in coro concludevano: " Va bene (*caruia*) ". Allora *Ciabokì* si rivolgeva per la prima volta ai presenti con il saluto proprio degli *nthaka*: " Vi saluto *nthaka* (*mureni nthaka*) "; colui che era sull'albero rispondeva: " Riconosco il tuo saluto (*Naiji murata*) ".

I nomi imposti erano tutti di caratere offensivo come: Vigliacco (*Ciagiciaru*), Ano (*Mukundo*), Mangione-scroccone (*Ikunukia*), ecc. Se il malcapitato non acconsentiva a ricevere il nome che gli veniva imposto, dopo che esso era stato ripetuto per la quarta volta, doveva pagare al *garu* una multa di un toro e di una grande zucca di idromele. Tale multa era pagata da suo padre.

b)— Giuramento del *muthaka*.

Quando tutti i neo-*ng'oromo* avevano ricevuto il nome, aveva luogo il giuramento. Esso veniva presieduto da due anziani, uno dei quali era mago-erbalista. Il rito si svolgeva all'interno del *garu*. I due anziani preparavano la casa rituale nel modo seguente: il mago-erbalista piantava alla base del palo del magazzino (*kindu*) il ' ciuffo d'erba secca ' legato con la liana (*rukunyi*). Alla base del ' ciuffo d'erba secca ' scavava due solchi, uno perpendicolare all'altro, in forma di ' T ' maiuscola, della lunghezza di una trentina di centimetri l'uno. Vi versava dell'acqua e, dopo aver pregato i totem professionali Njeru e Nyaga, pronunciando la formula rituale (cfr. pag. 315) segnava con la polvere bianca (*iraa*) il ' ciuffo d'erba secca ' e il bordo di un recipiente fatto con una zucca tagliata a metà, nel quale era contenuta la bevanda magico-rituale (*muthega*) per il giuramento. Quindi poneva la zucca all'incrocio dei due solchi. Terminati così i preparativi, aveva inizio il giuramento.

I neo-*ngoromo* aspettavano fuori del *garu*. Il giuramento era individuale. Quando un neo-*ng'omo* veniva chiamato entrava e si accosciava di fronte ai due anziani, con le spalle rivolte all'uscita, e afferrava con le mani il ' ciuffo d'erba secca '. Il mago-erbalista inzuppava la punta di un

bastoncino nella *muthega* e poi la porgeva alla bocca del giovane, che la succhiava. Quindi la dava anche all'assistente, che a sua volta la porgeva a lui. Infine il mago-erbalista prendeva il recipiente e faceva bere la *muthega* al giovane, poi all'assistente, che a sua volta gliela offriva, così anche lui ne beveva. Fatto questo si rivolgeva al giovane e gli diceva:

" *M.to*...nome..., uomo di questo *garu*, ripeti (con me):
(*M.to*....., *muntu wa garu ino, uga*)

1 - Non c'è uomo di questo *garu* che tu sai ricercato da qualche parte e dici dov'è, o dici dov'è ai suoi nemici.
(*Gutire muntu wa garu ino gumba kwona akiurua bantu umugutanira, kana umugutanira maithani*).

2 - Se ti accorgi che è vicino a morire, devi lavarti le mani e macinare il miglio per lui.
(*Nwa wegwa kari akui gukua, nwa manka uthambe ŋjara umukiere*).

3 - Se muore quando sei con lui in viaggio, non tornare subito a dirlo alla sua famiglia; prima riporta le sue cose al *garu*...
(*Akaya gukua buri nue rugendoni, tikuja gungura ugu eta mucii; mbere guje na intu biake garuni*...).

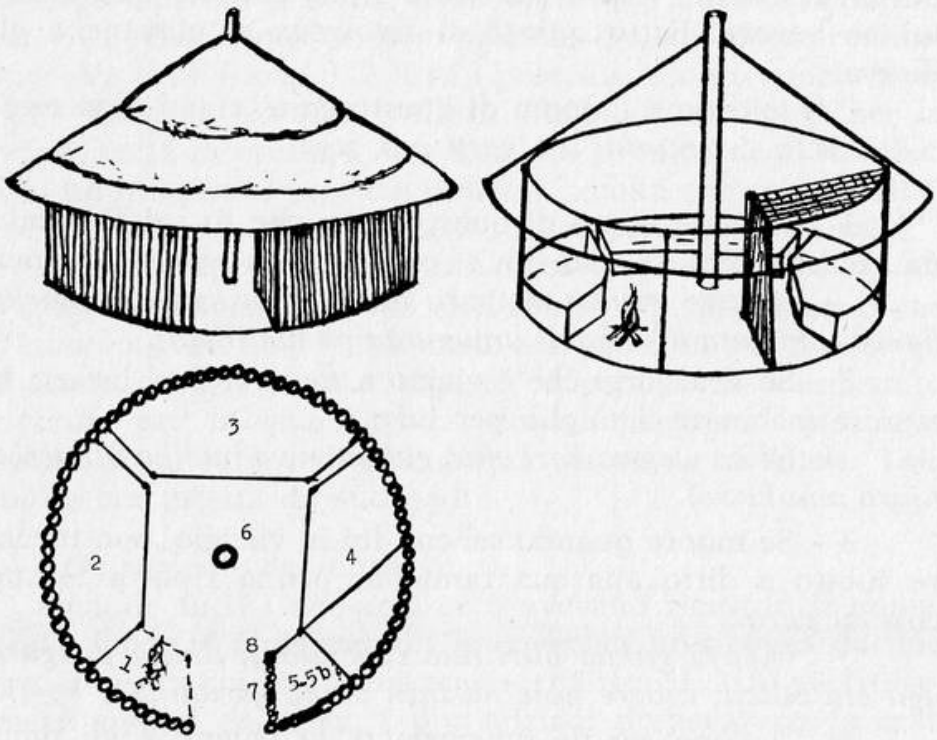
4 - ... dopo vai da un anziano, lo chiami e gli dici: " Dammi una presa di tabacco, amico ".
(... *riru ucoke kwa mukuru umwe, umwite umwire*: " *Ndetera mbaki, bai* ".

5 - Dopo di ciò raccontagli le cose accuratamente; quell'anziano saprà riportare bene quelle cose del morto ed evitare che pianti e strepiti si levino sulla casa del morto (che) potrebbero angosciare a morte i genitori, la moglie e i figli suoi.
(*Riru aga umwire ntheto bwega; na mukuru uju akumenya kwejana intu bira bia mukuu bwega na nikenda gituma gitauka mucii wa murugwa baja kwiburaga mono aciari, kana mwekuru, kana twana twake*).

6 - Di quelle cose (del morto) non nasconderne neanche una, assolutamente.
(*Na intu bibu utikaithainie wana kamwe, buru*).

7 - Se sei in collera con un altro *muthaka* non andare a parlar male di lui con la ragazza che egli corteggia.

GARU



1 - Focolare (*riiku*)
2 - Letto degli *'akuru wa garu'*
3 - Letto degli *nthaka*
4 - Letto degli *ng'oromo*
5 - Ripostiglio (*kindu*)
5b - Palchettone (*gitara*)
6 - Palo centrale (*gitugi*)
7 - Parete di separazione del ripostiglio
8 - Palo del *kindu*

— Nel ripostiglio avviene il giuramento degli *ng'oromo*; serve anche per conservare lo *nkima* e l'*ucuru*, semolini di farina di miglio.
— Sul palchettone vengono conservati il tamburo (*giempe*), il corno (*coro*), la polvere magica per il giuramento (*muthega wa garu*).

(*Kana uthura ni muthaka ungi uthi kumugutaga kiri mwari ura agukethia*).

8 - Non fustigare (più forte) colui con il quale sei in collera quando è punito, né andare a raccontare ad estranei che egli è stato fustigato nel *garu*, assolutamente.

(*Kana uringa muntu uri uthu, mweakiewa nthinje, kana guga ng'ania naringirwe garuni, buru*).

(Chabari Ntherema, M' Mugwongo, M'Kamundi 1969 e 1971)

c)— Benedizione del Mugwe.

Il giorno del giuramento il Mugwe si recava al *garu* per benedire i neo-*ng'oromo*. La cerimonia molto semplice avveniva alla presenza degli anziani e degli *nthaka*.

Il Mugwe prendeva alcuni sorsi di idromele dalla zucca dell'idromele sacro (*chuba ya uuki*) e li spruzzava sui neo-*ng'oromo* pronunciando la seguente formula:

1 - " Che questo nostro *garu* si riempia di *nthaka* che non siano impulsivi (che siano obbedienti); che non abbiano paura di combattere contro i razziatori nemici e di ucciderli. Che possano sconfiggerli e tornare a casa senza essere uccisi.

(*Garu iji yetu neujurie nthaka itari mpui, itari ugua iria ciagukia maitha bakathiria bau, bakenuka bati baurage*).

2 - "Bene!... Oggi,... questa clava sia buona nel combattere i nemici, che non si sveglieranno più. Che i cattivi possano rimanere uccisi e cessare di esistere, mentre i nostri *nthaka*, quando essi moriranno, tornino indietro (sani e salvi).

(*Ii bwega!... ii munthi,... igutwika yo iri ncuguma mbega ya kurua na maitha, itagokia antu babai bakuragwa bakathira, nthaka ciakwa ikenuka*) ".

Poi spruzza di nuovo su di essi alcuni sorsi di idromele.

(M'Rwanda 1969)

CONCLUSIONE

Quello della circoncisione è lo stadio più complesso e ricco dell'iniziazione tharaka. Le sue funzioni principali mi sembra che possano essere le seguenti:

1)- In ordine alla strutturazione del sistema sociale:
a - raggruppare i giovani in unità d'età (*nthuke*);
b - attuare il passaggio dal gruppo d'età degli *aiji rugo* a quello degli *nthaka*.

2)- In ordine alla strutturazione del tempo ciclico:
— scandire il ciclo medio.

Per i Tharaka il concetto di tempo è fondamentalmente ciclico. Tradizionalmente essi lo strutturano in tre cicli, uno minimo, uno medio e uno massimo. Quello minimo è scandito dall'alternarsi delle quattro stagioni: una delle piogge e della semina (*kiatho*), una secca e del raccolto (*muratho*), una delle piogge e della semina (*nthano*), una secca e del raccolto (*thano*). Il ciclo medio è costituito da quattro o cinque cicli minimi ed è scandito dai riti iniziatici della circoncisone. Con riferimento a quest'ultima, esso si divide in due periodi: un 'periodo chiuso', più lungo, in cui le circoncisioni non sono celebrate; un 'periodo aperto', più breve, di tre o quattro stagioni, in cui si celebrano. (Cfr. Bernardi 1959, 21). Il ciclo massimo è composto di quattro o cinque cicli medi ed è scandito della celebrazione dello *ntwiko* e dalle iniziazioni degli anziani.

3)- In ordine al riconoscimento culturale dell'età psicofisica e sociale dell'individuo:

a - riconoscimento di una maturazione sufficiente per stabilire rapporti socio-sessuali con le ragazze iniziate (*matiga*), in ordine al matrimonio e alla procreazione e, di conseguenza, alla costruzione delle alleanze interclaniche di affinità e all'espansione della parentela;

b - distinzione tra i rapporti sessuali da adulto e quelli precedenti, quasi misconosciuti, ritenuti di carattere ludico;

c - approfondimento dell'educazione sessuale attraverso l'istruzione rituale impartita durante il periodo di segregazione;

d - riconoscimento culturale di una maturazione psico-fisica e sociale tale da permettere di intraprendere l'attività militare propria degli *nthaka*.

NTANO femminile

Le bambine vivono nella capanna della madre fino alla fine dell'età prepuberale. Quando si suppone che stiano per entrare nella pubertà, prima del menarca, devono essere iniziate. Se la prima mestruazione avviene prima che la ragazza sia stata iniziata, suo padre deve pagare come multa una capra alla operatrice (*mutaninwamuka*).

Il padre costruisce nell'area del casale una capanna che servirà alla ragazza per il periodo di segregazione prima, e poi come abitazione fino al matrimonio. L'iniziazione delle ragazze ha luogo nella stessa stagione di quella dei giovani, ma a differenza di questa è annuale.

Kwoga mucii

La sera della vigilia ha luogo il rito magico già descritto nell'iniziazione maschile. Alla fine di esso il mago erbalista lascia alla ragazza una radice di *mwinjike* da masticare, affinché non senta il dolore. Egli l'ha benedetta con le parole seguenti:

" Questa ragazza, il cui padre si è rivolto a me, avrà una medicina da masticare. Che non abbia alcun timore di essere 'tagliata'. Che sia insensibile come la pianta di *gakenkecia* (la pianta di 'miseria'). Che, dopo essere stata operata, aspetti ancora il rasoio perché non si è accorta dell'avvenuta operazione; cosicché io meriti il mio compenso ".

(M' Kamundi, 1969)

Rutano (excisione)

La ragazza passa la notte assistita dalla madre iniziatica. La mattina, al primo albeggiare, viene condotta al fiume per le abluzioni rituali. Poi torna nella sua capanna. Quando il sole è già alto sull'orizzonte, un gruppo di ragazze iniziate e donne sposate forma un cerchio davanti all'entrata della dimora della ragazza e danza le *njai*, le danze di questo stadio dell'iniziazione femminile, nelle quali, tra l'altro, vengono elencati i clan con i quali la ragazza non può

contrarre matrimonio (*miriga ira bataguranaga nio*). I clan e i lignaggi vengono nominati sia direttamente sia per mezzo del nome delle colline che si trovano nel loro territorio. La seguente *njai* delle donne del clan *Gankuyu* cantata durante l'iniziazione di Kangai, figlia di Chabari, alla quale ho partecipato, ne è un esempio.

Le frasi cantate dalla solista sono intramezzate dal ritornello cantato dal coro.

Coro: " *Njeru*, è un mandato che tu affidi, veramente, ... " (*Njeru, i magambo uceretie, ii, ...*".

Solista:

1 - ...di *Munthiga* delle nove colline:
(*...wa Munthiga wa irima kenda*):
2 - *Nyamanto* e *Kiguma*,
(*Nyamanto na Kiguma*),
3 - *Kierera* e *Kibiro*,
(*Kierera na Kibiro*),
4 - *Nkuthe* e *Twamukethi*,
(*Nkuthe na Twamukethi*),
5 - *Kijege* e *Kanjagi*,
(*Kijege na Kanjagi*),
6 - *Kiungu* e *Kibiro*,
(*Kiungu na Kibiro*),
7 - Lo porto intorno a *Kanjagi* (collina); la polvere si alzerà davanti a *Ukima* (luogo),
(*Ndimwangiria Kanjagi; tiiri iraithe Ukima*),
8 - si innalzerà davanti a (la collina) *Mwarati* (del villaggio) *Kiija*;
(*iraitre Kiija Mwarate*);
9 - io figlia di *Nthiga* di due clan:
(*cianthiga wa miriga iiri*):
10 - di *Mwirijia* e di *Ndathe*,
(*wa Mwirijia na Ndathe*),
11 - di *Nthimbo* e *Igoro*,
(*wa Nthimbo na Igoro*),
12 - *Kanyaki* e *Kagunda*,
(*Kanyaki na Kagunda*),
13 - *Mugemia* e *Monkoyo*,
(*Mugemia na Monkoyo*),
14 - *Kagunda* non è un clan, è un figlio della famiglia.
(*Kagunda ti mweriga, kari mwana wa mucii*).

15 - Quando una capra muore la macellano;
(*Mburi yakua bakathinja*);
16 - mangiano la milza e il fegato;
(*akarea rwengu na itema*);
17 - la testa è del 'padrone' della 'famiglia estesa'.
(*kiongo i kia mwene mucii*).

(Monica Kanono, 15-VI-1975)

Nel casale si fa festa. Parenti, affini, amici, bambini, giovani e vecchi, tutti partecipano alla gioia dei genitori della ragazza.

Ad un tratto si sentono le grida di gioia (*nkemi*) e le voci del gruppo di donne che accompagna l'operatrice che arriva. Le donne che già danzano davanti alla capanna dell'inizianda aprono un varco. L'operatrice entra nel cerchio e le sue accompagnatrici si uniscono alle altre donne nella danza formando con esse una barriera che impedisce ai maschi e alle bambine di vedere. La madre iniziatica esce dalla capanna e stende fuori della soglia una stuoia sulla quale si siede tenendo le gambe divaricate. Ha con sé anche una coperta. Mentre la ragazza, nuda, con un balzo esce dalla capanna e si va a sedere tra le gambe della madre iniziatica, suo padre, all'esterno della barriera, esclama ad alta voce: "Chiudete gli occhi (*ingeni metho*)", e tutti coloro che non devono vedere voltano le spalle alla capanna e con le mani si fanno schermo agli occhi [32]. La madre iniziatica mette le mani sulle spalle della ragazza che le si appoggia all'indietro e tiene le gambe flesse e divaricate, il viso rivolto in alto e gli occhi sbarrati e immobili. Le donne continuano a danzare le *njai* incoraggiando la ragazza e, con le parole del canto, mettono in ridicolo l'inizianda timorosa:

"Due furono circoncise a Marimanti; una di esse gridava: -Ahi, ahi! M' Mwabu, non lasciare che Gakunyi seguiti a tagliarmi (*Turatanirwe twiri Marimanti; kamwe kaugire: -Guu-gu! Muntambwabu menya undekera Gakunyi antema kairi*)".

[32] Essendo io considerato *mutharaka* e dovendomi comportare di conseguenza, non ho potuto guardare l'operazione. La descrizione che ne do' mi è stata fatta da mia moglie la quale, come *mwekuru*, ha partecipato attivamente a tutte le fasi dell'iniziazione.

Interessante può essere la seguente *njai* con la quale le danzatrici incoraggiano l'inizianda. In essa sono stati assunti ed integrati nel rito elementi del tutto nuovi ed estranei alla cultura tradizionale, il vestito e la fotografia:

"Misurerò il mio vestito. Njeru (totem clanico della ragazza) di Ciandige (nome di donna). Mi siedo; spartisco la mia capigliatura. Se qualcuno ci fotograferà, la mia fotografia sarà più bella della sua. (*Inkuthi kuthima yakwa ya turabera. Njeru wa Ciandige. Nkarenthi, nteme roori. Twaringwa mbica, yakwa ni kumucinda*)".

L'operatrice, con sorprendente rapidità, afferra il clitoride e le piccole labbra tra il pollice e l'indice della mano sinistra e li recide con due soli colpi di rasoio (*kirunyi*), poi li getta nella polvere. Allora le danzatrici lanciano grida di gioia (*nkururu*). La madre iniziatica ricopre subito la neo-iniziata con la coperta, in modo che nessuno la possa più vedere.

L'operatrice, seguita da quasi tutte le danzatrici, si allontana di corsa e va verso un altro casale per un'altra operazione.

Tutti i presenti si avvicinano alla ragazza e le offrono doni, che vengono ricevuti per lei dalla madre iniziatica che, terminata l'offerta dei doni, la guida all'interno della capanna. Ha inizio così il periodo di segregazione durante il quale la ragazza può uscire dalla capanna solo di notte e con il volto completamente coperto. Non può parlare con nessun'altra persona eccetto che con la madre iniziatica.

Costei, durante il periodo di segregazione, si occupa dell'inculturazione rituale della ragazza. I contenuti fondamentali del suo insegnamento riguardano il completamento dell'educazione sessuale in ordine ai rapporti sessuali nel matrimonio, nonché l'apprendimento di tutte le norme sociali che regolano la vita delle ragazze iniziate.

CONCLUSIONE

La localizzazione di questo stadio dell'iniziazione femminile nell'età evolutiva della ragazza ne mette in evidenza le seguenti importanti funzioni:

a)- Attuare il passaggio dal gruppo d'età delle bambine non iniziate (*mithera*) a quello delle ragazze iniziate (*matiga*).

b)- Riconoscere e sancire culturalmente la naturale maturazione fisiologica della ragazza e la sua conseguente possibilità di sposarsi e procreare.

c)- Dichiarare la ragazza socialmente matura per impostare liberamente (fatte salve le norme sull'incesto e l'esogamia) i rapporti socio-sessuali con i giovani e, di conseguenza, contribuire attivamente alla strutturazione dei rapporti interclanici di affinità, attraverso la scelta del proprio marito. Tra i Tharaka un padre coscenzioso non obbliga la figlia a sposare un uomo che lei non ha scelto, pur essendo lui, poi, a concludere le trattative interclaniche del matrimonio.

d)- Dare significato sociale ai rapporti sessuali, distinguendoli da quelli precedenti, quasi misconosciuti e ritenuti di carattere ludico.

e)- Completare, attraverso l'istruzione rituale, che avviene durante il periodo di segregazione, la sua educazione sessuale e sociale al matrimonio.

VIII

Al termine della descrizione di ciascuno stadio dell'iniziazione ho evidenziato le sue principali funzioni specifiche. Prima di concludere, mi sembra però opportuno prendere in considerazione altre due funzioni comuni a tutti gli stadi, perché contribuiscono al persistere della celebrazione dell'iniziazione tribale.

Una di queste due funzioni è di integrazione sociale e, specificatamente, di riunire gli iniziati di ogni stadio in un unico gruppo i cui membri tra di loro si sentono e si chiamano fratelli. Questo non soltanto all'interno dei singoli gruppi spazialmente delimitati, come all'interno di uno stesso *kiburu gia aiji* o di uno stesso *garu*, ma nell'ambito dell'intera tribù. Tutti gli appartenenti alla stessa unità d'età, costituitasi in uno stesso ' periodo aperto ' di circoncisioni, sono ' fratelli di unità d'età ' e tutti i loro figli, quando li avranno, saranno ' figli dell'unità d'età ' (*aana ba nthuke*). Lo stesso vale per l'unità d'età che si viene a formare con

il raggruppamento degli *nthaka* che devono lasciare i *garu* nella stessa celebrazione dello *ntwiko*.

L'altra funzione è quella di rendere, di stadio in stadio, l'individuo sempre più impermeabile all'irrompere del negativo nella vita. Il clima malsano, le malattie tropicali, la siccità e le carestie rendono difficile e precaria l'esistenza dei Tharaka, sia come individui che come popolo. Ciò nonostante essi appaiono sereni. Nel 1939 l'ufficiale amministrativo distrettuale del Meru si esprimeva così nei loro confronti: " Il problema non è tanto quello di alleviare le disastrose condizioni di una misera popolazione: i Tharaka sono felici anche se quasi muoiono di fame " (Meru Annual Report, 1939).

In parte lo stato di serenità dei Tharaka deriva dall'efficacia della funzione protettiva sia della magia in generale sia dell'iniziazione nel suo valore mistico e magico.

Secondo la concezione Tharaka il negativo storico ha la sua genesi perenne nella stregoneria (*urugi*) e nelle sanzioni mistico-rituali inflitte dagli antenati per trasgressioni delle norme sociali e rituali, praticamente per il controllo dell'asocialità. All'azione negativa degli stregoni, operatori che agiscono di nascosto, si oppone quella positiva dei maghi-erbalisti, operatori socialmente riconosciuti; sul negativo generato dalle sanzioni degli antenati, mai dall'Essere Supremo (*Murungu*) che opera solo il bene, interviene, con la sua forza mistico-rituale, il Mugwe; sul negativo in generale agisce preminentemente l'iniziazione tribale. Il concetto che sta alla base di questa sua funzione è che il male è essenzialmente prodotto dall'asocialità. Tale concetto risulta evidente per quanto riguarda il male generato dalle sanzioni degli antenati, e diventa palese anche per quello generato dalla stregoneria, se si pensa che gli stregoni sono gli asociali per eccellenza e hanno come spiriti tutelari (*nkoma*) quelli dei morti in stato di asocialità, i quali, non essendo stati incorporati nel gruppo degli antenati, vanno errando operando il male. Praticamente il manifestarsi del negativo nella storia risulta essere direttamente proporzionale al manifestarsi dell'asocialità ed inversamente proporzionale all'affermarsi della socialità, della solidarietà, dell'armonia tra i figli del Tharaka.

L'iniziazione tribale è lo strumento principale di socializzazione nella cultura tharaka. Lo si è visto nella descrizione

dei riti. I simboli ricorrenti, sia di maledizione sia di benedizione (' ciuffo d'erba secca ', frutti dello *nthungu*, *rukunyi* ecc.), nonché i giuramenti, ' mangiati ' e ' bevuti ' in vari stadi dell'iniziazione, hanno principalmente la funzione di rafforzare la solidarietà tra i Tharaka e di esorcizzare l'asocialità. I Tharaka sono perciò convinti che più l'individuo cresce e, attraverso i successivi stadi dell'iniziazione, viene inserito nella società, e più diminuisce per lui il rischio di soccombere all'irrompere del negativo nell'esistenza. Naturalmente questa convinzione genera, a livello psicologico, un certo stato di serenità e di sicurezza.

IX

Perché, dunque, alcuni stadi dell'iniziazione tribale tharaka sono caduti in disuso e altri sono, completamente o in parte, sopravvissuti?

Mi sembra che la risposta a questo quesito possa scaturire dall'osservazione della nuova situazione socio-culturale, caratterizzata dal profondo processo di mutamento in corso, e dai suoi rapporti con i vari stadi dell'iniziazione tribale.

Attualmente, come abbiamo visto, il Tharaka è una Divisione del Distretto del Meru nella Provincia Orientale della nuova nazione del Kenya. Il mutamento politico-amministrativo, in rapporto alla tradizione, è stato totale. I Tharaka non sono più una tribù autonoma e indipendente, ma sono parte del più vasto ' popolo ' del Kenya. La conduzione politica è passata dalle mani dei consigli degli anziani in quelle del governo centrale (*Government of Kenya*) o in quelle del governo locale (*County Council*) del Meru. In parlamento i Tharaka hanno diritto ad un solo seggio, al quale finora è stato sempre eletto l'M.P. James Njeru, appartenente al gruppo dei Thagichu, quarantenne, ex maestro elementare, di religione cattolica. Egli è sempre stato eletto nella lista del KANU (*Kenya African National Union*), il partito di Jomo Kenyatta, l'unico presente in Tharaka con una sezione nel mercato di Chiakariga. Nel governo locale i Tharaka hanno diritto ad alcuni rappresentanti (*County Councilors*). Amministrativamente essi dipendono

da ufficiali maggiori (*Provincial Commissioner, District Commissioner, District Officer*), che non sono Tharaka, e da ufficiali minori (*Chiefs, Sub-Chiefs, Headmen*), tutti Tharaka, che essendo eletti, per il popolo risultano essere una istituzione nuova, che risponde a funzioni politico-amministrative nuove, secondo criteri nuovi. In genere devono essere individui acculturati che sappiano leggere e scrivere e parlare inglese e swahili.

La legislazione civile e penale attuale è quella della Repubblica del Kenya, che sostanzialmente ricalca quella britannica con l'integrazione di alcune norme tribali tradizionali. I tribunali sono formati sul modello di quelli britannici. In Tharaka non c'è nessun tribunale; il più vicino è quello distrettuale di Meru, *Law Court*, mentre la *High Court* è a Nairobi. I corpi di polizia sono tre: uno, che è costituito da Meru, è quello della Polizia tribale (*Tribal Police*), ed è al servizio diretto degli ufficiali amministrativi; gli altri due, formati da agenti di varie tribù, sono quello delle Guardie Forestali (*Game Warden*), addetto alla protezione della fauna, e quello della Polizia Nazionale (*Kenya Police*). La difesa del territorio nazionale è affidata all'esercito (*Kenya Army*). Il servizio militare non è obbligatorio e non mi sembra che fino al 1969 vi fossero giovani tharaka sotto le armi.

Il mutamento socio-economico in corso, pur non essendo così vasto e profondo come quello politico-amministrativo, è abbastanza consistente e, almeno nei suoi presupposti e orientamenti, radicale. Già nel periodo della lotta di liberazione si ebbe un mutamento importante nella struttura organizzativa dei villaggi, con riflessi sui rapporti socio-economici. I Tharaka, per sfuggire al controllo dell'esercito coloniale, abbandonarono i villaggi e si dispersero nella savana, passando dal sistema tradizionale di concentrazione in villaggi a quello attuale dei casali sparsi. Comunque il colpo più duro al sistema socio-economico tradizionale è stato inferto dalla politica agricola del governo del Kenya. Nei primi mesi del 1966 iniziò in Tharaka la divisione della terra (*Land Consolidation*). Tradizionalmente la proprietà della terra era della tribù; quella delle coltivazioni era della famiglia estesa; le aree di pascolo erano comuni, e comu-

ni anche le zone di caccia. Questo rapporto collettivistico dell'uomo con l'ambiente e con la produzione era uno dei fattori più importanti della cultura tradizionale tharaka. La divisione della terra e l'assegnazione individuale della proprietà hanno distrutto quasi completamente i già logorati rapporti all'interno dei clan, accentuato la spinta di disintegrazione dei lignaggi, e frantumato le famiglie estese. La costrizione per le singole famiglie coniugali di costruire le abitazioni all'interno della proprietà loro assegnata ha provocato il loro spostamento e la disintegrazione degli ultimi agglomerati plurifamiliari. Si sono creati così nuovi rapporti coatti di vicinanza o lontananza, con conseguente situazione di isolamento per vari gruppi familiari.

Tale sconvolgimento dei principi sociali e economici fondamentali della cultura tradizionale sta provocando conseguenze gravi a livello sociale e psicologico. Già in passato la sostituzione del sistema di scambio con quello monetario aveva provocato del disorientamento e messo in crisi i rapporti di solidarietà. I Tharaka, abituati ad una economia di sussistenza, non conoscono il risparmio. Tutto il prodotto viene consumato nel ciclo stagionale. Avere tra le mani del denaro, difficilmente controllabile dal gruppo familiare o clanico, spinge spesso gli individui a usarne nel modo meno sociale: ubriacandosi. Sono così sorte nei mercati decine di bettole nelle quali si vendono sia bevande fermentate locali che birra Tusker, una marca nazionale. Ho visto con i miei occhi persone spendere in birra, in un solo pomeriggio, il ricavato di un mese di lavoro. Questo fenomeno si è accentuato con l'introduzione delle *cash-crops*, specialmente del cotone.

L'alcoolismo è senz'altro il sintomo più appariscente del disorientamento psichico prodotto dalla disintegrazio- sociale e dalla crisi acculturativa in corso.

L'introduzione della proprietà privata della terra, la disintegrazione delle strutture claniche con il conseguente indebolimento dei rapporti di solidarietà, rendono possibile l'accumulo di ricchezza da parte dei singoli individui, specialmente dei pochi che, in un modo o nell'altro, si sono inseriti nelle nuove strutture commerciali o amministrative. Questi, nella quasi totalità dei casi, sono persone relativamente giovani che hanno frequentato le scuole medie, o che hanno conseguito (poche unità) il diploma della *Secon-*

dary School (il *Cambridge School Certificate*). Nella crisi acculturativa in atto la scuola è l'istituzione più ambita e ricercata, la prima cosa che la popolazione di una zona chiede al missionario o al governo. Essa è la 'iniziazione' che permette di partecipare alla cultura dei bianchi. L'aspirazione suprema di ogni giovane tharaka sarebbe quella di andare a studiare in Europa o negli Stati Uniti.

Le accresciute esigenze sociali, quali il pagamento della tassa scolastica per i figli, l'acquisto di indumenti, il consumo di alcuni prodotti di derivazione europea, hanno accresciuto il carico economico rendendolo molto gravoso per il basso reddito familiare tharaka, che in media si aggira sui 500 scellini (circa 50.000 lire) annui. Una conseguenza diretta di ciò è il mutamento della stessa famiglia coniugale, che da poliginica si va trasformando in monogamica e chiudendosi sempre più in se stessa.

La situazione culturale nuova porta alla svalutazione della tradizione, alla distruzione dello spirito comunitario e all'esaltazione dell'individualismo.

Questo processo di mutamento, già sufficientemente delineato, è condizionato dalla vitalità della cultura tradizionale che si oppone all'accettazione acritica dei valori e dei modelli occidentali. In tale azione di resistenza l'iniziazione tribale, spina dorsale dell'inculturazione tradizionale, svolge un ruolo rilevante. Essa è entrata in crisi e si è modificata adattandosi e integrandosi nel processo di mutamento in corso, nel quale agisce parallelamente alla scuola e alle altre istituzioni moderne, ostacolando lo sradicamento culturale delle nuove generazioni.

Seguendo diacronicamente la crisi del sistema iniziatico constatiamo che i primi riti a scomparire sono stati quelli di incorporazione al gruppo d'età degli *nthaka*. Questo perché il primo impegno dell'Amministrazione coloniale fu quello di colpire l'organizzazione militare tradizionale distruggendo i *garu* e disperdendo gli *nthaka*.

L'attività dei *garu* era certamente cessata verso il 1935, quando è stata iniziata la *nthuke Kiandere*, l'unità d'età di Chabari Ntherema, il quale mi ha personalmente riferito di non essere mai vissuto nel *garu*. Sicuramente l'attività dei *garu* era invece pienamente efficiente verso la metà del secondo decennio del secolo, quando vi è entrata l'unità d'età di M' Mugwongo, la *nthuke Nkonge*. Egli, infatti, mi ha

più volte chiesto dei medicinali per attutire un dolore alle costole che periodicamente gli ricompare da quando, giovane guerriero, fu colpito da una clava nel corso di un combattimento. Egli ancora conserva alcuni ornamenti ed armi costruiti nel *garu*. Secondo M' Mugwongo la sua è stata l'ultima *nthuke* ad entrare nei *garu*.

I secondi riti a scomparire sono stati quelli relativi agli stadi di iniziazione degli anziani (esclusi quelli della *kiama* degli *njuri*).

L'ultima celebrazione di tali riti si è avuta nel 1941. Il Lambert, ufficiale amministrativo in Meru, parla appunto di una celebrazione dello *ntwiko* avvenuta in tale anno (Lambert, 1947, 6). Il successivo *ntwiko*, calcolando la durata del ciclo massimo di tempo che esso scandiva, avrebbe dovuto essere celebrato verso il 1960-62, ma in quel tempo il potere politico e giudiziario degli anziani era completamente tramontato. Il Kenya stava per raggiungere l'indipendenza (12 dicembre 1963) e per diventare una repubblica (12 dicembre 1964). Nella nuova situazione nazionale i consigli degli anziani non avevano più alcuna funzione da svolgere. Come accennato, già prima della venuta dei bianchi in quasi tutte le tribù meru la *kiama gia akuru* era stata sostituita dalla *kiama gia njuri*; e anche se tra i Tharaka gli *njuri* non soppiantarono mai la *kiama gia akuru*, riuscirono però ad indebolirla e a modificarne i ritmi dell'iniziazione. Infatti lo stadio della *kiama gia nkomango* non veniva più celebrato all'uscita dal *garu*, ma vi venivano iniziati gli *ng'oromo* quasi subito dopo l'entrata nel *garu*, parallelamente all'iniziazione a *njuri ncheke* di coloro che chiedevano di entrare in tale organizzazione. Essendo venute meno le funzioni tradizionali e non avendo trovato spazio nella nuova situazione culturale, la *kiama gia akuru* ha cessato di esistere e, di conseguenza, ne è cessata l'iniziazione.

I riti dell'iniziazione tradizionale descritti in questo saggio sono sopravvissuti perché, come si è già detto, le loro funzioni o si sono rivelate valide anche nella nuova situazione, o si sono adattate ad essa. Di tali riti, quelli del *kagita*, del *gatang'a* e del *waathi* hanno mantenuto più o meno inalterate le loro funzioni. Essendo preminentemente di carattere magico-protettivo, esse si dimostrano attuali anche e soprattutto nel processo di mutamento in corso. Infatti

nella crisi socio-culturale che ne deriva, al rischio dell'irrompere del negativo nella vita non si oppone più un armonico sistema socio-culturale e una tradizione collaudata e ritenuta efficace e sicura. Le giovani generazioni si trovano in una situazione culturale piena di contraddizioni e perciò precaria. Tutto muta e rende difficile una identificazione culturale stabile. In tale condizione di instabilità e di insicurezza la protezione magico-mistica dei rituali iniziatici, in modo particolare di quelli di confermazione, viene più richiesta che mai.

Contro la crisi di disintegrazione socio-culturale svolge il suo ruolo anche il *kirimo*. Tale crisi è attualmente accentuata dall'azione politica del governo centrale. Infatti esso, impegnato nella costruzione della moderna nazione del Kenya, per combattere il tribalismo cerca di spostare il punto di riferimento dell'identità socio-culturale e politica dei cittadini dal gruppo tribale al 'concetto' di nazione moderna. Tale azione politica provoca come effetto secondario del disorientamento, che né il ricordo della lotta di liberazione né la personalità carismatica del Presidente Jomo Kenyatta riescono a far superare. Tutto ciò produce una contrapposizione fra tradizione tribale e futuro nazionale, fra antico e moderno, rischiando continuamente di far oltrepassare, all'interno del gruppo tribale, il livello di integrazione necessario ad evitare un acritico distacco dei singoli da esso e conseguenze di labilità culturale e di anomia. E' proprio contro tale pericolo che tra i Tharaka opera ancora l'iniziazione del *kirimo*, la cui vitalità, a mio avviso, deriva dall'attualità della sua funzione di elemento di integrazione e di coesione all'interno del popolo tharaka e di distinzione dalle altre tribù, che si fonda sul segreto iniziatico specifico.

Con la scomparsa delle classi d'età è venuta a cadere la funzione strutturale che il *kirimo* aveva nei confronti di due gruppi d'età consecutivi. Comunque una certa distinzione degli *nkala* dagli *aiji rugo* esso ancora la opera. Ho constatato di persona il mutamento che il *kirimo* determinava nei ragazzi della *Meru Boys' Home*. Dopo l'iniziazione essi tendevano a separarsi dai non iniziati, ne pretendevano l'obbedienza e assumevano in loro presenza un atteggiamento di dignità e di serietà che poche settimane prima era loro assolutamente estraneo.

Quello dello *ntano* rappresenta un interessante caso di adattamento dell'iniziazione tribale a situazioni socio-culturali nuove.

Con la graduale scomparsa del sistema delle classi d'età la struttura sociale tharaka si è semplificata sino a raggiungere l'assetto attuale che contempla soltanto due divisioni binarie, una in maschi e femmine e l'altra in minori e adulti. Lo *ntano*, integralmente quello femminile e nelle parti superstiti quello maschile, è rimasto l'unico rito di passaggio dell'iniziazione tharaka con funzione strutturale nei riguardi del sistema sociale: dichiara adulti i candidati.

Se questa funzione, che bipartisce la società secondo il principio socio-fisiologico dell'età, viene incrociata con quella del sesso, che bipartisce la società in maschi e femmine, si ottiene una divisione della società in quattro gruppi:

- uomini adulti (*antu batane* o *antu agima*)
- ragazzi (*aiji*)
- donne adulte (*aka batane*)
- bambine (*nkenye* o *mithera*).

Quasi tutti i rapporti implicati nel processo sociale risentono attualmente della contrapposizione e della mediazione di questi quattro gruppi.

Lo *ntano* maschile ha perduto anche la sua funzione in ordine alla strutturazione del ciclo medio del tempo. La sua celebrazione è divenuta annuale e segue l'anno solare. Essendosi abbassata l'età dei candidati (15-17 anni) alcuni di loro sono ancora impegnati nella scuola, per cui la celebrazione dell'iniziazione si è integrata nel ciclo dell'anno scolastico inserendosi nel mese di agosto, che è mese di vacanza. L'anno scolastico in Kenya è composto di tre trimestri intramezzati da tre mesi di vacanza: aprile, agosto e dicembre. La scelta di agosto per la celebrazione della iniziazione è dovuta al fatto che questo mese si colloca nel periodo stagionale tradizionale delle circoncisioni, *thaano*, che andava da circa l'inizio di luglio a circa la metà di ottobre.

Per l'iniziazione femminile non si sono avuti mutamenti nel tempo della celebrazione perché essa era già annuale.

Una funzione sociale importante, che lo *ntano* aveva nella tradizione e che ha mantenuto nel processo di mutamento in corso, è quella di favorire l'incontro e le relazioni tra i lignaggi e i clan tharaka. Esso è attualmente il più lungo

periodo di festeggiamenti dell'anno. L'intensificarsi dei rapporti sociali è facilitato dalla stagione asciutta che rende più agevoli gli spostamenti e possibili le danze notturne, nonché dall'abbondanza di cibo di cui i granai sono pieni per il recente raccolto.

X

CONCLUSIONE

Mi sembra che i punti principali emersi dall'analisi condotta nel presente saggio siano i seguenti:

1) L'iniziazione tribale tradizionale dei Tharaka era suddivisa in vari stadi e seguiva il meccanismo delle classi d'età lungo l'intero arco della vita dell'individuo.

2) Essa si è profondamente modificata con il cambiare del sistema socio-culturale.

3) Il processo di mutamento, provocando il crollo del sistema delle classi d'età, ha causato la scomparsa di alcuni riti dell'iniziazione e la modificazione di altri.

4) Nella nuova struttura sociale semplificata, lo *ntano*, sia maschile che femminile, ha assunto l'importante funzione strutturale di dichiarare adulti i candidati.

5) Nell'attuale situazione di crisi permane la richiesta della celebrazione dei riti iniziatici, specialmene di quelli di confermazione, per le loro funzioni magico-protettive e di integrazione e identificazione socio-culturale.

ASSISTENTI DI RICERCA

IOSEPH MUGAO M'CHABARI

Clan: *Kankuyu*; lignaggio: *Bwairi*; nthuke: *Kiarutha*; età appr.: 37 anni; residenza: *Kitheno* (*Tunyai sub-location*); professione: insegnante (E.A.C.E.) peculiarità: cacciatore, pescatore.
Assistente di ricerca dal 1966 ad oggi.
Iniziazione: *njuri*.

HARRISON KINYUA M'GIATU

Clan: *Utonga*; lignaggio: *Mbiri*; nthuke: *Giantondo*; età appr.: 21 anni; iniziazione: *ntano, njuri* (?); residenza: Kitheno; Professione: studente (ha conseguito l'E.A.C.E.).
Assistente di ricerca dal 1966 al 1969.

JOSEPH MUTERIA

Clan: *Murunguru*; lignaggio: *Nkimo*; nthuke: *Giantondo*; età appr.: 21 anni; iniziazione: *ntano, njuri* (?); professione: autista; peculiarità: ha frequentato la scuola media fino a std. VII.
Assistente di ricerca dal 1966 al 1969.

INTERVISTE CITATE NEL PRESENTE SAGGIO

Persone intervistate

M'CHABARI M'NTHEREMA

Clan: *Gankuyu*; lignaggio *Bwairi*; nthuke: *Kiandere*; età appr.: 64 anni; iniziazione: *kiama gia nkomango*; *njuri ncheke*; residenza: Kitheno; professione: agricoltore, allevatore; peculiarità: cacciatore; portavoce della comunità (*mugambi*), Presidente del Comitato per l'Assegnazione della Terra del *Land Settlement Tunyai Scheme*, Vice presidente della sezione del KANU per il Tharaka.
Luogo delle interviste: *Mutonga Village* (il suo casale), Meru Boys' Home.
Data delle interviste: *Kuthiga rwimbo*, 10-XI-1974; *Gatang'a*, 16-XI-1974; *Nthuke* e iniziazione, 22-IV-1975.
Intervistatore: Joseph Mugao.

GAKURU moglie di M'ICERIA

Nthuke: *Kiandere*; età appr. 60 anni; iniziazione: *ntano*, matrimonio (*ujukania*); residenza: *Ndicani* (*Kathangachini, Marimanti Location*); professione: orticultrice, casalinga.
Luogo dell'intervista: Ndicani.
Data dell'intervista: *Njai*, 28-XI-1974.
Intervistatore: Joseph Mugao.

M'KAMUNDI M'NGATUNYI

Clan: *Ndegi*; lignaggio: *Kianda*; nthuke: *Marangu*; età appr.: 85 anni; iniziazione: *ntano* (mi ha riferito personalmente di aver rifiutato gli stadi successivi. Tornato dalla guerra contro i tedeschi alla quale aveva partecipato nell'esercito coloniale inglese, si dedicò esclusivamente alla magia diventando il più conosciuto mago erbalista del Tharaka); residenza: *Nkunguru* (*Tunyai sub-location*); professione: mago erbalista, orticultore, allevatore; peculiarità: ha causa della guerra ha viaggiato molto.
Luogo delle interviste: *Nkunguru e Meru Boys' Home* (*Kitheno*).
Date delle interviste: varie nei mesi dal giugno al novembre 1969 e 18-XII-1971.
Intervistatore: D. Volpini.

M'MAKANYA M'KWENGA

Clan: *Nyaga*; lignaggio: *Mukui*; nthuke: *Kaburia*; età appr. 50 anni; iniziazione: *kiama gia nkomango, njuri ncheke*: *residenza*: *Kitheno*; professione: orticultore, allevatore; peculiarità: cacciatore e portavoce della comunità (*mugambi*).
Luogo dell'intervista: Nguuru Estate - Kitheno - Tunyai.
Data dell'intervista: *Kagita, Gatang'a* e argomenti vari, 29-IV-1975.
Intervistatore: Joseph Mugao.

MONICA KANONO

Clan: *Gankuyu*; lignaggio: *Bwairi*; nthuke: *Kiarutha* (*Kiantondo*); età appr.: 22 anni; iniziazione: *kagita, gatang'a, waathi*, matrimonio (cristiano); residenza: Kitheno (Tunyai); professione: maestra di asilo, casalinga; luogo dell'intervista: Kitheno; data dell'intervista: 15-VI-1975.

M'MUCIRI JOEL M'MUGWONGO

Clan: *Gankuyu*; lignaggio: *Bwairi*; nthuke: *Mwarakanyua*; età appr.: 45 anni; iniziazione: *kiama gia nkomango, njuri ncheke, ugao*; residenza: *Kinyuru* (Tunyai sub-Location); professione: mago-erbalista, orticultore, allevatore; peculiarità: cacciatore.
Luogo dell'intervista: Kitheno (Tunyai sub-Location).
Data dell'intervista: *Ugao*, 30-VIII-1971.
Intervistatore: Domenico Volpini.

M'MUGWONGO M'BAICOMO

Clan: *Gankuyu*; lignaggio: *Bwairi*; nthuke: *Nkonge*; età appr.: 80 anni; iniziazione: *kiama gia nkubiri, njuri mpingire, ugao*; residenza: Kitheno (Tunyai sub-Location); professione: orticultore, mago-erbalista; peculiarità: cacciatore, allevatore.
Luogo delle interviste: Kitheno (Tunyai sub-Location).
Data delle interviste: *Waathi*, 28-VIII-1971; *Gatang'a* e *Kagita*, 3-XI-1974.
Intervistatori: Domenico Volpini e Joseph Mugao.

M'RWANDA M'MWOGA

Clan: *Kithuri*; lignaggio: *Kirura*; nthuke: Nkonge (Kiruja?); età appr.: 70 anni alla data dell'intervista, morto nel maggio 1970; iniziazione: Mugwe, *kiama gia nkubiri*; residenza: Nkunguru (Chokariga Location); professione: Mugwe, orticultore (è stato il primo Mugwe a dover lavorare); peculiarità: Mugwe, capo spirituale dei Tharaka.

Luoghi delle interviste: Nkunguru; Meru Boys' Home - Kitheno (Tunyai sub-Location).

Data delle interviste: settembre, ottobre, novembre, 1969.

Intervistatore: Domenico Volpini.

ORIENTAMENTI BIBLIOGRAFICI

A - *Iniziazione*

BEATTIE, J. 1973. *Uomini Diversi da Noi.* Ed. Laterza, Bari.

BETTELHEIM, B. 1954. *Symbolic Wounds*: *Puberty Rites and the Envious Male.* Thames & Hudson, London, 1955.

BRELICH, A. 1969. *Paides e Parthenoi.* Ed. Ateneo. Roma.

BROWN, J.K. 1963. *A Cross-Cultural Study of Female Initiation Rites.* In: American Anthropologist, IV, August 1963, pp. 837-853.

CERULLI, E., 1972. *Inculturazione Deculturazione Acculturazione Etno- e Genocidio.* Ed. Tilgher, Genova.

COHEN, Y.A. 1964. *The Transition from Childhood to Adolescence*: *Cross-Cultural Study of Initiation Cerimonies, Legal System and Incest Taboo.* Chicago.

ELIADE, M. 1959. *Naissances Mistiques.* Paris.

FIRTH, ROS. 1969. *Examinations and Ritual Initiation.* World Year Book of Education. 1969.

GENNEP van A. 1909. *Les Rites de Passage.* Libraire Critique E. Nourry. Paris.

GLUCKMAN, M. 1972. Il *Rituale nei Rapporti Sociali.* Ed. Officina. Roma.

MACONI, V. 1973. *L'Iniziazione Tribale.* Ed. Tilgher, Genova.

RICHARDS, A.I. 1956. *Chisungu*: *A Girl's Initiation Cerimony among the Bemba of Northern Rhodesia.* Faber & Faber, London.

TURNER, V.W. 1969. *Symbolization and Patterning in the Circumcision Rites of Two Bantu-Speaking Societies.* In: M. Douglas & P.M. Kaberry (Edis.), *Man in Africa.* Tavistock, London.

B - *Meru*

BERNARD, F.E. 1972. *East of Mount Kenya: Meru Agriculture in Transition.* Welforum Verlag, München.

BERNARDI, B. 1952. *The Age-System of Nilo-Hamitic People.* In: Africa, XXII, 4: pp. 316-332. London.
1955. *The Age-System of the Masai.* In: Annuali Lateranensi, XVIII, pp. 257-318. Roma.
1959. *The Mugwe. A Failing Prophet.* Oxford University Press.
1971. *Il Mugwe dei Meru: da Istituzione Sociale a Valore Culturale.* Africa, XXVII, 4, pp. 427-442. Roma.
1971. *Nota sul Censimento* 1969 *del Kenya.* Bollettino dell'Associazione degli Africanisti Italiani. IV, 3-4: 34-37.

BROKENSHA, D. 1971. *Tharaka Notes.* Inst. for Develop. Studies. Nairobi. (Mimeografato).

CHAMPION, A.M. 1912. *The Atharaka.* J. R.A.I., XLII, 1912, pp. 68-90. London.

FADIMAN, J.A. 1970. *The Proto-Meru and the Island of Mbwa in Mila.* A Biannual Newsletter of Cultural Research, Inst. of Afr. Studies, Vol. 1, 2, 5-13. Univ. of Nairobi. 1970.
1970. *Oral Traditions of the Meru, Mwimbe and Muthambe of the Mount Kenya: 1 - The Migration from Mbwa.* Inst. for Develop. Studies, Univ. College, Nairobi. (Mimeografato).

HOLDING, E.M. 1942. *Some Preliminary Notes on Meru Age Grades.* Man, XLII, pp. 58-65.

HOMAN, F.D. 1963. *Land Consolidation and Redistribution of Population in the Imenti Sub-Tribe of Meru.* In: African Agrarian System. Ed. D. Biebuyck. London, Oxford, 1963, pp. 224-244.

KENYATTA, J. 1938. *Facing Mouth Kenya.* Seckers & Warburg, London, 1971.

LAMBERT, H.E. 1939. *The Constitution and Personnel of Statutory Institution in the Meru Native Reserve.* Nat. Archives, Nairobi. (dattiloscritto).
1939. *Disintegration and Reintegration in Meru Tribe.* Ibidem.
1947. *The Use of Indigenous Authorities in Tribal Administration: Studies of the Meru in Kenya Colony.* Communication from the School of Afr. Studies, New Series, XVI, April 1947; University of Cape Town. (Dattiloscritto).
1950. *The System of Land Tenure in the Kikuyu Land Unit.* Ibidem, News Series, XXII, February 1950.
1956. *Kikuyu Social and Political Institutions.* Oxford. (Dattiloscritto).

LAUGHTON, W.H. 1944. *The Meru.* The Peoples of Kenya, No 10, Ndia Kuu Press, Nairobi.
1964. *A Meru Text.* Man, LXIV, No 9, 1964, pp. 17-18.

LOWENTALL, R. 1971. *The Structural Dynamics of Tharaka Age-Organization: A Theoretical Proposal for the Study of Social Change.* Institute of African Studies, University of Nairobi. Research Seminar No 24.

MERU DISTRICT COMMISSIONER. *Annual Reports*. Central Government Archives, Nairobi. (Dattiloscritti).
Meru Political Record Book. National Archives, Nairobi. (Dattiloscritto).

NEEDHAM, R. 1960. *The Left Hand of the Mugwe: An Analitycal Note on the Structure of Meru Symbolism*. Africa, XXX, No 1, pp. 20-33. London.

ORDE-BROWN, G. St. J. 1913. *Circumcision Cerimonies Among the Amwimbe*. Man, XIII, 79, pp. 137-40.
1915. *Circumcision Cerimony in Chuka*. Man, XIII, 5, pp. 65-68.
1916. *Mount Kenya and its People: Some Notes on the Chuka Tribe*. Journal of the African Society, XV, pp. 225-233.
1918. *The Southeast of Mount Kenya*. Geographical Journal, LI, pp. 389-92.
1925. *The Vanishing Tribes of Kenya*. London.

REPUBLIC OF KENYA. *Kenya Population Census* 1969. Ministry for Finance and Economic Planning, Vol. I, 1970; Vol. II, 1971; Vol. III, 1971, Nairobi.

SILLITOE, K.K. 1962. *Preliminary Note on the Sociological and Economic Aspects of Land Tenure and Usage in Meru District, Kenya*. East African Institute of Social Research, 1962. (Conference Paper No 5).

VOLPINI, D. 1974. *Il Sistema Tradizionale di Iiniziazione dei Tharaka del Kenya*. Tesi di Laurea in Sociologia, Un. di Roma. (Dattiloscritto).
1975. Gli *Njuri dei Meru: un Caso di Dinamismo Interno in una Cultura tradizionale*. In: Africa, XXX, I, Marzo 1975, pp. 1-38. Roma.

Vicino Oriente antico e culture mediterranee

I due articoli qui riuniti per il loro contenuto convenzionalmente riferibile ad un'area culturale vicino-orientale, ma dai forti ed evidenti addentellati mediterranei, differiscono sia per l'argomento specifico, che per la soggiacente problematica generale; ma entrambi attestano le difficoltà di un approccio storico-religioso ad un materiale documentario sui generis, *o reso tale da una lunga tradizione di studi cui non è possibile sottrarsi del tutto nei limiti di un articolo. Vale a dire: entrambi sollecitano, da una parte, una critica dal punto di vista storico-religioso degli strumenti di lavoro e dei metodi (temi, classificazioni, impostazioni, ecc.) elaborati da una letteratura orientalistica di tipo prevalentemente storico-filologico o archeologico; d'altra parte, proprio lo stato degli studi (in cui manca una tradizione storico-religiosa sistematica) e la situazione documentaria peculiare possono rendere conto del carattere di « trattazione preliminare » che presentano i due lavori: nel primo caso, la messa a punto del problema del sacrificio umano ad Ugarit (preliminare allo studio del fenomeno nel mondo fenicio-punico); nel secondo caso, un equilibrato riesame delle probabili « componenti » culturali cui si deve storicamente la formazione della figura della dea cartaginese Tanit (preliminare ad uno studio diretto della sua morfologia).*

* * *

L'articolo di Paolo Xella invalida la pretesa documentazione del sacrificio umano nella civiltà ugaritica, con argomentazioni storico-religiose e con altre, che potremmo chiamare « lessicografiche », a rigore pertinenti agli studi storico-filologici, ma la cui trattazione resta in ultima analisi funzionale al chiarimento di un problema di storia delle religioni, che costituisce sempre l'obiettivo di fondo della ricerca. L'Autore fa storia delle religioni non soltanto commisurando più o meno esplicitamente le realtà ugaritiche alla fenomenologia del sacrificio, ma soprattutto invalidando, ai fini della ricostruzione di una pratica rituale, le testimonianze di sacrifici umani « raccontati » dal mito; è questa un'operazione corretta, dal punto di vista storico-religioso, in quanto costringe a distinguere tra « mito » e « attualità », o tra « tempo mitico » e « tempo storico ». Una volta eliminate le « testimonianze » mitiche, che cosa rimane? Rimane, per una esaustiva trattazione sul tema, la problematicità del termine npš, che dovrebbe designare l'oggetto del sacrificio nei testi non mitici, ai quali resta circoscritta l'indagine per un'eventuale individuazione di tale rito; con il che si passa all'argomentazione lessicografica, che prende per sé la maggior parte dell'articolo.

Come spunti di ricerca ulteriore, ossia a partire proprio dall'impostazione che Paolo Xella dà alla questione del sacrificio umano ad Ugarit, si potrebbero suggerire: 1) *la considerazione della presenza o assenza di una necessità « teologica » (ossia funzionale ai fini della edificazione del politeismo ugaritico) del sacrificio umano; ciò allo scopo di non far dipendere tutta la questione dalla presenza o assenza di tracce, che possono condurre ad interpretazioni opzionali e non necessarie*; 2) *la considerazione delle esigenze o peculiarità dell'istituto templare, ai fini di una distinzione delle offerte « sacrificali » in: olocausti, pasti, rituali, beni di consumo, beni d'acquisto e — eventualmente —* servizi *umani (in forma di ierodulia o in altra forma: prestazioni forzose o volontarie, permanenti o occasionali e temporanee, ma comunque « registrate »): ipotesi con cui occorre confrontarsi, anche se più o meno probante in base ai testi a disposizione.*

* * *

Nell'articolo di Gabriella Matthiae Scandone, il problema dei rapporti tra Tanit e alcune dee del Basso Egitto è fondato e svolto come identificazione di componenti (libica, egiziana, fenicia, ecc.) della divinità da lei presa in considerazione. Forse non è possibile « identificare » in alcun altro modo l'evanescente Tanit, stando alla documentazione. D'altra parte, lo scopo dell'Autrice non è tanto l'identificazione congetturale di Tanit, quanto di proporre, almeno come plausibile eventualità, la formulazione « indigena » di questa dea, ossia essenzialmente « cartaginese », con tutti i rapporti, debiti, implicazioni culturali con le civiltà d'Africa (Egitto in prima linea), che comporta tale impostazione. E questo è tanto più notevole, perché mira a riequilibrare un giudizio di « fenicità » per Tanit, solidamente radicato negli studi, ma spesso acriticamente espresso e soprattutto suffragato da indizi flebili e sostanzialmente non decisivi.

PAOLO XELLA

Sacrifici umani ad Ugarit?

Il problema di NPŠ

1. *Il problema generale.*

Le culture che si sono succedute in epoca preistorica e proto-storica nell'area siro-palestinese sembrano aver annoverato, tra le pratiche religiose loro ascritte, anche l'uso di mettere a morte ritualmente delle vittime umane, nel corso di apposite cerimonie sacrificali: è questa un'opinione tuttora solidamente radicata tra gli studiosi, che, in generale, pur postulando modalità, frequenza, diffusione diverse per tale rito, a seconda dei popoli e delle epoche, sembrano convenire sull'interpretazione da dare a reperti archeologici funerari come ad esempio quelli di Gezer o di Gerico. In realtà, una trattazione sistematica sul problema manca, e per quanto indizi di uccisioni umane provengano sin dal Neolitico, questo tipo di reperti — si pensi ad esempio al celebre " culto dei crani " [1] — si prestano ad essere interpretati almeno teoricamente in modi diversi: questa è in generale una situazione ricorrente, negli studi sulle religioni

[1] Cf. J. Cauvin, *Religions néolithiques de Syro-Palestine*, Paris 1972, pp. 40, 62 sgg., che si mantiene su posizioni caute; K. Kenyon, *Digging up Jericho*, London 1957, pp. 27, 58, 72, parla invece senz'altro di " sacrifici umani ".

preistoriche, in cui è giocoforza concedere largo margine ad ipotesi e congetture [2].

Per quanto riguarda particolarmente la Siria-Palestina, lo stato del problema ci pare più fluido di quanto non si sia soliti ritenere, giacché se è vero che gli scavi di Gerico, Gezer, Megiddo, Taannek, Ras Shamra hanno portato alla luce resti umani (di fanciulli e di adulti, di ambo i sessi), presumibilmente collegabili a cerimonie cruente (specie sacrifici di fondazione di edifici [3]), una prova certa di tale nesso non è producibile; senza contare poi che, se pure realmente praticati, i riti in questione costituiscono in sostanza un fenomeno religioso minoritario nella storia culturale dell'area e non ci sembrano dunque sufficienti a giustificare — sotto forma di prodromi o antecedenti — lo straordinario sviluppo che presenterà la pratica in epoche successive nel mondo fenicio-punico; tanto più che l'uso di cremare i corpi — se non proprio sconosciuto — è certo secondario nel quadro dei costumi funerari dell'area almeno fino al I millennio av. Cr., epoca fino alla quale predomina largamente l'inumazione [4].

I riti comportanti la messa a morte di esseri umani, specie fanciulli (siano essi riti autonomi o riti cultuali), così caratteristici della civiltà fenicia e punica, sembrano dunque definirsi — almeno alla luce dei dati attualmente in nostro possesso — come un fenomeno religioso storicamente autonomo, da studiarsi appunto come tratto distintivo e caratterizzante della cultura in questione, in una fascia di irraggiamento che comprende la Fenicia, le isole

[2] Si veda quanto osserva nell'introduzione A. Leroi-Gourhan, *Le religions de la Préhistoire*, Paris 1964.

[3] Cf. in generale H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris 1914; K. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, London 1970³; A. Jirku, *Die Ausgrabungen in Palästina und Syrien*, Graz 1970²; su probabili casi di sacrifici di fanciulli, cf. in particolare Vincent, *op. cit.*, pp. 116-118; 188 sgg.; 200, 282-283 e *passim*; R. S. A. Macalister, *Human Sacrifice* (*Semitic*): *ERE*, VI (1913), 862a-865a; R. Dussaud, *Les sacrifices humains chez les Cananéens d'après les fouilles récentes*: *Annales du Musée Guimet*, 34 (1910), pp. 77-109; A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris 1920, pp. 369 sgg., 509. Nonostante il parere di alcuni studiosi (Vincent, Dussaud e altri), le prove dell'esistenza di sacrifici di fanciulli non sono così certe come si riterrebbe, ma vanno valutate caso per caso, con cautela.

[4] Cf. Jirku, *op. cit.*, pp. 73-75.

mediterranee ed il Nord-Africa. Dato anche il contesto culturale prevalentemente "mediterraneo", tale fenomeno pare difficilmente riconducibile ad una tradizione preesistente e consolidata; o, almeno, esso è da considerarsi un potente e originale sviluppo di pratiche sporadicamente attestate in precedenza e, come tale, non spiegabile nei termini di una continuità culturale col passato dell'area, al punto che c'è chi pensa — con una certa fondatezza almeno teorica — addirittura ad una trasmissione da regioni d'influsso egeo-anatolico [5].

Non è nostra intenzione affrontare in questa sede questo complesso problema storico-religioso, una cui valutazione globale è probabilmente impossibile al momento attuale, stante la scarsità di elementi suscettibili di consentire qualcosa di più concreto che semplici ipotesi. Ciò che invece ci si propone qui è un tentativo di rintracciare eventuali indizi relativi a sacrifici umani nella documentazione ugaritica, che costituisce l'insieme di fonti "indigene" dirette cronologicamente e geograficamente più vicine al mondo fenicio, se si esclude l'Antico Testamento; tale analisi, sollecitata soprattutto dalla pubblicazione di nuovi testi di carattere rituale, avvenuta negli ultimi anni ad opera di C. Virolleaud, e degli studi di conseguenza susseguitisi in proposito, intende anche essere un contributo indiretto, ma certo interessante, allo studio delle pratiche religiose dell'area nell'età del Ferro in generale, degli eventuali influssi sulle successive culture in particolare.

Si rende ancora necessaria una duplice avvertenza preliminare: da un lato, occorre tenere nel debito conto che le fonti ugaritiche sono documenti di una *civiltà superiore* ed il riflesso di una cultura egemonica d'*élite*, e dunque restano in gran parte nell'oscurità credenze e pratiche religiose degli strati sociali subalterni. In secondo luogo, nel presente studio ci si soffermerà in certa parte su taluni problemi filologici e lessicografici, indispensabili e preliminari alla disamina storico-religiosa, concernendo la comprensione stessa dei testi: tale trattazione è stata ridotta al minimo

[5] E' questa — com'è noto — la tesi di G. Garbini, espressa in vari studi: si veda per tutti *Elementi "egei" nella cultura siro-palestinese*: *Atti del I Congresso Inter. di Micenologia, II*, Roma 1967, pp. 66-77.

indispensabile, per motivi di sede e d'opportunità, ma in ciascun caso alla base delle letture e delle interpretazioni proposte dallo scrivente c'è un lavoro di analisi critica di cui spesso non vengono esposte che le conclusioni. Per questi aspetti, dunque, il presente lavoro può ritenersi in un certo senso emblematico delle difficoltà che si pongono allo storico delle religioni del Vicino Oriente antico, e testimoniare al contempo della complessa, spesso difforme competenza e della peculiare metodologia che allo stesso sono richieste dallo stato degli studi.

2. *Sacrifici umani nel mito*

Secondo l'autorevole opinione di R. Dussaud — espressa in un volume divenuto un "classico" tra i manuali di religioni del Vicino Oriente antico — la cultura ugaritica avrebbe lasciato nei testi letterari chiare attestazioni di sacrifici umani, rito che i Fenici avrebbero successivamente recepito e perpetuato per secoli con zelo tradizionalista[6]: l'A. in questione si riferiva ad un "sacrificio del dio", praticato su Mot e Aqhat, e ai "sacrifici umani" compiuti da Anat al presunto scopo di rinnovare e potenziare le energie vitali della divinità.

In realtà, ci pare che le cose stiano in modo sensibilmente diverso, sia perché il problema si struttura evidentemente su basi storico-religiose e storiche assai più complesse, sia perché le evidenze dei testi poetici di Ugarit possono essere interpretate e valutate, più correttamente, in modo molto diverso; sia infine perché questi testi, elaborati letterariamente ma di chiaro carattere mitologico, non possono essere considerati semplicisticamente riflettenti usanze cultuali appartenenti al tempo non mitico. La stessa nozione di *sacrificio*, del resto, appare nel Dussaud non sufficientemente chiarita a livello terminologico, con le inevitabili conseguenze a livello di trattazione concreta dei problemi.

[6] R. Dussaud, in *Les Religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, Paris 1949, p. 383 e *passim*; su analoghe posizioni, per gli Ebrei, il co-autore E. Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israël.I.La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles 1937, pp. 212 sgg. ("... les Hébreux n'ont pas eu plus de répugnance que leurs voisins pour le sacrifice d'enfants...", p. 214).

Venendo ai passi dei poemi in cui si è creduto di ravvisare casi di sacrifici umani, c'è da dire innanzitutto come la vicenda di Aqhat e la sua tragica fine siano interpretabili, con valenze del tutto peculiari, sullo sfondo di un quadro di mitologia arcaica, in cui tale problematica presunta appare completamente assente [7]. L'uccisione di Mot, per suo conto, anche con le eventuali implicazioni di ordine agrario che sembra presentare (sorta di " massacro rituale " da parte di Anat, rituale dell' " ultimo covone ", ecc.) [8], appare chiaramente come la rimozione — a livello cosmico e/o stagionale — di un elemento caotico e perturbatore, il cui annientamento è premessa e condizione indispensabile all'ordinato attuarsi delle forze cosmiche positive: anche in questo caso, è evidente, non vi sono connessioni di sorta con la questione dei sacrifici umani.

Per quanto riguarda il famoso testo dei " massacri " e " bagni di sangue " di Anat [9], c'è da osservare prima di tutto che si tratta di un documento ostico nella lettura e nell'interpretazione, che ne risulta così necessariamente condizionata, pochi essendo gli elementi sicuri desumibili da un contesto in generale oscuro. E' vero che si parla di " massacrare " e di " sterminare ", che la dea compie forse dei lavacri col sangue di certe vittime; ma il quadro complessivo è tutt'altro che chiaro: chi è " la folla della riva del mare " [10]? chi sono « gli uomini del levarsi del sole " [11]? che senso attribuire alle azioni enigmatiche descritte più avanti [12]? Ogni tentativo di risposta non può che essere ipotetico; in ogni caso, l'interpretazione che ci pare finora la più plausibile e convincente è quella avanzata dal Fensham, il quale — raffrontando questo testo col celebre racconto mitico egiziano delle stragi di Sekhmet — ne delinea le analogie strutturali e ritiene che in entrambi il tema

[7] Si rimanda per questi problemi allo studio dello scrivente *Una " rilettura " del poema di Aqhat*, in *Problemi del mito nel Vicino Oriente antico*, in corso di stampa nella serie *Supplementi agli Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*.

[8] *CTA* 6:II:30-37.

[9] *CTA* 3:II, col. II.

[10] *CTA* 3:II:7.

[11] *CTA* 3:II:8.

[12] *CTA* 3:II:20 sgg. Per un riassunto delle teorie avanzate in proposito, cf. A. Caquot-M. Sznycer-A. Herdner, *Textes ougaritiques, I - Mythes et Légendes*, Paris 1974, pp. 148 sgg.

centrale vada individuato nella *distruzione dell'umanità* ad opera di una dea, perfetto equivalente mitico del diluvio universale. Ad Ugarit ed in Egitto, pertanto, si sarebbe imposto questo tipo di tradizione, mentre nel mondo mesopotamico ed ebraico avrebbe prevalso la versione " classica " del diluvio [13].

Come si vede, comunque, non è nemmeno il caso di parlare di indizi di riti sacrificali; mentre va sottolineato che eventuali sacrifici umani o uccisioni rituali nel mito (cosa che qui pare peraltro da escludere) non rispecchiano *tout court* la realtà culturale umana, ma devono essere valutati nella loro peculiare dimensione di esemplari *mitici*, per l'appunto, il cui rapporto con le pratiche rituali è infinitamente più complesso e articolato di una semplice proiezione speculare. Se si tenesse rigorosamente fede all'assunto: " ciò che hanno fatto gli dei/eroi/ecc. nel mito, fanno gli uomini nel culto ", si potrebbe ad esempio supporre che la religione greca abbia conosciuto un larghissimo uso di sacrifici umani e uccisioni rituali, giacché la sua mitologia è ricchissima di episodi di questo tipo: una più attenta e corretta valutazione storico-religiosa del problema rivela invece che l'abbondanza di sacrifici umani nel mito mira qui ad istituire una realtà rituale in cui tale pratica cruenta è superata e abolita, ovvero mantenuta a livello simbolico [14].

Quanto fin qui osservato già mostra chiaramente che altre sono le vie da seguire, metodologicamente e praticamente, per individuare nella documentazione ugaritica eventuali tracce o indizi di uccisioni rituali o di sacrifici umani: come si vedrà, il problema è, oltre che storico-religioso e culturale, anche di natura lessicografica, legato cioè all'esatta dindividuazione delle valenze semantiche del termine *npš*.

Di fatto, nonostante le affermazioni in senso positivo del Dussaud ed altri, si può già fin da ora puntualizzare

[13] F. C. Fensham, *The Destruction of Mankind in the Near East*: *AIUON*, 15 (1965), pp. 31-37.

[14] Cf. A. Brelich, *Symbol of A Symbol*: *Studies in Honor of M. Eliade*, Chicago 1969, pp. 195-207. Lo stesso può dirsi dell'episodio dell'immolazione del proprio figlio da parte di El/Kronos (Filone di Biblo, in F. Jacoby, *FGrHist*, 790.F 2, 31-33), riferibile con ogni probabilità al mondo fenicio.

che la civiltà ugaritica non ci ha lasciato alcun indizio diretto dell'esistenza di immolazioni di vittime umane alle divinità: le risultanze in questo senso, dal punto di vista archeologico, sono state pressoché nulle. Si è visto, d'altro canto, come i testi poetici non rechino alcun contributo positivo alla questione: non resta quindi che analizzare i documenti non letterari (cultuali e non), che in qualche caso sono meritevoli di un esame approfondito in questo senso.

3. *Sacrifici umani nel culto.*

I testi di carattere rituale in nostro possesso sono indicazioni cerimoniali e prescrizioni per atti di culto, che consistono in offerte a vari dèi, in cui un ruolo di primo piano ha spesso il re, coinvolto in prima persona in riti di carattere purificatorio, espiatorio, votivo: già questa notazione ci mette sull'avviso di non attenderci eventualmente indizi di uccisioni rituali, ma semmai di cerimonie cruente (come nel caso frequente di animali) in cui la vittima era offerta a uno o più dèi, cioè riti cultuali, con tutte le implicazioni storico-religiose che ne derivano [15].

Come già accennato, frequente è il caso di immolazione di animali in offerta a vari dèi (bovini, ovini, uccelli, sia maschi che femmine, animali giovani e adulti [16]): per quanto riguarda gli esseri umani, non ci sono indicazioni dirette ed esplicite: c'è però il problema costituito dal termine *npš*, che in taluni testi potrebbe essere teoricamente reso con " vita ", " essere umano ", " anima ". La questione appare di estremo interesse specialmente per *RS* 24.259 (*Ugaritica V*, pp. 588-92), documento che elenca offerte e sacrifici compiuti dal re, in cui alla linea 11 troviamo la prescrizione: " *una npš e un capo ovino per Reshef-bbt* "; e ancora,

[15] Cf. in proposito A. Brelich, *Presupposti del sacrificio umano*, Roma 1967; e P. Xella, *A proposito del sacrificio umano nel mondo mesopotamico*, in stampa negli Atti della *XXIe Rencontre Assyriologique Internationale*.

[16] Cf. A. De Guglielmo, *Sacrifice in the Ugaritic Texts*: *CBQ*, 17 (1955), pp. 76-96; per un'analisi dettagliata dei rituali, vittime e relativo lessico, cf. B. Levine, *Ugaritic Descriptive Rituals*: *JCS*, 17 (1963), pp. 105-111.

un altro testo rituale più frammentario, in cui però sono chiaramente individuabili indicazioni di offerte a varie divinità, quali Anat, Baal di Ugarit, il Safon: tra le cose da offrire figurano "*due npš*" (*CTA* 40:9); ancora in *RS* 24.253 (*Ugaritica V*, pp. 592-93), in cui le linee 1-14 (che riproducono un testo già noto: *CTA* 36:16 sgg.) prescrivono che nel tempio di Baal di Ugarit vengano offerte *kkdm* e *npš* (l. 12).

Ora, è ampiamente noto come nella lessicografia semitica *npš* e la corrispondente radice presentino una sfera semantica vasta e sfumata nelle varie lingue, epoche e tipi di documentazione[17]: ai sensi di "persona", "disposizione", "anima", "monumento funerario", attestati nella documentazione epigrafica nord-occidentale [18], fanno riscontro significati analoghi o lievemente differenti ("soffio", "respiro", "anima", "gola", "desiderio", "appetito") in ebraico [19], arabo [20], accadico [21].

Per quanto riguarda l'ugaritico, proprio la chiara individuazione del senso di "persona" in alcuni testi di carattere amministrativo (*UT* 1142, frammentario; *UT* 2106:1: "*lista delle persone* (*npš*) *che sono entrate nella casa del re e che non sono state inserite nella lista* (*precedente*)"; CTA 80:Vs 29 (censimento di famiglie di Alashiya): "... 20 *persone nella casa di M.*"), ha indotto a pensare che, nel caso dei rituali sopra citati, questo sia il senso da preferire — o comunque uno dei più probabili — e che dunque possa trattarsi di offerte cruente di vittime umane [22].

[17] Cf. in generale G. Garbini, *Il corpo umano nella comparazione lessicale egitto-semitica*: *RSO*, 46 (1971), pp. 139-40, e bibliografia citata.

[18] Cf. Jean-Hoftijzer, *DISO*, pp. 183-84.

[19] Si veda la voce nel *Lexicon* di Köhler-Baumgartner. All'esame del concetto di *nefeš* sono stati dedicati numerosi studi, tra i quali: R. Dussaud, *La notion d'âme chez les Israelites et les Phéniciens*: *Syria*, 16 (1935), pp. 267-77; J. H. Becker, *Het Begrip Nefesj in het Oude Testament*, Amsterdam 1942; J. Schwab, *Der Begriff der Nefeš in den hl. Schriften des A.T.*, München 1942; D. Lys, *Néphèsh*, Paris 1959 (di carattere prevalentemente teologico).

[20] R. Blachère, *Note sur le substantif NAFS "souffle vital", "âme" dans le Corane*: *Semitica*, 1 (1948), pp. 69-77.

[21] Cf. W. von Soden, *AHw*, s.v. Giova ricordare che il termine, nelle lingue semitiche, è riconducibile ad una radice *np*, dal senso base di "soffiare".

[22] L. R. Fisher, *A New Ritual Calendar from Ugarit*: *HThR*, 63 (1970), pp. 485-501, a proposito di *RS* 24.249.

Il problema, tuttavia, sembra complicato dal fatto che in altri testi di carattere rituale si fa menzione di un'offerta enigmatica, designata come " *'ap* e *npš* "[23], letteralmente " naso e soffio/anima ", ovvero " naso e gola "; un altro testo, in gran parte frammentario, presenta poi l'espressione *šlḫ npš*, altrettanto oscura[24]; e infine *npš*, come offerta, compare anche in contesti rituali che elencano serie di cose inanimate[25], e dunque si ripropone la problematicità della resa; su questi testi si tornerà più avanti in dettaglio.

Anche se, in linea generale, il problema delineato da L.R. Fisher e da questi risolto in via ipotetica con l'accettazione del valore di " vita umana " per *npš* nei relativi contesti sacrificali non sembra essere stato gran che recepito[26], l'intera questione appare meritevole di un'analisi più approfondita, consistente preliminarmente in una verifica delle varie attestazioni del termine in ugaritico, per precisarne l'uso e la sfera semantica col massimo rigore possibile; seguirà quindi una valutazione storico-religiosa della possibilità di intendere *npš* nel senso di " vittima umana " in quei riti che la menzionano, e verificare infine — sulla base degli elementi emersi dall'indagine e delle nostre attuali conoscenze — se anche questo presunto indizio di sacrifici umani vada espunto, dal mondo siro-palestinese dell'età del Tardo Bronzo.

La nostra rapida analisi prende le mosse dai testi poetici, e ciò pare giustificato innanzitutto dalla sicura anteriorità cronologica di questi rispetto ai documenti in prosa; in secondo luogo, dalla loro relativa omogeneità tipologica: come si vedrà, infatti, le menzioni nei testi non letterari obbligano a prendere in esame documenti di tipo diverso (lettere, censimenti, rituali); inoltre, partire dai miti può offrire un punto di riferimento per l'individuazione di eventuali evoluzioni o alterazioni semantiche cui il termine è andato soggetto col tempo e l'uso: la maggior evoluzione della lingua prosastica, rispetto alla poesia ugaritica, è fat-

[23] Cf. ad es. *CTA* 33:12, 15, 16; *UT* 2005:3, 2-3.

[24] *CTA* 36:1.

[25] Come *UT* 2005, ma soprattutto *CTA* 141:13. Su questi testi, cf. *infra*.

[26] Non vi sono cenni nelle recensioni di *Ugaritica V*. E' stata una comunicazione orale di M. Liverani — che qui ringrazio — ad attirare la mia attenzione, anni addietro, sul problema.

to intuibile ed accertato, ma mentre le innovazioni concernenti la fonetica (consonantismo, vocalismo, oscillazione nell'uso della declinazione nominale, uso dei tempi verbali) sono state in parte studiate con profitto [27], non è stato possibile affrontare il problema delle innovazioni semantiche, cosa che, del resto, l'attuale conoscenza dell'ugaritico e lo stato della documentazione non consente di fare, almeno in modo sistematico.

4. *Npš: i testi poetici.*

La determinazione dei significati di *npš* nell'ugaritico letterario, pur non scevra di molteplici difficoltà, è tutto sommato più agevole di quanto non risulti per i testi in prosa: soprattutto il *parallelismus membrorum* ci fornisce una piccola serie di sinonimi che facilitano l'individuazione del senso.

In via preliminare, si può dire che la sfera semantica del termine in questione nei testi poetici non pare discostarsi troppo da quanto ci è noto dalla lessicografia semitica comparata.

Per quanto riguarda i casi di parallelismo, troviamo *npš* accostato nei moduli poetici ai seguenti termini: *brlt* [28], *gngn*, *npš*, *'ank* e *mhmrt*.

In alcuni casi, purtroppo — come appunto per *brlt* — entrambi i termini posti in parallelo sono di significato oscuro o non univoco; quest'ultimo, tuttavia, anche sulla base di un possibile confronto con un termine accadico [29], sembra avere un senso prevalente di " desiderio ", " appetito ", anche se alcuni contesti ben tollerano — o addirittura richiedono — un senso di " spirito ", " soffio vitale " (quanto a " gola ", non ci pare un senso sostenibile, perché desunto dal confronto con *npš*). Ecco le occorrenze di *npš//brlt*:

a) *CTA* 16:VI:11-12

Contesto: la figlia di Keret cura suo padre.

[27] Cf. M. Liverani, *Elementi innovativi nell'ugaritico non letterario*: *ANLR*, ser. VIII, XIX (1964), pp. 173-91.

[28] Le indicazioni dei testi verranno date in sede di analisi.

[29] *mêriltu/mîriltu*: cf. B. Cutler-J. Mac Donald, *An Akkadian Cognate to Ugaritic BRLT*: *UF*, 5 (1973), pp. 67-70.

« *...il suo desiderio* (*npš*) *al cibo/ella apre, il suo appetito* (*brlt*) *al nutrimento...* »

b) *CTA* 17:V:16-19 (e 23)

Contesto: il dio Kothar viene accolto in casa di Danil, che dà alla moglie disposizioni per un banchetto.

« *...appronta / un agnello del gregge* [30] *per il desiderio* (*npš*) *di Kothar-e-Khasis, per l'appetito* (*brlt*) *di Hyn, / l'abile di mani...* ».

c) *CTA* 5:I:14-17

Contesto: Messaggio di Mot a Baal, invitato a discendere nelle sue fauci.

« *...il mio desiderio* (*npš*) *è il desiderio* (*npš*) *dei leoni / nel deserto, e la brama* (*brlt*) *del delfino / nel mare, o la pozza che attira* [31] */ i bufali, o la fonte richiamo delle cerve...* »

c [1]) *RS* 24.293 (variante del precedente)

Contesto: vedi sopra.

« *...il mio desiderio* (*npš*) */ è il desiderio* (*npš*) *dei leoni / nel deserto e il desiderio* (*npš*) */ del delfino nel mare / la pozza che attrae / i bufali o la fonte richiamo delle cerve* [32] ».

d) *CTA* 19:II:87 (frammentario), 90-93

Contesto: a Danil è annunciata la morte di Aqhat.

« *Ascolta, o Danil, uomo di Rp'u: / è morto Aqhat, il prode! Ha fatto uscire / la vergine Anat la sua anima* (*npš*) *come vento* (*rḥ*) */ il suo spirito* (*brlt*) *come vapore* »

[30] Caquot-Sznycer, *op. cit.*, propongono invece "avec de la farine" (p. 428).

[31] L'alternanza *kš*/*ḏd* si spiega col fatto che si tratta di un prestito accadico (*kašādu*): Cf M. Dietrich-O. Loretz, *Zur ugaritischen Lexikographie* (*I*): *BO*, 23 (1966), p. 130.

[32] Come si vede, i due testi divergono in pochi punti, non fondamentali ai fini della resa, che si presenta comunque in parte ipotetica: tra gli studi sul passo, cf. J. C. De Moor, *Studies in the New Alphabetical Texts from Ras Shamra.I*: *UF*, 1 (1969), pp. 184 sgg.; A. Schoors, in L. R. Fisher (ed.), *Ras Shamra Parallels*, I, Roma 1972, pp. 36-38 (con qualche riserva); Caquot-Sznycer, *op. cit.*, pp. 241 sgg.

e) *CTA* 18:IV:24-25, 36

Contesto: progetto ed esecuzione dell'uccisione di Aqhat ad opera di Anat e Yatpan (ordini della dea).

« *...fa' uscire come / vento (rḥ) la sua anima (npš), come vapore il suo spirito (brlt)...* ».

f) *CTA* 17:I:37-38

Contesto: enumerazione da parte di El delle qualità del futuro figlio di Danil.

« *Sia vivificata l'anima (npš), o Danil / uomo di Rp'u, lo spirito (brlt) o prode, uomo di Hrnmy* » [33].

Come si vede, più che il parallelo col non chiaro *brlt*, è soprattutto il contesto che suggerisce di volta in volta la resa: tanto più che il termine di riferimento appare a conti fatti un semplice sinonimo di *npš*. Ci pare di poter dire, comunque, che per quest'ultimo il senso " desiderio ", " appetito " (giustificato dalle allusioni al " cibo "!) [34], si imponga per *a*) e *b*); tutti gli altri passi sembrano richiedere la traduzione " anima ", " soffio vitale ", " spirito ", anche se il caso di *c*) e *c*[1]) pare più complesso, com'è testimoniato dalle difformi proposte di resa, da " gorge " [35] a " Seele " [36], fino addirittura — nel caso della variante in *RS* 24.293 — ad un doppio significato in uno stesso contesto, " living being " e " desire " [37]. Ma sembra da scartare quest'ultima ipotesi, giacché " essere umano " è una forzatura senza fondamenti nel discorso immaginifico di Mot, che illustra con vividi paragoni il suo insaziabile appetito.

Npš si trova in parallelo con *gngn* in un passo del poema di Baal e Mot:

CTA 4: VIII: 47-49

Contesto: Baal cita le parole di Mot, che vuole essere re su uomini e dèi.

[33] Per una valutazione di *npš* e *brlt* come " organi " sede del principio vitale, cf. Caquot-Sznycer, *op. cit.*, p. 423 nota X.

[34] Sul nesso *npš* + cibo/mangiare, cf. M. Dahood in *Ras Shamra Parallels*, *cit.*, p. 280 (n. 390).

[35] Caquot-Sznycer, *op. cit.*, pp. 241-42.

[36] R. Borger, *Weitere ugaritologische Kleinigkeiten*: *UF*, 1 (1969), p. 4.

[37] De Moor, *art. cit.* Non è improbabile che vi fossero due vocalizzazioni diverse.

« *..griderà Mot / dalla sua gola* (*npš*), *lancerà una sfida il beneamato / dalle sue interiora* (*gngn*).. »

Per *gngn* sembra acquisito un senso fisiologico, anzi il termine pare designare un organo interno del corpo (" intestini " o " interiora " [38]), che non pare fuori luogo nel passo in questione, in cui c'è il verbo " gridare ", oltre al problematico *ystrn*, per il quale abbiamo proposto una traduzione ipotetica a senso [39]. In questo caso *npš* pare indicare con una certa sicurezza la " gola ", le " fauci " o, se si vuole, le " profondità " di Mot, in un'espressione realistico-simbolica difficilmente scioglibile in una traduzione definitiva.

In un caso — ma cf. *supra RS* 24.293 — *npš* si trova in parallelo con se stesso:

CTA 6:II:17-19

Contesto: Anat pretende da Mot la restituzione di Baal; risposta di Mot.

« *...il mio ventre* (*npš*) *abbisognava / di esseri umani, il mio ventre* (*npš*) (*abbisognava*) *delle moltitudini della terra* [40]... ».

Ci pare da preferire qui la resa " ventre " a quelle già proposte di " gola " o di " desiderio ", " appetito ", anche se l'oscillazione tra i due sensi-base sembra anche qui difficilmente risolvibile. C'è piuttosto da sottolineare che la brama di esseri umani manifestata da Mot allude al regno dei morti, che attrae e richiama nelle sue profondità sterminate legioni di uomini; non si deve quindi pensare ad un Mot " antropofago " nel senso letterale, e dunque questo

[38] Cf. Dahood, *Ras Shamra Parallels*, *cit.*, p. 278 (n. 387a) e bibliografia proposta.

[39] Secondo C. H. Gordon (*UT*, Gloss., 1798) il verbo avrebbe il senso di " rimuginare ", " meditare tra sé ", ma non dà senso soddisfacente il parallelo con " gridare ", la cui resa è certa; migliore la proposta di F. LØkkegaard, *The House of Baal*: *AO*, 22 (1955), p. 24 (accolta anche da Caquot-Sznycer, *op. cit.*, p. 218) di un accostamento all'ebr. *sârar* (" ribellarsi "), che proponiamo di modificare in " sfidare " appunto per esigenze di parallelismo.

[40] Per una diversa interpretazione, cf. M. Dahood, *Ugaritic-Hebrew Syntax and Style*: *UF*, 1 (1969), p. 18.

passo non avvalora la tesi sopra esposta di De Moor per RS 24.293.

Npš si trova in parallelo con *'ank* (pronome di I sing.):

CTA 17:II:12-14

Contesto: Viene dato a Danil l'annuncio della prossima nascita di un erede.

« *...ora io siederò / e riposerò e sarà serena nel mio petto / l'anima mia* (*npš*)... »

Identica espressione — si tratta di una sorta di *cliché* della gioia — ricorre in *CTA* 6:III:18-19, dove a rallegrarsi è il dio El, per il prossimo ritorno alla vita di Baal. Venendo al senso — e dopo aver notato di passaggio che il parallelismo in questione è in realtà apparente[41] — ci pare da intendersi chiaramente "anima" o "spirito", che ha sede "nel petto" (*'irty*: cf. accadico *irtu*), o "nel cuore"[42]: si ha, cioè, un senso nettamente spirituale, non equivocabile con le sfumature organico-fisiologiche prima notate per *npš* in altri contesti.

Ancora un termine è posto in parallelo con *npš*: si tratta di *mhmrt*, che rientra in quella sfera ideologica — con relativa terminologia — relativa all'oltretomba, al dominio dei morti e della morte, studiata dal Tromp con particolare attinenza all'Antico Testamento[43]. Ecco il passo:

CTA 5:I:6-8

Contesto: risposta di Mot ai messi di Baal.

« *...certo tu discenderai / nella gola* (*npš*) *del divino Mot, nelle interiora* (*mhmrt*) */ dell'amato di El, del prode...* ».

Qui i due termini esprimono gli aspetti "simbolico" e "fisico", per così dire, di Mot, inteso a sua volta come

[41] A questa conclusione porta un approfondito esame dei contesti in cui esso ricorrerebbe (cf. Dahood, *Ras Shamra Parallels*, *cit.*, p. 119, n. 56b).

[42] Cf. D. Marcus, *The qal-Passive in Ugaritic*: *ANES III*, 2 (1970-71), p.

[43] Cf. N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, Roma 1969, in particolare p. 54.

inestricabile groviglio di reale e surreale, di concreto e di fantastico. La resa del passo tiene conto del parallelismo, ma si deve segnalare per *mhmrt* un senso bene attestato di " abisso " (cf. ad es. Salmi 140:11, Giobbe 14:2), lontano da sfumature " fisiologiche " [44].

Tra le rimanenti menzioni di *npš* nei testi letterari spicca, per interesse e singolarità, il parallelo tra lo stato costrutto *ṣ'at npšh* e *mmh*, nel poema di Keret:

CTA 16 (2 K): I-II:32-35

Contesto: parole di Keret, che giace malato, al figlio a proposito della figlia « Ottavia » (*Ttmnt*).

« *...tua sorella* (?) / *io lo so quanto è misericordiosa*: / *non diffonda sui campi le sue lacrime* (*mm*) / *sulle alture non esali il suo respiro* (*ṣ'at snpš*) »

La traduzione qui proposta non è rigorosamente letterale, ma cerca di tenere conto sia del parallelismo " sui campi "//" sulle alture " (?) [45], sia del senso di " lacrime " che ha indubbiamente qui *mm* (lett.: " le acque "), anche in base ad un altro passo del medesimo testo [46]. Quanto all'espressione " l'uscita della sua *npš* ", essa è analoga a quella usata per descrivere la morte di Aqhat, dove si dice che si " fa uscire " la *npš* del giovane, cole medesimo verbo [47].

Alla luce di quanto fin qui notato, si può osservare che l'espressione in questione sembra indicare la perdita di un fluido vitale, variamente traducibile (" soffio ", " respiro ", " spirito ", " anima ", ma forse è un concetto che abbraccia tutti questi), la cui dispersione o uscita dal corpo equivale

[44] Id., *ibidem*, pp. 54-55.

[45] Quest'ultima resa è ipotetica, basandosi sul parallelismo con " campi ", anche se talune sfumature semantiche del corrispondente termine in ebraico le conferiscono qualche fondamento.

[46] *CTA* 16 (2 K):I-II:26-27: " *... non piangere per me, non esaurire, o figlio / la fonte dei tuoi occhi, l'acqua della tua testa* " (sul distico, cf. Dahood in *Th. H. Gaster Festschrift*, p. 85). Il processo fisiologico del pianto (le lacrime, generate nel fegato, passano attraverso la *npš* e da essa escono) in base alle concezioni vetero-testamentarie e siro-palestinesi in genere è stato al centro di un accurato studio di T. Collins, *The Physiology of Tears*: *CBQ*, 33 (1971), pp. 18-38; 185-97.

[47] Cfr. *CTA* 19:II:87, 92; 18:IV:25, 36: cf. *supra*.

tout court a morire, alla morte; pare da escludersi, comunque, che possa trattarsi del sangue [48].

Ancora in stato costrutto ricorre *npš* nella locuzione *qṣr npš* in due passi identici del poema di Keret:

CTA 16 (2 K): VI:33-34;45-47

Contesto: Yassib chiede o pensa di chiedere a Keret se si ritenga ancora in grado, nonostante il suo male, di amministrare la giustizia secondo i suoi doveri.

« *...non giudichi la causa della vedova / non presiedi il processo del misero* (*qṣr npš*) »

L'espressione in questione è resa solitamente " shortened in spirit " (*brevis halitu*) sulla base di alcuni paralleli biblici: per quanto sussistano certe riserve su tale accostamento [49], la traduzione " indigente ", " misero " (lett. " il debole/breve di spirito ") ci sembra da mantenere, mentre non vediamo ragioni valide che sorreggano la proposta di Sauren-Kestemont " assassin " (" colui che abbrevia la vita ") [50].

Il testo *CTA* 5:I, già esaminato prima per due attestazioni di *npš*, offre ancora un'altra menzione del termine, riferito a Mot:

CTA 5:I:18-19

Contesto: cf. *supra*.

« *...in verità, la mia gola* (*npš*) *non si bagna / che di fango* [51]... »

Anche qui *npš* è inteso tanto come " gola " di Mot, raffigurato come entità personificata dotata di membra e

[48] Come potrebbero suggerire molte citazioni bibliche: cf. D. J. Mc Carthy, *The Symbolism of Blood and Sacrifice*: *JBL*, 88 (1969), pp. 166 sgg.; Lys, *op. cit.*, *passim* (" nel sangue è la vita ").

[49] Cf. quanto osserva M. Dahood, *Ras Shamra Parallels*, *cit.*, p. 87.

[50] H. Sauren-G. Kestemont, *Keret, roi de Hubur*: *UF*, 3 (1971), p. 220.

[51] Così, a nostro avviso giustamente, Caquot-Sznycer, *op. cit.*, p. 242: ma vi è tutt'altro che accordo sulla traduzione di questo passo.

organi, quanto come "profondità interiore" del dominio dei morti, contrassegnato da desolazione, invaso da polvere e fango, che testimoniano della sterilità, dell'assenza di vita. A questa sfera di concezioni dell'oltretomba riconducono numerosi passi biblici, nei quali è percepibile l'eco consistente di una comune *Weltanschauung* siro-palestinese al riguardo [52]. L'evidente *double-face* semantica dell'espressione, sempre sospesa tra cruda concretezza e simbolismo fantastico, impedisce evidentemente una resa adeguata.

Ad un'espressione ricorrente in un passo già esaminato prima (*CTA* 17:I:37) ci riconducono alcuni versi del poema di Aqhat, che vedono di nuovo accomunati nel contesto *npš* ed il verbo "vivere", "vivificare" (*ḥyy/hwy*):

CTA 19: (ID): IV:197-200

Contesto: dopo i sacrifici effettuati da Danil, Pughat chiede al padre di benedirla, affinché possa vendicare la morte del fratello.

« *...e risponde Danil / l'uomo di Rp'u: il soffio vitale (npš) vivifichi Pughat / che porta sulle spalle l'acqua, che versa sui capelli* [53] */ la rugiada, che conosce il cammino delle stelle...* »

Prescindendo qui dai presunti connotati magico-religiosi della figura di Pughat [54], siamo anche in questo caso di fronte ad una benedizione *volta a fortificare* la fanciulla, così come le parole di El avevano lo scopo di *potenziare le energie vitali* di Danil, in vista della prossima procreazione del desiderato erede. Anche se qui è diversa la funzione sintattica di *npš*, la traduzione non si discosta da quella del passo citato.

Di difficile spiegazione, causa l'oscurità contestuale, è la menzione di *npš* in:

[52] Cf. Tromp, *op. cit., passim.*

[53] Molti studiosi sono propensi a leggervi "orzo".

[54] Cf. H.-P. Müller, *Magisch-mantische Weisheit und die Gestalt Daniels*: *UF*, 1 (1969), p. 94. Caquot-Sznycer, *op. cit.*, p. 445 (cui peraltro si deve la resa "capelli": cf. nota 53), tendono a ridimensionare questi aspetti "magico-divinatori" attribuiti alla sorella di Aqhat: è certo, però, che il personaggio in questione (così come il padre ed il fratello) presenta tratti e qualità fuori della norma.

CTA 2:III:18-20

Contesto: pretese di Athtar, che replica a Shapash.

« *...e risponde* [*Athtar* ———— / ——— *il toro El, mio padre* ——— *io non ho casa come gli* (*altri*) *dèi, né casa come / i santi. Solo io scenderò nella mia* (?) *npš, saranno lavati / si laveranno i Kotharim* [*che lavorano?*] *alla dimora / del principe Yam, al palazzo del signore Nahar...*

E' un testo irto di lacune e di difficoltà. Secondo il Van Selms, si avrebbe qui per *npš* il senso di " tomba ", ed il suffisso duale " ... indicates that this tomb was intended both for Athtar and his counterpart Athtartu, but as Athtar has no house to offer to Athtartu, she took up her abode in Yammu's house, " [55]. Anche se il senso di " tomba " è uno sviluppo semantico cronologicamente secondario di *npš*, attestato solo in aramaico, tale soluzione spiegherebbe l'aggettivo possessivo, incomprensibile altrimenti; d'altro canto, è bene sottolineare come la ricostruzione degli eventi proposta dall'A. sia largamente ipotetica, come ad esempio per i Kotharim, che sarebbero " slave-gods " con la funzione di compiere abluzioni rituali funebri per Athtar, dopo la sua morte.

Come si vede, sembra assai più prudente dunque non avventurarsi in supposizioni, anche se la presenza del verbo *t/'ard* + *npš* richiama da presso una " discesa " nell'oltretomba, del tipo di quelle già incontrate in precedenza [56].

Nell'ambito dei testi poetici, vi sono infine alcune menzioni isolate, in contesti assolutamente frammentari. E' il caso della " gola del vitello (= Baal?) " in *CTA* 5:V:4, testo in cui si individuano le pressanti richieste di Mot perché Baal discenda nel sottosuolo/oltretomba (= sue fauci). La lacuna immediatamente precedente il v. 4 impedisce però di cogliere il momento preciso della vicenda, né i versi che seguono offrono elementi di chiarimento [57].

[55] A. Van Selms, *Yammu's Dethronement by Baal*: *UF*, 2 (1970), p. 256.

[56] Cf. l'espressione " scendere nell'oltretomba " (*l'rṣ, ana irṣiti*) assai frequente in ebraico e in accadico: cf. Tromp, *op. cit.*, pp. 32 sgg.

[57] Per una proposta di resa: Caquot-Sznycer, *op. cit.*, p. 247.

Nessun senso sicuro è, ancora, individuabile in *RS* 18.250 bis = *UT* 2160, e in *CTA* 1:VI:AB: 3, 16, dati i contesti pressoché illegibili.

Per concludere, si ricorderà *UT* 2003:2, che il Virolleaud ritiene essere un frammento di un poema mitologico, in cui si legge, tra l'altro, l'espressione *npš 'išt*: l'editore suggerisce " souffle de feu ", ma la vicinanza delle parole " *non mangerai e non berrai* " [99] potrebbe indicare che i due termini vadano scissi, assegnando il senso di " gola " o " stomaco " a *npš*, fermo restando invece " fuoco " [58].

Riassumento, dunque, dall'esame dei testi poetici si può concludere che per *npš* non risultano attestati i significati di " persona ", " vita umana ", e neanche di " tomba "; il termine viene usato in tre accezioni principali, e cioè I) un senso che oscilla tra il concreto e l'astratto, " gola ", " ventre ", ovvero " profondità ": emblematico di questa alternanza è il caso della *npš* di Mot, intesa tanto nel senso di un organo interno determinato (in una concezione fortemente antropomorfizzata), che nel senso di " cavità d'accesso " al regno dei morti, da questi simbolicamente rappresentato; II) un senso decisamente astratto di " desiderio ", " appetito ", che talvolta non è facile dissociare appunto dall'organo sede o origine dello stesso; III) un significato "spirituale ", per così dire: la *npš* è intimamente legata con la vita, di cui è presupposto e condizione fondamentale, e perderla equivale a morire [59].

Resta da sottolineare, ancora, come questa tripartizione sia di fatto abbastanza arbitraria, giacché scinde un concetto complesso e sfuggente alla nostra mentalità; è comunque pressoché certo che — almeno in base ai testi letterari — *npš* non possa designare un'eventuale vittima umana,

[58] Da notare il parallelismo *rbb//'išt* (probabile, ma non certo a causa del contesto lacunoso: cf. Dahood, *Ras Shamra Parallels*, *cit.*, p. 339, n. 518 (showers//fire).

[59] Si ricorderà come l'iscrizione aramaica di Panammuwa (*KAI* 214:17, 21-22) dica esplicitamente che la *npš* del dedicante ha la possibilità di mangiare e di bere con Hadad: l'indizio è interessante, anche se l'epoca ed il contesto culturale diversi presuppongono diversità di concezioni ed evoluzioni semantiche di cui ci sfugge l'intera portata. Per una valutazione degli " aspetti personali " di Mot, cf. Tromp, *op. cit.*, pp. 99 sgg.

dato che anche i sensi di "vita" o "anima" sono lontani dalle nostre usuali concezioni.

5. *Npš: i testi in prosa.*

Come ha mostrato l'analisi delle menzioni nei testi letterari, non sembra dunque lecito dedurre per il termine il senso di "vita umana/animale" *tout court*, che è invece chiaramente attestato nei documenti non letterari (almeno quelli amministrativi), e che ha creato i presupposti perché si delineasse il problema storico-religioso (e lessicografico) che si tenta qui di affrontare. I testi mitologici hanno invece rivelato una serie di sfumature semantiche di notevole interesse, concernenti tanto l'ideologia escatologica, quanto certi riflessi di concezioni riguardanti la fisiologia e la vita umana, che ha sede in certi organi interni dell'individuo.

Passando alla documentazione in prosa, che riporta menzioni del nostro termine, essa si può suddividere in tre cstegorie: a) lettere b) atti amministrativi c) testi rituali e prescrizioni sacrificali. Verranno esaminati in quest'ordine.

a) *Lettere*

Nelle lettere scritte in lingua ugaritica, *npš* ricorre in un frammento da cui non è possibile trarre alcuna indicazione, data la lacunosità del contesto [60].

Assai chiaro è, invece, il testo del documento in cui si trova probabilmente un'altra menzione del termine: si tratta di una lettera del re di Tiro al re di Ugarit, in cui quest'ultimo viene messo al corrente che la nave inviata in Egitto è stata investita da una tempesta al largo di Tiro [61]. La lettera, trovata nel forno, risale all'epoca della distruzione della città ed è eccezionalmente ben conservata e comprensibile, eccezione fatta, purtroppo, proprio per la l. 20, in cui non si legge (con un'integrazione) appunto che il termine in questione. Una rapida analisi del contesto non consente progressi di rilievo. Dopo i saluti e gli auguri di rito, il re di Tiro dà notizia del naufragio e comunica altresì che

[60] *CTA* 61:3.
[61] *UT* 2059.

il *rb.tmtt* ha preso tutto il carico in custodia, carico che a sua volta il re di Tiro ha fatto restituire ai marinai. Questo *rb.tmtt* non è una divinità marina, come qualcuno aveva pensato [62], ma un funzionario portuale; trattandosi dunque di un incidente forse grave (si può supporre che vi fossero delle vittime tra l'equipaggio), il senso di "vita" per *npš* probabilmente non è fuori luogo: ma è una pura ipotesi.

La terza attestazione la si registra in *UT* 101:8 il documento è più frammentario del precedente, ma la situazione è decisamente migliore per comprendere il senso di *npš*. La lettera è scritta dal re di Ugarit (Niqmadu, o Ar-Halba) al Faraone (Tutankhamon, o Ḥoremḥab) [63] ed il contenuto non è interamente ricostruibile; tuttavia, nell'invocazione finale a Baal Safon, Amon e gli dèi d'Egitto perché proteggano il Faraone, si legge chiaramente (ll. 19-23):

"davanti a Baal Safon, mio signore e la lunghezza dei giorni del mio signore, davanti ad Amon e davanti / agli dèi dell'Egitto, che proteggano / la npš del Sole, grande re / mio signore".

Qui dunque il senso di "vita" pare sicuro. Quanto alla l. 18 (altra menzione), sembra probabile un'analoga traduzione, sulla base di un ben noto accostamento lessicale [64], ed in considerazione del chiaro tono augurale del periodo conclusivo.

b) Documenti amministrativi

In sede di presentazione generale del problema, si è già accennato al fatto che alcuni testi di carattere economico-amministrativo rispecchiano con sicurezza l'uso di *npš* nel senso di "persona" ("anime" = "gente"). Tra questi, è il già menzionato censimento di famiglie di Alashiya [65],

[62] Così ad es. Gordon, *UT*, 733: "And the Master of Death took every arm". Su questo testo, cf. J. Sasson, *Canaanite Maritime Involvement in the Second Millennium B.C.*: *JAOS*, 86 (1966), pp. 126-38; E. Lipinski, *Récherches ougaritiques*: *Syria*, 44 (1976), pp. 282 sgg.

[63] Cf. M. Liverani, *Storia di Ugarit*, Roma 1962, p. 32. Allo stesso A. si deve la proposta di integrazione alla l. 19.

[64] *ḥy* + *npš*: cf. Dahood, *Ras Shamra Parallels*, *cit.*, p. 178, n. 182.

[65] *CTA* 80.

che elenca " 20 *npš nella casa di* M. ': per questo testo, c'è da rilevare l'impiego del termine in quest'unico caso, mentre per gli altri gruppi familiari censiti viene specificato, oltre al numero, anche la " tipologia " dei componenti, secondo una nomenclatura che ci è in generale nota. La mancata specificazione, nel nostro caso, potrebbe far pensare ad un gruppo di persone omogenee non designate da notazioni di parentela o anagrafiche, nella fattispecie personale subalterno di fatica, tanto più che nel documento non sembrano comparire " schiavi " [66]; le 20 *npš* potrebbero ugualmente designare, però, un'unità familiare in blocco, di cui non si è potuta specificare in dettaglio la struttura compositiva: c'è infatti da tener conto che la lacuna all'inizio della l. 29 può teoricamente integrarsi con uno (o più) componenti della famiglia [67].

Altri due testi, di cui si è fatto cenno in precedenza (*UT* 2106:1 e *UT* 1142), non richiedono ulteriori commenti [68].

Veniamo infine a *CTA* 141, che presenta una menzione di *npš* che si discosta nettamente da tutte le altre. Il documento registra una partita di mercanzie di un tale Yabannu, che comprende giare od otri di olio ed olio aromatico [69] (ll. 1-5), ferro [70] (l. 6), legno di cedro [71] (l. 7), legno *'almg* [72] (l. 8), cannamomo (ll. 9-10), stagno [73] (ll. 11-12); a questo punto si inserisce (l. 13) la menzione di " 20 *npš* ",

[66] I termini usati sembrano — ad eccezione di quelli chiaramente riflettenti relazioni di parentela (" mogli ", " nobili spose ", " figli ", " figlie ") — indicativi di classi di età, anche se talune sfumature ci sfuggono: sul problema cf. A. F. Rainey, *Family Relationship in Ugarit*: *Or*, 34 (1965), pp. 10-22.

[67] Cf. ad es. le linee 26 e 27, e le proposte di integrazione in *CTA*.

[68] In *UT* 2106 c'è da rilevare l'uso di *npš* in luogo di *bnš*, che ci si attenderebbe; in *UT* 1142 troviamo *npš* + numerale, come nel caso di *CTA* 80.

[69] " Olio in otri " propongono di leggere, alla l. 3-4, M. Dietrich-O. Loretz-J. Sanmartìn, *Zur ugaritischen Lexikographie (VIII)*: *UF*, 5 (1973), p. 113. Per " olio aromatico ", cf. Eccl. 10:1; Isaia 57:9.

[70] Due talenti; ma sulla possibilità di -m enclitica cf. F. C. Fensham, *Iron in the Ugaritic Texts*: *OA*, 8 (1969), p. 211.

[71] Cf. J. C. de Moor, *Frustula Ugaritica*: *JNES*, 24 (1965), p. 362 (dall'ittita).

[72] Per questo tipo di legno, cf. J. M. Sasson, in *Ras Shamra Parallels*, *cit.*, pp. 392-93, n. 12 e bibliografia citata.

[73] Senso ormai acquisito per *brr*: cf. C. Zaccagnini, *Note sulla terminologia metallurgica di Ugarit*: *OA*, 9 (1970), pp. 317 sgg.

seguita da un'eguale quantità — 20 giare — di "olio acquoso" e da 40 giare di "olio di mirra" [74].

In un contesto siffatto, non si può non pensare ai *npš* in questione come una merce tipologicamente affine agli altri prodotti commerciali: in particolare, la presenza di sostanze liquide profumate e legni pregiati — unitamente al fatto che alla base dei valori di *npš* c'è il senso "respiro", "alito" — suggerisce fortemente una resa "profumo", "essenze profumate", che può ancora venire confortata da un parallelo biblico in Isaia 3:20, già da altri rilevato [75]. La traduzione proposta, dunque, introdurrebbe una variazione notevole nella sfera semantica del termine in ugaritico, di cui converrà in ogni caso tener conto in sede di analisi dei testi rituali, anche perché le offerte di profumi e di essenze aromatiche agli dèi sono un tratto cultuale bene attestato della religiosità siro-palestinese; tale resa, poi, costituirebbe indubbiamente una valida alternativa alla traduzione "vita umana" nei contesti sacrificali in esame.

c) I testi rituali

Veniamo ora a quei documenti che riflettono attività cultuali e nei quali compare *npš* tra le cose offerte o ad altro titolo, isolato o in combinazione con altri termini.

CTA 36 è un elenco di prescrizioni sacrificali, nella cui parte iniziale sono indicate le vittime animali da offrire, le divinità cui sono destinate e in qualche caso il tipo di sacrificio: le prime 9 linee vanno ad integrare *RS* 24.253, con cui il testo nella sua continuazione sembra dunque coincidere. Si tratta, come detto, di animali: ovini, bovini, uccelli; gli dèi menzionati sono El (due volte), Baal (due volte), Dagon, il Safon (due volte), Asherat (due volte), Ttpl, Yam,

[74] Per una diversa resa di *šmn* (tipo di legno) si veda R. R. Stieglitz, *An Unrecognized Meaning of Ugaritic ŠMN*: *JNES*, 29 (1970), p. 56.

[75] Così già C. Virolleaud, *Lettres et documents administratifs provenants des archives d'Ugarit*: *Syria*, 21 (1940), p. 270; Y. Sukenik, *An Ugaritic List of Spices and Ointments*: *Tarbiz*, 18 (1947), p. 128, e altri; sul parallelo biblico, da vedere anche le notazioni di W. von Soden: *ZAW*, 53 (1935), pp. 291-92. L'evoluzione semantica da "alito", "respiro" a "profumo" è naturale e non presenta difficoltà.

Baal "alato"[76]. Alla l. 1, pur in un contesto lacunoso, si leggono alcune parole che devono considerarsi probabilmente la ragione o l'occasione delle offerte che seguono: *slḫ npš* — seguita da un termine che indica forse un tipo di sacrificio — è un'espressione certo poco chiara, per cui si può proporre la resa ipotetica "omissione", "trasgressione" o "dimenticanza"; sembra comunque probabile che essa non rappresenti in sé un'offerta, ma giustifichi e definisca l'insieme di cerimonie elencate appresso (eseguite, forse, per riparare a qualche trasgressione rituale).

Tra gli altri documenti rituali, particolare attenzione meritano due testi incentrati sulle attività religiose del re di Ugarit, in cui compare l'espressione "*'ap* e *npš*", tradotta variamente e ritenuta in genere un'offerta sacrificale di tipo particolare[77]. In *UT* 2005:1-6 leggiamo:

> « *Quando il re vedrà / Reshef* (?) *portiere*: *'ap e npš, argento / e oro come* — — — ? — — / *e* — — *un capo bovino / e un capo ovino per Reshef* (?) »

La medesima espressione ricorre due volte in *CTA* 33, testo assai più completo e relativamente chiaro, in cui il re è sempre al centro delle cerimonie: le linee finali (24-26) suggeriscono anzi una sorta di processione con la partecipazione di statue o simulacri divini, a cui il re forse rende omaggio ("*dopo gli dèi va a piedi* (?)/ *il re, va a piedi / sette volte per la loro totalità* (?)"). Che si tratti di immagini di divinità sembra confermato anche dall'esordio ("*Quando Ashtart di Khurri entra / nella dimora del re...*") e dalla l. 9 ("*Poi entrano i Forti* (*dèi*)"); nella prima parte (ll. 1-8) si possono individuare riti compiuti nel tempio, consistenti in libagioni, pasti rituali e ancora, forse, in offerte di vesti o paramenti (alle statue divine?) e di animali (bovini e ovini). La seconda parte prevede altri riti, che

[76] Per questo epiteto di Baal, cf. Ecclesiaste 10:20; e anche Dahood, *Ras Shamra Parallels*, *cit.*, p. 230, n. 292.

[77] L'unica proposta che ci pare ragionevolmente sostenibile è quella di J. C. de Moor, *Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra. II*: *UF*, 2 (1970), p. 321, che traduce "the snout and the throat" dell'animale sacrificato; c'è da osservare, però, che *CTA* 40:9, citato a sostegno, è lacunoso e la resa "*e due gole di tori*" si basa su un'integrazione dello stesso A.; a tutto ciò, si deve aggiungere la non spiegata vicinanza con i metalli e la mancata specificazione di quale animale si tratterebbe.

contemplano offerte a Shapash, Yarikh e al Forte (dio), consistenti in oro e argento: a questo punto c'è la formula " *'ap* e *npš* "; il seguito è molto frammentario.

Il problema posto dall'interpretazione di questa espressione è indubbiamente complesso, ma esiste qualche elemento suscettibile di far luce in merito. In primo luogo, la posizione dei termini nei relativi contesti: in *UT* 2005 l'espressione è posta subito prima dei sacrifici da effettuare, quasi a titolo esplicativo; in *CTA* 33 (anche se la posizione non è analoga), le due menzioni chiudono, come una sorta di " etichetta ", le prescrizioni di offerte (ll. 12 e 15); mentre l'ipotesi che si tratti di " parti di animale " sembra da escludere, visti i termini che seguono (metalli) e tenuto conto del fatto che nei contesti rituali è in genere individuabile un ordine gerarchico nelle offerte [78], si ha in definitiva l'impressione che in entrambi i testi la formula non indichi *cose da offrire*, bensì designi *un'identica procedura ri⁰ tuale*. Se ci volgiamo infatti a considerare la struttura delle due azioni cerimoniali, possiamo constatare che entrambe constano di offerte di metalli preziosi, cui seguono offerte di animali; inoltre, in tutte e due ha parte di rilievo il re, che agisce probabilmente in nome della collettività. In altri termini, si ha la fondata impressione che " *'ap* e *npš* " stia ad indicare l'occasione, la causa o eventualmente la finalità specifica dei riti da eseguire (ad es.: riparare a certe trasgressioni).

Che si sia di fronte ad una motivazione esplicativa — esclusa ogni ipotesi di immolazioni umane, e poco probabile anche l'eventualità di un'offerta di profumi — sembra confermato anche da un altro testo, in cui ricorre un'espressione strutturalmente analoga, anche se ampliata, a quella in esame. Si tratta di *CTA* 32, e della frase: *b - 'ap - kn//'ub -q*[*ṣ*]*rt np*[*š-kn*, che compare in un rituale espiatorio celebrato collettivamente dagli uomini e dalle donne di Ugarit, e che contemplava, tra l'altro, una sorta di confessione pubblica dei peccati ;". Nel novero delle trasgressioni verso gli

[78] A seconda, cioè, del loro valore materiale: in questo senso, una vita umana (anche di schiavo!) risulta incalcolabilmente superiore ad ogni altra offerta.

[79] Su questo testo, cf. A. Caquot, *Un sacrifice expiatoire à Ras Shamra*: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 42 (1962), pp. 201-211; cf. anche *CTA* app. I, pp. 134 sgg.

dèi figura l'espressione sopra citata, da intendersi probabilmente " *per vostra collera o per vostra impazienza* " [80]: si ricorderà il *qṣr npš* già incontrato prima nel poema di Keret [81], e che ricorre altresì in un testo rituale cronologicamente posteriore [82].

In conclusione, ci sembra che le considerazioni fin qui fatte autorizzino la proposta di vedere in " *'ap* e *npš* " una forma abbreviata dell'espressione che compare in esteso in *CTA* 32, designante l'occasione, il motivo per cui devono essere celebrati determinati sacrifici, probabilmente di carattere espiatorio, come suggerito anche dalla presenza del re, della collettività, dalla confessione dei peccati; non pare casuale, poi, che la formula abbreviata compaia in testi strutturalmente analoghi anche nello svolgimento.

Non resta ora che esaminare brevemente i tre testi che hanno rappresentato la base d'appoggio per l'ipotesi dei sacrifici umani, in cui cioè *npš* sembrerebbe interpretabile nel senso di " vita ": già questa notazione, comunque, mette sull'avviso che si possa trattare eventualmente anche di vittime animali [83].

CTA 40 è troppo frammentario per poterne desumere elementi di chiarificazione; da quanto è possibile leggere, si può ricavare solo che si tratta di offerte di due uccelli (l. 5) e di un capo ovino (l. 12), forse nel tempio di Baal di Ugarit; alle ll. 2 e 15 si legge Anat, alla l. 11 il Safon; alla l. 9 vi sono le " *due npš* ": ogni più precisa determinazione appare impossibile.

Gli altri due testi, pressoché intatti, sono invece leggibili. *RS* 24.249 è un calendario di celebrazioni sacrificali da compiersi durante vari giorni del mese di Khiyyar [84]. Ecco la nostra traduzione del lato A:

[80] Idem, *ibidem*, p. 209 (con riferimenti biblici). Per un'interpretazione in chiave profetico-politica del testo in questione, cf. A. Von Selms, *CTA* 32: *A Prophetic liturgy*: *UF*, 3 (1971), pp. 235 sgg.

[81] Cf. sopra, p. 370.

[82] Cf. Caquot, *art. cit.*, p. 205, nota 24.

[83] Se *npš* è l'essere umano *in quanto vivente* (= che respira), lo stesso può dirsi per gli animali: ed infatti cf. ad esempio Genesi 2:19, Ezech. 47:9.

[84] Il secondo mese del calendario ugaritico, come in Babilonia e a Nuzi. Il testo è diviso in sezioni separate, da noi riportate con il trattino (-).

" Mese di Khiyyar, nel giorno del novilunio -
un capo bovino e un capo ovino per Baalat dei templi -
nel 14°: *Baal, due pagnotte* [85] -
nel 18°: *il re si laverà, purificatore -*
successivamente: un banchetto sacrificale sul podio [86] *del Safon -*
lingotti d'argento e oro in offerta; due capi ovini per Btbt -
un capo bovino ed uno ovino in olocausto; un capo bovino come sacrificio di pacificazione per Baal; un uccello per Safon -
npš e un capo ovino per Reshef nel tempio -
due uccelli per 'ins 'ilm -
- - - ? - - - un capo ovino femmina -

Anche *RS* 24.253 è una sorta di calendario rituale, con prescrizioni sacrificali che indicano talvolta il tipo di offerta e gli dèi cui sono destinate; esse comprendono al solito bovini, ovini, uccelli; ma ancora, forse, del " grano " [87] e probabilmente " fegato " [88]. Alla linea 12 c'è l'indicazione che ci interessa: *" e nel tempio di Baal di Ugarit: kkdm e npš "*.

Il primo testo è francamente il più problematico, nel senso che apparentemente la resa " vita " parrebbe sostenibile (ma cf. quanto osservato alla nota 83); tuttavia, se pure non si vogliono considerare le evidenze (in senso negativo) emerse dall'esame degli altri testi, rimane un'obiezione di fondo che ci pare assai cogente: a parte il ruolo poco rilevante assegnato al preteso sacrificio umano, ci si attenderebbe ragionevolmente una descrizione un poco più dettagliata (almeno il sesso!) della vittima in questione, specie se si considera il lessico sacrificale abbastanza minuzioso usato in questi stessi documenti, che specificano per gli animali non solo il sesso, ma anche la taglia, cioè l'età [89]. E' dunque estremamente improbabile, a conti fatti, che

[85] Seguiamo qui de Moor, *Studies... cit.*, p. 319.
[86] Accettiamo l'interpretazione di *gb* proposta da H. Cazelles: *VT*, 19 (1969), pp. 504-505.
[87] Così in via ipotetica de Moor, *ibid.*, p. 325 (linea 7).
[88] Due volte, alla linea 8 (di animali?).
[89] Cf. ad es. Levine, *art. cit.*

un'indicazione così laconica celi l'immolazione di un uomo, fosse anche uno schiavo[90]; molto più logico sembra dunque ravvisare nella *npš* in questione una parte di animale, o comunque un'offerta omogenea alle altre[91].

Nel caso del secondo testo, in verità, i termini oscuri sono due, giacché anche per *kkdm* non è proponibile una resa certa: anche qui, però, per il complesso di considerazioni sopra esposte, è da escludere che si tratti di una vittima umana; se non si vuol pensare a "*pietre preziose e profumo*"[92], non ci sembra vi siano altre soluzioni che la proposta di de Moor, il quale ravvisa nell'espressione l'offerta di parti delle vittime, tanto più che nello stesso testo pare prevista anche l'offerta di un "*fegato*"[93].

* * * * *

In conclusione, per quanto molti punti oscuri ancora permangano circa il lessico sacrificale di Ugarit, i riti da esso contemplati e, se vogliamo, anche la determinazione precisa della sfera semantica (peraltro assai vasta) abbrac-

[90] Senso, come si è visto, non direttamente desumibile dai testi ugaritici. Da rilevare l'uso di *npš* con tale accezione in Ezech. 27:13.

[91] Sempre in via ipotetica, si potrebbe pensare all'indicazione di un certo "servizio" da prestare al tempio da parte di una "persona" (ad es., una giornata di lavoro), inteso come una sorta di consacrazione incruenta alla divinità, com'è testimoniato significativamente anche da testi micenei: cf. M. Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses dans les tablettes myceniennes*, Roma 1968, pp. 188 sgg. e *passim* ("offerte" di uomini e donne, insieme a oggetti d'oro, a vari dèi). A tal proposito, non sarebbe necessario pensare alla ierodulia nel senso tradizionalmente prevalente negli studi (= prostituzione sacra), la cui presenza ad Ugarit è legata al problema della precisa natura dei *qdšm*; va aggiunto, comunque, che la suddetta ipotesi — che allo scrivente sembra meno probabile, rispetto ad altre proposte — non sarebbe evidentemente alternativa alle nostre conclusioni, circa l'assenza del sacrificio umano nella cultura ugaritica.

[92] Si potrebbe pensare all'ebr. *kadkōd* (Os. 27:16; Is. 54:12), anche se vi sono evidenti difficoltà linguistiche. Da notare che la lettura *kkdm* non è sicurissima (potrebbe essere *k.kdm*, cioè "come *kdm*.... ecc.": *kd* designa, com'è noto, un recipiente); nonostante l'alternanza k/q, meriterebbe forse un'analisi più approfondita la possibilità di un parallelo con l'acc. qaqqadū ("le teste e la gola"): su questa formula è nostra intenzione ritornare in un prossimo studio.

[93] Cf. de Moor, *Studies... cit.*, p. 321.

ciata dal termine *npš*, l'analisi condotta — dagli obiettivi ben più modesti e limitati — sembra a nostro avviso aver mostrato che ipotetiche tracce di sacrifici umani vadano espunte da questa documentazione e relativa cultura, che si allinea in questo senso alle altre grandi "civiltà superiori" del Vicino Oriente antico fino all'età del Ferro: anche se non del tutto sconosciuto, l'uso di mettere a morte vittime umane appare in tali culture un fenomeno marginale, limitato nel tempo, nello spazio, nelle modalità, caratteristicamente correlato — in certi casi — a momento critici nello sviluppo socio-economico e al conseguente affermarsi di sistemi di valori connessi all'instaurarsi di un "ordine" politestico [94]. Anche ad Ugarit, coerentemente, la documentazione in nostro possesso sembra tacere in proposito; mentre pare francamente troppo semplicistico voler ascrivere *tout court* a popoli invasori l'introduzione del rito, è certo da valutare attentamente, per il mondo siro-palestinese dell'età del Ferro, la questione di eventuali influssi dall'esterno dell'area; senza tener conto poi del fatto che usi e credenze degli strati "inferiori" della popolazione (quelli, per intenderci, esclusi dalla scrittura) ci sfuggono praticamente del tutto, giacché questo tipo di storia non è registrata dai documenti ufficiali.

Il *molk*, il sacrificio di fanciulli appare a conti fatti un tratto culturale peculiare e distintivo del mondo fenicio-punico, studiabile e (forse) parzialmente comprensibile storicamente sullo sfondo di un'attenta valutazione morfologica di questa civiltà, non esclusi certi suoi connotati, per così dire, "mediterranei" [95]. In ogni caso, non ci pare che la via per possibili "soluzioni" sia quella di ricercare nel passato i prodromi di un rito che "esplode" indiscutibilmente nel I millennio, epoca in cui sono già largamente tramontate le società feudalizzanti del Bronzo. A tale complesso problema si è voluto — col presente studio —

[94] Per queste conclusioni relativamente alla cultura sumero-accadica, cf. il nostro studio cit. in nota (15) e relativa bibliografia.

[95] Può forse non essere casuale che Filone di Biblo, dopo aver ricordato l'uso dei Fenici di immolare vittime umane a "Kronos" in circostanze di particolare gravità, faccia subito dopo riferimento ai sacrifici umani (proprio di fanciulli!) che sarebbero stati praticati anticamente a Creta da parte dei Kuretes (Porph., *Abst.*, 2, 56; Eus., *Praep.ev.*, 4, 16, 6-8).

fornire un contributo indiretto, mirante a sgombrare il terreno dall'ipotesi della presenza di una componente culturale, recepita da epoche e popoli che precedono appena i Fenici cronologicamente: lavoro che ci è parso preliminare e forse indispensabile ad un corretto approccio storico-religioso allo studio del sacrificio umano in un contesto culturale che rivela ogni giorni di più connotati suoi propri, non più " vicino-orientale " in senso stretto e tradizionale, non ancora allineabile alle civiltà " classiche " del Mediterraneo.

ADDENDUM

Non ci è parso opportuno discutere, in questa sede, la questione del preteso « sacrificio dei primogeniti », che ricorrerebbe secondo A. Herdner (CRAI, 1972, pp. 693 agg.) in un testo ancora inedito (*RS* 24.266). Nel rinviare ad una nota in proposito (in stampa prossimamente), osserveremo qui solo che la traduzione proposta dall'A. è in qualche punto da rivedere: in particolare, circa l'integrazione *b kr*, essa ci appare ipotetica e del tutto improbabile; quand'anche potesse essere dimostrata, non ci sarebbe alcuna prova che non si tratti di animali. Per ogni ulteriore esame è comunque indispensabile attendere la pubblicazione integrale (con fotografie) del testo in questione.

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

AIUON = *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli.*
ANES = *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University.*
ANLR = *Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti.*
AO = *Acta Orientalia* (Copenhagen).
BO = *Bibliotheca Orientalis.*
CBQ = *The Catholical Biblical Quarterly.*
CTA = A. HERDNER, *Corpus des tablettes en cunéiforme alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de* 1929 *à* 1939, Paris 1963.
HThR = *Harvard Theological Revue.*
JAOS = *Journal of the American Oriental Society.*
JBL = *Journal of Biblical Literature.*
JCS = *Journal of Cuneiform Studies.*
JNES = *Journal of Near Eastern Studies.*
KAI = H. DONER-W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften,* II ed., Wiesbaden 1968-71.
OA = *Oriens Antiquus.*
Or = *Orientalia.*
RS = *Ras Shamra.*
RSO = *Rivista degli Studi Orientali.*
UF = *Ugarit Forschungen.*
UT = C. H. GORDON, *Ugaritic Textbook,* Roma 1965.
VT = *Vetus Testamentum.*
ZAW = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.*

GABRIELLA MATTHIAE SCANDONE

Sul problema dei rapporti tra Tanit e alcune dee del Basso Egitto

Il problema dell'origine della grande dea cartaginese Tanit è stato ripetutamente e variamente dibattuto sin dalla metà del secolo scorso; gli studiosi, al riguardo, si sono schierati soprattutto su due posizioni, l'una favorevole alla "libicità" della dea, l'altra che ne postula la provenienza dal Libano. La prima ipotesi, che fu sostenuta particolarmente da L. Bertholon [1], è stata poi ripresa, anche se in forma dubitativa, da S. Gsell [2] e, recentemente, da W. Röllig [3]; sembra però che ora essa vada perdendo terreno in favore della seconda, già caldamente propugnata da S. Ronzevalle [4]. E ciò in conseguenza delle recenti scoperte nel

[1] L. Bertholon, *Anthropologie de la Tunisie*, p. 74. Non mi è stato possibile consultare l'opera dello stesso autore *Essai sur la religion des Libyens*, Tunis 1909.

[2] S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, IV², Paris 1924, p. 242.

[3] W. Röllig, in *Worterbuch der Mythologie*, I, 1, Stuttgart 1956, s.v. *Tinnit*, discutendo sul nome della dea lo definisce "vielleicht libyschen Ursprung".

[4] S. Ronzevalle, *Traces du culte de Tanit en Phénicie*: *MUSJ*, 5 (1912), pp. 75-83. Si deve ricordare anche l'ipotesi di G. C. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris 1954, pp. 59-61, che, seppur considera il nome di Tanit forse di origine libica, ritiene che il suo culto sia stato introdotto a Cartagine nel V sec. a. C., sotto

tempio di Eshmun a Sidone di alcuni ostraca, databili alla prima metà o al più tardi alla metà del V sec. a. C., su uno dei quali si legge il nome teoforo *grtnt*, composto con quello della divinità [5], nonché di tre oggetti che recano impresso il cosiddetto " simbolo di Tanit " in località della costa libano-palestinese: un frammento di vetro da Sarafand, varie statuette in terracotta tra i resti di un naufragio presso la costa di Shavei Zion databili alla fine del V - inizi del IV sec. a. C. ed un frammento di grosso vaso fittile da Tell el-Fukhkhar (Tel 'Akko) databile al II sec. a. C. [6]. Tali testimonianze vanno ad aggiungersi a quelle raccolte da S. Ronzevalle per dimostrare l'origine fenicia di Tanit, le quali consistono in un'iscrizione rivenuta ad Atene del sidonio *'bdtnt*, databile al 400 a. C. circa; nella dedica " ad Astarte ed a Tanit del Libano " in una nota epigrafe di Cartagine posteriore al IV sec. a. C. e nei toponimi libanesi moderni Aktanit, Aintanit e Kafr Tanit; la loro esistenza ha indotto M. Dothan a riprendere brevemente in esame la questione ed a schierarsi sulle posizioni di S. Ronzevalle [7].

Indubbiamente, i nuovi dati che vengono a sommarsi ai precedenti in favore della provenienza di Tanit dalla Fenicia appaiono piuttosto significativi, soprattutto se si considera la datazione degli ostraca del tempio di Eshmun alla prima metà del V sec. a. C., quando il nome della dea inizia a comparire anche nell'ambiente cartaginese; essi manifestano la conoscenza di Tanit a Sidone in epoca abbastanza antica (si ricordi anche l'iscrizione del personaggio sidonio rinvenuta ad Atene) e, più tardi, in altri siti fenici; tuttavia, essi non possono costituire prove decisive per escludere l'origine africana della dea, a conferma dell'ipotesi di S. Ronzevalle ripresa da M. Dothan. Infatti, per quanto riguarda i portatori dei nomi teofori *'bdtnt* e *grtnt*, sussiste la possibilità che entrambi fossero degli oriundi

l'influsso delle grandi dee-madri adorate dai Greci (Hera e Demetra); di ciò si parlerà più avanti. Una chiara esposizione del problema è in S. Moscati, *I Fenici e Cartagine*, Torino 1972, pp. 530-32.

[5] A. Vanel, *Six " ostraca " phéniciens trouvés au temple d'Echmoun, près de Saida*: *BMB*, 20 (1967), pp. 45-95.

[6] M. Dothan, *A Sign of Tanit from Tel 'Akko*: *IEJ*, 24 (1974), pp. 44-49, ove sono raccolte tutte databili le testimonianze relative alla presenza dei " simboli di Tanit " sulla costa orientale del Mediterraneo, ad epoca sempre posteriore al IV sec. a. C.

[7] Dothan, *cit.*: *IEJ*, 24 (1974), p. 48.

Cartaginesi, i quali viaggiarono o si stabilirono fuori della loro patria [8]; il " simbolo di Tanit " sul frammento di Tell el-Fukhkhar risale ad epoca piuttosto avanzata, quando il culto della dea poteva essersi diffuso oltre che nel mondo punico anche in Fenicia [9]; le figurine di Shavei Zion possono provenire dal carico di una nave che dall'Occidente si dirigeva verso la costa libanese [10]; i toponimi moderni non forniscono certo una garanzia sia perché, come nota S. Gsell [11], non è sicura la pronuncia originaria del nome di Tanit, sia per la loro seriorità; quanto al problema della " Tanit del Libano " nominata accanto ad Astarte nell'epigrafe cartaginese, se ne discuterà in seguito [12].

Fermo restando, dunque, il dato della conoscenza di Tanit a Sidone già agli inizi del V sec. a. C., ci si domanda se non possa apportare elementi utili alla storia di questa discussa divinità una riconsiderazione della sua possibile genesi in ambiente nordafricano, con particolare riferimento ad eventuali influenze egiziane o, meglio, all'esistenza di un assai antico sostrato comune favorevole allo sviluppo di un determinato tipo divino.

Alcuni studiosi, che hanno ritenuto opportuno collegare il culto di Tanit all'elemento libico della popolazione cartaginese piuttosto che all'apporto dei colonizzatori fenici, hanno anche cautamente suggerito la possibilità di un rapporto tra la dea punica e l'egiziana Neith, signora della città

[8] Potrebbero anche essere stati Fenici devoti alla dea punica; sono noti nomi teofori cartaginesi composto con quelli di divinità straniere, come *'srgn* " Osiride protegge ", *'stn* " Iside ha donato ", *'bd's* " Servitore di Iside ", *'bd'sh* " Servitore di Osiride ", *Plsḥr* " Horo ha appianato la via ", *Ŝkpt* " Ptah ha protetto ": cfr. G. Halff, *L'onomastique punique de Cartage*: *Karthago*, 12 (1965), pp. 88, 127, 139, 142. Per esempi di onomastica fenicia alla cui formazione concorrono figure divine egiziane cfr. F. L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Rome 1972, pp. 258 (Bastet), 271 (Iside), 272 (Osiride), 316 (Apis), 317 (Horo), 396 (Ptah).

[9] Lo stesso può dirsi per le altre testimonianze sul " simbolo di Tanit " e sull'onomastica teofora relativa alla dea nel territorio libano-palestinese elencate da Dothan, *cit.*: *IEJ*, 24 (1974), p. 46.

[10] Infatti anche Dothan accenna ad una loro possibile origine spagnola: *cit.*, *IEJ*, 24 (1974), p. 47.

[11] Gsell, *op. cit.*, IV, p. 242, continuazione della nota 10 della pagina precedente.

[12] Cfr. pp. 401-402.

di Sais nel Delta occidentale del Nilo [13]. L'ipotesi è stata preminentemente basata su di un dato onomastico, consistente nella somiglianza tra il nome Tanit ed un eventuale Ta-Neith, cioè il nome della divinità egiziana preceduto da *ta*, che potrebbe essere il prefisso libico denotante il genere femminile ovvero l'articolo femminile singolare neoegiziano; contro di essa prese recisamente posizione S. Ronzevalle, definendola " très fantaisiste " [14]. In effetti, non sembra possibile fondare i rapporti tra le due divinità soltanto su di una vicinanza onomastica, per di più alquanto problematica, se si considerano sia l'incertezza sulla pronuncia originaria del nome di Tanit, la cui vocalizzazione non è sicura, sia i dubbi sulla forma, la genesi e la pronuncia di quello di Neith, per cui un accostamento che fosse dovuto esclusivamente ad un'assonanza sarebbe senz'altro azzardato [15]; ma si deve notare che esistono altri punti comuni alle due entità divine, i quali, ad avviso di chi scrive, sono stati solo parzialmente messi in luce. Accanto al dato onomastico, uno di tali punti comuni ha costituito oggetto di riflessione per S. Gsell, che accenna ad una relazione tra Neith e Tanit mediata attraverso la figura della dea Ausea di cui parla Erodoto [16]. Questa divinità, adorata dai Libici che abi-

[13] Gsell, *op. cit.*, IV, p. 242, ove sono espressi dubbi sul raffronto onomastico di cui si parlerà più avanti; VI, Paris 1927, pp. 148-53, ove sono citate le opinioni di diversi studiosi.

[14] Ronzevalle, *cit.*: *MUSJ*, 5 (1912), p. 80 nota 3.

[15] Si deve tuttavia notare che in Egitto è attestato l'uso di premettere ai nomi divini l'articolo: cfr. A. Erman, *Neuaegyptische Grammatik*, Leipzig 1933, par. 177 p. 78.

[16] Erodoto, IV, 180: " Nelle feste in onore di Athena che essi (cioè gli Ausi) celebrano ogni anno, le loro fanciulle, divise in due campi, combattono fra di loro con pietre e bastoni, rispettando così, esse dicono, le istituzioni patrie verso la dea indigena che noi chiamiamo Athena: le fanciulle che soccombono per le ferite vengono chiamate " false vergini ". Prima, però, di lasciarle ingaggiare battaglia ecco cosa fanno: a spese comuni rivestono una fanciulla, che è sempre ogni volta la più bella, con un elmo di Corinto e un'armatura greca al completo e, fattala salire su un cocchio, la portano in giro intorno al lago. Con quali armi adornassero in antico queste fanciulle, prima che i Greci si fossero stanziati nelle vicinanze, non saprei dirlo; penso, però, che le ornassero con armature egiziane; poiché è dall'Egitto, io dico, che sono giunti tra i Greci lo scudo rotondo e l'elmo. Quanto ad Athena, dicono che fosse figlia di Poseidone e della dea del lago Tritonide ma che avendo avuto con il padre suo qualche screzio, si sarebbe affidata a Zeus, il quale l'avrebbe adottata come figlia ".

tavano presso il lago Tritonide, sarebbe forse una forma della signora di Sais, come dimostrerebbero sia la comune identificazione ad Athena da parte dello storico antico sia determinati tratti peculiari riscontrabili in entrambe [17].

Sulla questione della " libicità " di Neith e dei suoi rapporti con la Athena Ausea hanno espresso le loro opinioni anche diversi studiosi di egittologia, taluni propendendo verso una risposta affermativa, come E.A.W. Budge, G. Maspéro, P.E. Newberry, G. Jéquier e gli specialisti in problemi libici O. Bates e W. Hölscher [18], altri emettendo dubitativamente l'ipotesi della provenienza non egiziana della dea, come F.W. von Bissing e H. Bonnet [19]. In tutti i casi ora citati, però, il problema non è mai stato esaminato a fondo, ma soltanto accennato più o meno ampiamente; inoltre, esso è stato quasi sempre posto in forma piuttosto rigida ed univoca, come un'alternativa tra Egitto e Libia quali terreni di origine di Neith escludentisi a vicenda. Infine, ad eccezione di O. Bates, nessuno ha approfondito l'indagine sulla relazione tra la signora di Sais e la divinità femminile degli Ausi [20].

E' necessario, a questo punto, riassumere brevemente i dati sicuri concernenti i rapporti diretti tra Neith e la Libia: il più antico consiste in un sigillo cilindrico della collezione Kofler-Truninger risalente al periodo tinita, che

[17] Gsell, *op. cit.*, p. 205.

[18] E. A. W. Budge, *The Gods of Egypt*, London 1904, p. 103; G. Maspéro, *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptienne*, II, Paris 1893, pp. 253-56; P. E. Newberry, *Ta-Tehenu - "Olive Land": Ancient Egypt*, 1915, p. 99; G. Jequier, *Notes et remarques. IX. Origines du dieu Tanen*: *RT*, 30 (1908), p. 42; O. Bates, *The Eastern Libyans*, London 1914, p. 205; W. Hölscher, *Libyer und Aegypter*, Glückstadt 1955, pp. 32-33.

[19] F. W. von Bissing, *Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Re Heiligtum des Rathures*, München 1922, pp. 47-48, nota 86; Id. *Der Tote vor dem Opfertisch*: *Sitzungsber. der Bayer. Akad. der Wissenschaft.*, München 1952, p. 16; H. Bonnet, *Reallexikon der Aegyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, s.v. *Neith*. Non ritengono convincente l'ipotesi dell'origine libica di Neith D. Mallet, *Le culte de Neit à Sais*, Paris 1888, p. 89; E. J. Baumgartel, *The Cultures of Prehistoric Egypt*, I, London 1955, p. 46; II, Oxford 1960, p. 150; S. Morenz, *Aegyptische Religion*, Stuttgart 1960, p. 245; A. Demel, *Bemerkungen zur Libyerfrage*, citato da Hölscher, *op. cit.*, p. 33 nota 1.

[20] Bates, *op. cit.*, p. 205.

reca inciso il nome proprio " Neith di Libia è il loro ka "[21]; vi sono poi i celebri rilievi del tempio solare di Neuserre della V dinastia ove è menzionata *Nt thnw* " Neith di Libia "[22]. Per un lungo periodo, in seguito, fino alla XIX dinastia, la documentazione relativa manca del tutto; ma si deve dire che le menzioni della dea nel corso del Medio e del Nuovo Regno sono ristrette a sue determinate funzioni ed assai rare, tanto più se paragonate a quelle delle grandi divinità dinastiche come Amon e Ptah o delle divinità legate alla persona del sovrano, come Ra, Horo ed Hathor; ma Sais in quel tempo non era che la capitale di un nomo periferico senza importanza politica e la sua signora non godeva di una particolare devozione né in Tebe né nelle altre capitali[23]. Si deve giungere all'epoca di Seti I e poi di Ramses II per ritrovare altri elementi sui rapporti diretti tra Neith e la Libia: nella tomba del primo sovrano e nel tempio di Medinet Habu eretto dal secondo sono effigiati alcuni abitanti delle regioni straniere occidentali tatuati con l'emblema della dea[24]. E qui terminano le testimonianze dirette sulla questione, ma altri accenni non mancano, se pur non così espliciti: al tempo dei sovrani libici della XXII dinastia risale probabilmente una stele in caratteri ieratici che ricorda la donazione di un terreno a Neith da parte di un libro[25]; nel tempio di Osorkon II a Bubasti, in una processione di divinità Neith è seguita da " Horo dei Libici "[26]; un testo di Deir el-Medina afferma che la

[21] P. Kaplony, *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit*, I, Wiesbaden 1953, p. 534, n. 607. Questa testimonianza va però considerata con precauzione, sia per la grande difficoltà di interpretazione delle iscrizioni egiziane arcaiche sia in particolare per la lettura del sigillo in questione, che è ritenuta dubbia dallo stesso Kaplony.

[22] F. W. von Bissing, *Rathures*, II, fig. 7, 17.

[23] Cfr. a questo proposito Bonnet, *op. cit.*, s. vv. *Neith* e *Sais*.

[24] E. Lefébure, *Le tombeau de Séti I*, Paris 1886, II, tav. V; Bates, *op. cit.*, tavola del frontespizio.

[25] W. Spiegelberg, *Neue Schenkungsstelen über Landstiftungen an Tempel*: *ZÄS*, 56 (1920), pp. 56-60.

[26] E. Naville, *The Festival Hall of Osorkon II in the Great Temple of Bubastis*, London 1892, tav. VII. " Horo dei Libici " o " di Libia " già noto nei rilievi del tempio di Neuserre, aveva carattere guerriero ed era il dio del III nomo del Basso Egitto; secondo H. Kees, *Der Götterglaube im Alten Aegypten*, Leipzig 1941, p. 208, apparteneva all'ambiente divino di Neith. Altre divinità, oltre a Nei-

" Hathor dell'Occidente " è Neith [27]. Non sono finora attestati riferimenti alla " Neith di Libia " in monumenti dell'epoca saitica, quando le fonti sono particolarmente abbondanti, ma si deve pensare che la documentazione contemporanea giunta a noi è soprattutto di carattere privato e gli abitanti del nomo saitico sentivano certo la loro patrona più come signora della propria città che delle zone straniere occidentali [28].

Altri fattori da tener presenti nell'indagine sui rapporti tra Neith ed i culti delle regioni occidentali sono la frequenza e la continuità delle relazioni tra l'Egitto e la Libia: attestate fin dall'epoca predinastica e continuate poi per tutto il corso della storia egiziana, esse furono alternativamente pacifiche ed ostili. Particolarmente difficili divennero nel corso della XIX dinastia, quando Merneptah dovette combattere contro ondate di invasori provenienti dai territori occidentali [29] (che Ramses II aveva fatto presidiare con una linea di fortezze costiere, dalla zona di Alessandria fino a Zawyet Um el-Rakham) [30] e durante la XX, al tempo delle guerre libiche di Ramses III [31]. Risulta anzi dalla documentazione ufficiale contemporanea che quest'ultimo sovrano voleva imporre un personaggio di suo gradimento come

th e Horo libico, erano dagli Egiziani messe in rapporto con le zone desertiche occidentali: Ash, già menzionato su sigilli del periodo tinita, che, nonostante sia un dio del Nord, porta la corona bianca, forse per le sue relazioni con Seth (con la cui testa è talora effigiato), ma può anche essere ieracocefalo (cfr. A. Scharff, *Vorgeschichtliches zur Libyerfrage*: *ZÄS*, 61, 1924); Ha, che ha aspetto umano e tratti guerrieri (cfr. Bonnet, *op. cit.*, s.v. *Ḥa*) e Igai (cfr. H. G. Fischer, *A God and a General of the Oasis on a Stela of the Late Middle Kingdom*: *JNES*, 16 (1957), pp. 230-235).

[27] Il testo è tradotto da H. Brugsch, citato in J. Capart, *Quelques observations sur la déesse d'El Kab*, Bruxelles 1946, p. 10.

[28] Si cita qui come elemento degno di nota la presenza di un documento egiziano menzionante Neith sulla costa fenicia, a Tiro: un frammento di cilindro con la formula *ḥtp dì nsw* rivolta a Neith, cfr. E.de Rougé, *Lettre à M. Renan*: *Revue Archéologique*,n. s. 8 (1863), p. 196, ove si fa anche rapidamente cenno ai rapporti tra Neith e Tanit.

[29] J. A. Wilson, *The Libyans and the End of the Egyptian Empire*: *AJSLL*, 51 (1934-35), pp. 73-82.

[30] A. Rowe, *New Light on Aegypto-Cyrenaean Relations* (Suppl. *ASAE*, 12), Le Caire 1948, p. 4; G. A. Wainwright, *The Meshwesh*: *JEA*, 48 (1962), p. 93.

[31] Wilson, *cit.*: *AJSLL*, 51 (1934-35), pp. 76-82.

capo dei Rebu-Temeh e che questa fu la causa diretta del suo primo scontro con i Libici: prova di quanto stretti erano i rapporti tra i due popoli [32].

Un importante punto di contatto tra gli abitatori della valle del Nilo ed i loro vicini occidentali erano le oasi come Bahria e Farafra, dove le ricerche di A. Fakhry hanno consentito di ritrovare testimonianze della presenza egiziana, costituite da alcune tombe di personaggi della XXVI dinastia, in una delle quali, tra altre divinità, compare anche Neith, in qualità di protettrice del defunto contro le potenze maligne dell'aldilà [33]. Tali testimonianze si affiancano a quelle, già da lungo tempo note, dell'oasi di Kharga ove, nel tempio di Hibis fatto costruire dai sovrani persiani d'Egitto, è presente la dea di Sais in una posizione di particolare rilievo, in quanto madre di Amon identificato ad Osiride [34]. Un'ulteriore e recente manifestazione dei contatti diretti tra Egitto e Cirenaica, che si aggiunge alle notizie di Erodoto sui rapporti di amicizia e di alleanza stabiliti da Amasi della XXVI dinastia con la città di Cirene, è data dal rinvenimento, effettuato da G. Pesce, di due statue di dignitari egiziani a Tolmeita, il porto di Barce [35]. Una di esse apparteneva allo scriba regio *Śrī-'Imn*, particolarmente devoto a Neith e ad Osiride; la sua datazione è stata discussa da G. Botti, che la fa risalire alla XIX dina-

[32] *Ibidem*, pp. 76-77.

[33] A. Fakhry, *The Egyptian Desert. Bahria Oasis*. I. Le Caire 1942, pp. 75, 77, fig. 34. Nello stesso volume, p. 120, fig. 90, è riprodotto un simbolo di Neith usato come amuleto. Non mi è stato possibile consultare l'articolo di M. Mitwally, *History of the Relations between the Egyptian Oases of the Liberan Desert and the Nile Valley*: *Bulletin de l'Institut Fouad-Ier du Desert*, II, 1, 1952.

[34] H. Brugsch, *Reise nach der Grossen Oase El Khargeh in der Libyschen Wüste*, Leipzig 1878, pp. 30-31; N. de Garis Davies, *The Temple of Hibis in El Khargeh Oasis*, III. *The Decoration*, New York 1953, tavv. 13, 27, 75. J. Leclant, *Astarté à cheval d'après les représentations égyptiennes*: *Syria*, 37 (1960), nota che nel tempio di Hibis Astarte, la quale usualmente reca sul capo la corona bianca del Sud, porta la corona rossa, evidentemente ricalcando l'iconografia di Neith, divinità cui i Persiani dimostrarono particolare devozione: cfr. G. Lanczkowski, *Zur Entstehung des Antiken Synkretismus*: *Darius als Sohn der Neith von Sais*: *Saeculum*, 6 (1955), pp.227-43.

[35] G. Pesce, *Il palazzo delle colonne in Tolmeida di Cirenaica*, Roma 1950.

stia [36], da A. Rowe, che vorrebbe classificarla tra le opere del periodo tolemaico [37] e da P. Montet, il quale propende ad attribuirla all'epoca saitica, con qualche possibilità di tornare indietro alla XIX dinastia [38]. Secondo l'opinione di A. Rowe, *Šrî-'Imn*, era scriba nell'esercito tolemaico: egli regge infatti nella mano destra una insegna militare intitolata a "Osiride signore della necropoli di Abido" e nella mano sinistra un'altra insegna detta "Neith signora di Sais". Le iscrizioni che adornano le insegne costituirebbero i nomi delle due divisioni acquartierate nel territorio cirenaico [39]. In tal caso, è degno di nota il fatto che una divisione destinata a presidiare la zona libico-cirenaica fosse posta sotto la tutela di Neith, e viene subito alla mente la notizia di Erodoto sull'invio a Cirene di una statua dorata di Athena (cioè della dea che i Greci identificavano con Neith) da parte del faraone Amasi [40]: entrambi questi dati sono infatti indizi e del pensiero egiziano che sentiva la dea come signora delle regioni occidentali e della venerazione che ivi le doveva venir tributata [41].

Dopo aver elencato le varie prove, dirette e indirette, sui contatti tra Neith e la Libia, vien fatto di considerare come non improbabile una relazione della dea di Sais con la Athena Ausea, tanto più se si pensa alle loro caratteristiche comuni, già accennate da O. Bates: aspetto verginale e guerriero, connessione con le acque e con il cielo (la dea degli Ausi è figlia di Poseidone, poi adottata da Zeus). Neith infatti è una delle pochissime divinità femminili egiziane che non ha consorte ed è addirittura considerata androgina e autogenerante; le sono talora attribuiti figli, ma per motivi particolari: Sobek o altri dei coccodrilli minori, in quanto legati alle acque su cui la dea aveva potere, come si può dedurre dai Testi delle Piramidi e dai Testi

[36] G. Botti, in G. Pesce, *op. cit.*, pp. 70-72.

[37] Rowe, *op. cit.*, p. 64.

[38] P Montet, *Rapport sur une mission en Cyrénaique, mars-avril* 1953: *BSFE*, 14 (1953), pp. 85-88.

[39] Secondo A. Rowe la divisione dedicata a Neith era composta da soldati saitici.

[40] Erodoto, II, 182.

[41] A questi motivi si deve aggiungere naturalmente la speciale devozione di Amasi verso la dea di Sais. Sul culto di Athena a Cirene cfr. L. Vitali, *Fonti per la storia della religione cirenaica*, Padova 1932, pp. 134-36.

dei Sarcofagi, nonché dal titolo " signora del mare " che le è dato sulla stele di Naucrati [42]. Ella è poi detta assai frequentemente " signora del cielo " e " madre di Ra ", appellativi che mostrano il suo carattere uranio ed universale, ed è rappresentata sempre in figura umana, il che induce a ritenere la sua genesi come prodotto di un ambiente mentalmente dissimile da quello ove si originarono divinità teriomorfe successivamente umanizzate quali, per non citare che le più conosciute, Hathor e Sekhmet.

Questo ambiente sembra si possa localizzare nella parte nord-occidentale del Delta, di cui sono anche originarie altre due divinità femminili dalle caratteristiche simili a quelle di Neith, e cioè assenza di paredro e di figli, iconografia antropomorfa e custodia della vita e della morte: Selkit e Seshat [44]. Entrambe devono essere state oggetto di un culto

[42] Cfr. Bonnet, *op. cit.*, s.v. Neith; G. Matthiae Scandone, *Il tempio di Neith in Sais e gli dèi σύνναοι in epoca tarda*: *Studi in onore di G. Botti*, Roma 1967, pp. 145-68; Ead., *Ricerche sui fondamenti delle relazioni tra Neith e Osiride*: *OA*, 11 (1972), pp. 179-92 A Esna si attribuisce a Neith come figlio il dio Tutu, cheè talora leontocefalo: si tratta evidentemente di una divinità meridionale, parte del pantheon locale, che fu affiancata alla dea dalla speculazione teologica dei sacerdoti del luogo. Su Tutu cfr. S. Sauneron, *Le nouveau sphinx composite du Brooklyn Museum et le rôle du dieu Toutou-Tithoès*: *JNES*, 19 (1960), pp. 269-87.

[43] La sede di origine di Selkit non è nota con precisione, ma i suoi stretti legami con Neith e con il ciclo osiriano inducono a ritenere che essa sia da localizzarsi presso Sais, forse tra Sais e Busiri. La dea è talora effigiata in forma di scorpione, poiché in lei si personificava la dannosa potenza di questo animale la cui puntura può uccidere, ma di regola ha aspetto umano e reca sul capo l'animale sacro. Il suo nome originario completo è *Srḳt-ḥtw* " Colei che fa respirare le gole ", ciò che dimostra chiaramente la sua funzione di custode e dispensatrice della vita. Il paragrafo 1469 dei Testi delle Piramidi allude ad un suo primitivo aspetto di dea urania: " Il re è una stella imperitura, figlio della dea-cielo che abita nella Casa di Selkit ". Cfr. Bonnet, *Reallexikon*, s.v. *Selket*.

[44] Seshat è considerata figlia o sorella di Thot, appare sempre in aspetto antropomorfo e reca sul capo il suo simbolo, di cui non è stato finora chiarito il significato: una sorta di stella sulla quale è un elemento a forma di staffa coronato da due sottili piume. Anche di lei non è noto esattamente il luogo di origine, ma le sue relazioni con l'ambiente osiriano e la sua posizione tra le divinità del Basso Egitto nei rilievi del tempio solare di Neuserre (cfr. von Bissing, *Untersuchungen*, pp. 49-50) la collocano nella zona centro-occidentale del Delta, tra Busiri e Sais. Ella concede al sovrano una

fiorente nell'epoca predinastica, prima della fondazione dell'Egitto unito, e sembra che godessero ancora di un notevole prestigio durante il periodo tinita e nell'Antico Regno, per quanto si può dedurre dalla documentazione annalistica ed archeologica contemporanea. Assai scarsi dati forniscono invece su di loro i Testi delle Piramidi, poiché furono composti nell'ambiente sacerdotale di Heliopoli, luogo di elaborazione della teologia solare, mentre Neith, Seshat e Selkit erano indigene del Deltra occidentale e legate a determinati capoluoghi di piccoli territori. In origine anche Selkit e Seshat devono essere state intese come divinità femminili a carattere universale; poi, con l'emergere del culto solare e di quello osiriano, le loro figure persero il primitivo rilievo ed i loro compiti si restrinsero e si limitarono per la prima alla custodia dei defunti e per la seconda all'esercizio della scrittura e particolarmente dell'annalistica regale. Le loro caratteristiche peculiari le distinguono dalle altre divinità femminili del pantheon egiziano e ne fanno un gruppo omogeneo; gli Egiziani stessi devono aver percepito la loro diversità poiché, se è vera l'ipotesi di G.A. Wainwright secondo cui Neftis non è altro che una forma di Seshat [45], le unirono tutte e tre e le affiancarono ad Iside nell'incarico di custodire nell'aldilà Osiride, il sovrano defunto.

La zona settentrionale occidentale del Delta appare dunque essere stata antichissima sede di divinità femminili antropomorfe dal potere estendentesi ad ogni aspetto della vita ed alla morte [46]; quindi, ritornando ad una possibile

lunga serie di anni di regno e presiede all'amministrazione della giustizia: cfr. G. A. Wainwright, *Seshat and the Pharaoh*: *JEA*, 26 (1940), pp. 30-40 e Bonnet, *Reallexikon*, s.v. *Seschat*.

[45] Wainwright, *cit.*: *JEA*, 26 (1940), p. 30.

[46] H. Stock, *Das Ostdelta Aegyptens in seiner entscheideden Rolle für die politische und religiöse Entwicklung des Alten Reiches*: *Die Welt des Orients*, I, Göttingen 1948, ha voluto mettere in rilievo la differenza della mentalità religiosa del Delta orientale da quella del Delta occidentale e del Sud. Egli riscontra nelle concezioni teologiche del Delta orientale una spiccata tendenza all'antropomorfismo divino, manifestatasi soprattutto nella formulazione dell'Enneade di Heliopoli; e attribuisce tale tendenza ad influssi asiatici, mentre considera unitariamente Delta occidentale e valle del Nilo come territorio di influenza libica e africana, ove il pensiero religioso faceva oggetto di culto animali ed esseri inanimati. Tali considera-

connessione tra Neith e la dea degli Ausi, non fa meraviglia che tra di esse la più eminente (verosimilmente per ragioni politiche) sia stata conosciuta e venerata dalle popolazioni limitrofe, meno avanzate culturalmente ma mentalmente disposte ad accogliere un determinato tipo divino [47]. Con questo non si vuole dire che la dea di Sais sia stata integralmente adottata dai Libici (o, viceversa, che una dea libica sia stata introdotta nel Delta), come ritengono alcuni studiosi; ma si pensa ad una gamma di influssi intercorsi tra i due popoli che portarono da un lato all'accettazione della maggiore divinità di un gruppo sociale vicino più forte ed organizzato, la quale si sviluppò poi secondo i modi di sentire peculiari dell'ambiente, e dall'altro, forse, alla cessione di talune proprie caratteristiche etniche alla figura divina cui si era devoti: tali potrebbero essere per Neith la connessione con le armi, la caccia e la tessitura [48]. In altre parole, i Saitici dovevano sentire la loro dea anche come signora delle zone desertiche confinanti, mentre i Libici non ne dimenticavano le caratteristiche originarie egiziane.

zioni sono da accogliersi solo in parte perché, se è innegabile l'esistenza di contatti reciproci tra Egitto e regioni vicino-orientali confinanti i quali possono annoverarsi tra i fattori che contribuirono alla formazione degli esseri divini antropomorfi presenti nella zona settentrionale orientale del paese, non sembra invece opportuno considerare il Delta occidentale ed il Sud come un tutto unico sottoposto ad influssi solo africani. L'ipotesi può essere valida per la parte meridionale, ma non per quella settentrionale, la cui vicinanza al mare rendeva possibile l'accoglienza di elementi provenienti da altri paesi del bacino mediterraneo. Esistono quindi caratteri originari che distinguono il mondo religioso delle varie zone dell'Egitto; essi si vanno perdendo con l'unificazione e l'affermarsi di determinati esseri divini quali il falco Horo e la vacca Hathor, ma possono in generale essere così definiti: nel Sud influenza africana e prevalenza di aspetti teriomorfi nel pantheon; nel Delta orientale contatti con il Vicino Oriente e presenza di divinità antropomorfe soprattutto di sesso maschile; nel Delta occidentale relazioni con la Libia (che va distinta dall'Africa interna) e tendenza a concepire la divinità in aspetto umano femminile.

[47] Assai interessante per quanto riguarda concetti egiziani adottati dai Libici è l'ipotesi di A. M. Jones, riportata in Rowe, *op. cit.*, p. 16, che vede nel termine "Battus", titolo regale di Cirene, una deformazione del termine egiziano *bity* "Re del Basso Egitto".

[48] Tale è l'opinione di G. Maspéro, *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptienne*, II, p. 254.

Spostando ora il discorso sui rapporti tra Neith e Tanit, si devono innanzitutto notare i tratti ad entrambe comuni: l'aspetto uranio, per cui la dea di Sais è chiamata *nbt pt* "signora del cielo", *mwt ntr* "madre del Dio" (cioè del sole), "madre che ha partorito Ra" e Tanit viene identificata a Iuno Coelestis [49], ed il ruolo di madre universale, che per Neith è dimostrato dagli epiteti ora citati e per Tanit dall'appellativo "madre" che le è talora attribuito [50]. Infine, un concetto telogico vicino a quello che negli ambienti sacerdotali di Sais (e poi naturalmente di Esna) racchiudeva la vera essenza di Neith, ossia la funzione di creatrice increata, equivalente ed aspetto femminile del dio supremo, è probabilmente adombrato nella celebre espressione "pené Baal" "volto di Baal", che segue il nome di Tanit in tante epigrafi puniche [51]. Come la dea egiziana risulta infatti dai testi che riportano gli enunciati della teologia saitica [52] un'entità femminile dal potere creatore autonomo, suscettibile di venir affiancata in posizione di parità ai

[49] Cfr. Gsell, *op. cit.*, p. 160; Röllig, in *Worterb. Myth.*, I, s.v. *Tinnit*.

[50] Gsell, *op. cit.*, I, p. 250 nota 2; II, p. 81.

[51] L'espressione "volto di Baal", che ricorda quella analoga già presente nei testi di Ugarit "Astarte nome di Baal" (cfr. J. C. de Moor, *The Semitic Pantheon of Ugarit*: *Ugarit Forschungen*, 2 (1970), p. 195), a nostro avviso non dovrebbe denotare subordinazione di Tanit a Baal Hammon, come sembra ritenere Gsell, *op. cit.*, IV, p. 245. Con essa, invece, si voleva probabilmente significare che la divinità suprema aveva due aspetti, maschile e femminile, di pari importanza, dei quali quello femminile e materno era maggiormente accessibile alla mentalità dei comuni fedeli. Secondo W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968, pp. 113, 117, poiché forse in origine il nome completo di Anat era "'Anat panê-Ba'al", Tanit sarebbe "the Carthaginian appellation of the goddess Anath"; ma la sua ipotesi è scarsamente convincente, in quanto fondata soltanto su di una supposizione indimostrabile. Sul termine "volto" usato per designare l'aspetto conoscibile della divinità cfr. F. Michelini Tocci, *"Il Principe del Volto"*: *OA*, 2 (1963), pp. 269-73.

[52] La teologia saitica è conservata nelle grandi linee nei testi del sarcofago di Merneptah, della statua di Ugiahorresnet della XXVI dinastia e, con maggiori dettagli, nelle iscrizioni di Esna: cfr. J. Assmann, *Die Inschrift auf dem ausseren Sarkofagdeckel des Merenptah*: *MDAIK*, 28 (1972), pp. 47-74; G. Botti, P. Romanelli, *Le sculture del Museo Gregoriano Egizio*, Città del Vaticano 1951, pp. 32-40 e S. Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme* (*Esna V*), Le Caire 1962.

demiurgi Ptah e Khnum, così Tanit è la manifestazione più sensibile e vicina all'umano della divinità somma, la sua "faccia" femminile e materna; e forse l'iscrizione di el Kenissia, ove ella è chiamata al maschile "signore" è un indizio di questa concezione [53].

Esistono perciò notevoli tratti simili tra alcune divinità femminili del Delta occidentale egiziano (di cui la più conosciuta è Neith) e la punica Tanit e sono questi, più che un raffronto onomastico, che possono denotare l'esistenza di un antichissimo sostrato comune di origine, cui si deve aggiungere la probabilità di un influsso operato dalla popolazione di civiltà più avanzata su quella che si trovava ad un grado di sviluppo inferiore. E' possibile dunque che Tanit sia un'entità divina formatasi in epoca arcaica nell'ambiente libico pre-punico con il concorso di influenze provenienti dall'Egitto: dea a carattere universale dai molteplici aspetti, ella fu probabilmente sentita dalle genti che la veneravano come eminentemente urania, a quanto si deduce dalla sua identificazione con Iuno Coelestis. Questo fatto rispecchia le modalità di sviluppo di altre figure supreme femminili dello stesso tipo, di cui ciascun popolo sottolineò ed esaltò i tratti più rispondenti alle proprie caratteristiche sia etniche sia ambientali: così in Anat prevale l'aspetto distruttore e turbolento delle condizioni climatiche vicino-orientali e degli abitanti delle zone semidesertiche [54], in Ishtar la funzione amorosa, garanzia di riproduzione per gli armenti e per i frutti della terra nelle piane coltivate dell'Eufrate e del Tigri [55], in Neith il ruolo materno e creatore, che rispondeva alle esigenze organizzative e speculative del sacerdozio egiziano. Per Tanit, l'assenza di documentazione sul periodo prepunico libico non consente di comprendere quale movente determinò in lei la preminenza dell'aspetto uranio; ad ogni modo, il fatto che ella sia stata intesa come personificazione del cielo è un altro elemento da annoverarsi tra i dati a favore della sua origine nordafricana, poiché in Egitto il firmamento è usualmen-

[53] Gsell, *op. cit.*, II, p. 139.

[54] Su Anat cfr. A. S. Kapelrud, *The Violent Goddess, Anat in the Ras Shamra Texts*, Oslo 1969.

[55] E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie, in Mana. Les anciennes religions orientales.* II. Paris 1949, pp. 72-73.

te inteso come un'entità femminile, donna o vacca divina [56], mentre ciò non avviene nelle religioni del Vicino Oriente, ove l'essere supremo celeste è di sesso maschile [57]. Anche la preminenza della dea nel pantheon cartaginese a partire dal V secolo, dopo la sconfitta di Himera, quando le influenze greche nel mondo punico divengono meno sensibili può essere aggiunta agli indizi che fanno ritenere improbabile la sua provenienza extrafricana [58]; appare infatti scarsamente convincente l'ipotesi di G.C. Picard sull'emergere di Tanit in questo periodo motivato dall'influenza delle divinità femminili magnogreche e sicule quali Hera e Demetra [59], conosciute dai Cartaginesi nel corso dei contatti prima e degli scontri poi con i Greci, mentre sembra più verosimile, se vi fu effettivamente allora una tendenza a rifiutare l'apporto straniero, il rivolgersi verso un'entità divina sentita come propria, formatasi nell'ambiente africano ma adottata dai nuovi abitanti e modellata nel corso del tempo secondo, il modo di sentire punico. Del resto, divinità del tipo di Tanit erano già familiari ai Fenici colonizzatori nelle figure di Astarte ed Anat; anzi, il culto di Astarte fu portato nelle nuove terre d'Africa e la presenza, anche se non molto freqente, della dea vicino-orientale nel panthon punico induce a pensare che ella sia la dea a carattere materno ed universale giunta dal Libano, mentre Tanit è l'analoga divinità africana, che i Tirii conobbero sul posto e fecero oggetto di un culto assai più diffuso. Probabilmente con il nome di Tanit si designavano anche altre figure divine, naturalmente ad esclusione di Astarte [60]; in questa abitudine è forse da cercare la spiegazione della tanto discussa dedica cartaginese" ad Astarte e a Ta-

[56] J. Vandier, *La religion égyptienne*, in *Mana. Les anciennes religions orientales*. I. Paris 1949, p. 32.

[57] Cfr. Dhorme, *op. cit.*, pp. 22-26 e, da ultimo, M. Leibovici, *Le dieu-ciel dans les religions du Proche-Orient ancien*: *Studia Widengren*, I, Leiden 1972, pp. 50-54.

[58] S. Moscati, *Il mondo dei Fenici*, Roma 1965, p. 160.

[59] G. C. Picard, *op. cit.*, p. 76. Riguardo al problema dell'introduzione del culto di Demetra a Cartagine cfr. P. Xella, *Sull'introduzione del culto di Demetra e Kore a Cartagine*: *SMSR*, 40 (1969), pp. 215-28.

[60] Secondo Gsell, *op. cit.*, IV, p. 240 "Tanit" potrebbe essere "un nom générique ou un titre qui serait appliqué à diverses déesses".

nit del Libano", che è stata portata come prova dell'origine fenicia della signora di Cartagine, mentre verosimilmente l'espressione "Tanit del Libano" indica una dea del tipo di Tanit venerata sulla costa libanese, che R. Dussaud vorrebbe identificare in Asherat-Elat [61]. Non ci si dovrebbe perciò meravigliare, come S. Gsell [62], della posposizione di Tanit ad Astarte nell'epigrafe, poiché ivi è ricordata una figura divina femminile minore non punica e non la grande dea cartaginese [63]. L'uso di chiamare divinità simili con il nome della più celebre tra esse è ben noto in Egtito dove, per non citare che pochi esempi, le dee-vacche Sekhat-Hor, Hesat e Zentet sono dette rispettivamente "Hathor di Momenfi", "Hathor di Afroditopoli" e "Hathor di Cusae" [64].

Quanto si è detto finora consente dunque di stabilire che in epoca predinastica, prima del diffondersi del sistema teologico di Heliopoli, erano venerate in alcuni centri del Delta nord-occidentale del Nilo divinità femminili antropomorfe con caratteristiche materne, creatrici ed universali, la cui poliedrica personalità fu successivamente limitata e ristretta a determinati ruoli, per lo più di custodi del defunto e del sovrano, ad eccezione di Neith la quale, a motivo del mantenersi di Sais come centro religioso prima e al suo ritorno al rango di capitale politica poi, non andò incontro al progressivo scolorirsi che fu la sorte delle altre dee a lei simili e conservò sempre i tratti della divinità suprema; la sua figura influenzò probabilmente la religione delle popolazioni limitrofe del deserto libico, che fin dai tempi più antichi ebbero stretti contatti con la civiltà della valle del Nilo. Infatti memoria, anche se tarda, della venerazione da parte dei Libici Ausi di una dea a carattere guerriero e cosmico identificata come Neith ad Athena è tramandata da Erodoto e, considerando le relazioni continue tra

[61] R. Dussaud, *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, in *Mana. Les anciennes religions orientales*. II. Paris 1949, p. 372.

[62] Gsell, *op. cit.*, IV, p. 240.

[63] Cadrebbe così anche la questione se il "Libano" dell'epigrafe sia veramente il paese vicino-orientale o non piuttosto un sito con lo stesso nome nei pressi di Cartagine: cfr. Gsell, *op. cit.*, II, p. 82.

[64] Bonnet, *Reallexikon*, s.v.: *Kuh*.

Egitto e Libia, non è improbabile che ella avesse mutuato talune caratteristiche proprio dalla dea di Sais. Fu la Athena Ausea che i Fenici trovarono sulle coste africane adorata dagli indigeni e che essi stessi adottarono poi come somma divinità femminile di Cartagine, anteponendola alla Astarte del loro paese d'origine e affiancandola a Baal Hammon? Se pur non si può dare una risposta certa al quesito, i dati ora esposti inducono a ritenere l'ipotesi possibile, anche se certamente i Punici svilupparono la figura divina locale secondo la propria peculiare sensibilità religiosa e la resero del tutto cartaginese.

In conclusione, data la scarsità della documentazione riguardo alla situazione libica e la laconicità dei testi cartaginesi, qui non si fa altro che esporre un'ipotesi e non si vuole porre una rigida alternativa tra " africanità " o " fenicità " di Tanit, alternativa che imporrebbe una scelta ove l'uno dei termini escluderebbe l'altro, senza tener conto dell'infinita gamma di scambi e di influssi che sempre presiede alla genesi di un fenomeno culturale, artistico o religioso che sia. Si desidera soltanto ricordare la possibilità di una forte componente originaria africana nella figura più discussa del pantheon di Cartagine, nonché la necessità di tener presente il concorso, nella formazione della civiltà punica, di influenze egiziane, spesso negate o scarsamente prese in considerazione.

* Ringrazio vivamente il prof. A. Brelich, che ha letto il presente lavoro, fornendomi una serie di preziosi consigli.

Movimenti social-religiosi

L'articolo di Świderski, che integra una precedente trattazione (L'Ombwiri, *in « Religioni e Civiltà » I, pagg. 125-204*), *s'inquadra negli studi sui movimenti social-religiosi sorti in società tradizionali in risposta all'espansione della presenza dei bianchi, ed alla penetrazione di modelli culturali e d'istituzioni estranee, con la loro azione disgregatrice. Uno dei corollari più ovvii e più carichi di conseguenze, dell'urto con la civiltà estranea, è l'attentato all'identità socio-culturale del gruppo, ossia una crisi d'identità sperimentata dai nativi, sul piano etico-sociale, come una crisi di valori.*

La crisi si esprime in alcune esperienze negative per gli indigeni: la tradizione vacilla, non è più sentita sufficiente ai bisogni esistenziali ed etico-sociali, non salva più. D'altra parte i modelli esterni, mentre da un lato possono attirare, dall'altro aprono il vuoto nella cultura e nella psiche collettiva. In queste condizioni le società tradizionali si sforzano di trarre dai modelli esterni agganci con la tradizione nativa, e avviano un più o meno laborioso processo dinamico, a mezzo fra continuità e innovazione. I movimenti social-religiosi sono l'espressione più immediata di tale processo.

Questa situazione generale è da tener presente nella considerazione dei casi particolari, quali quello del culto Kurangara australiano trattato da M. Massenzio in altra parte

del volume (v. sopra, Costituzione e dissoluzione del « centro », pag. 103), *e questo del culto Bwiti dei Fang del Gabon, trattato da S. Świderski nelle pagine che seguono. L'esame della poesia religiosa e dei canti-preghiera prodotti dal culto Bwiti offre a Świderski l'occasione per presentare e discutere l'ideologia del movimento, gli elementi del suo sincretismo, la dosatura di tradizione e innovazione, nel quadro dei rapporti concreti fra indigeni e bianchi, o meglio fra cultura tradizionale e cultura importata. Di particolare importanza, ai fini di una valutazione del contributo di S. Świderski, è che esso si basa su una indagine da lui compiuta direttamente sul terreno.*

STANISLAW ŚWIDERSKI

La poésie religieuse des sectes syncrétiques au Gabon

Introduction

On sait que la vie religieuse actuelle des Fang du Gabon repose sur un culte ancestral repris des Apindji et adapté aux besoins socio-culturels — le Bouiti. (ŚWIDERSKI, S., *Notes sur le Ndeya Kanga, secte syncretique du Bouiti au Gabon*, Anthropos 66, 1971.) Sur ce fondement et grâce à l'assimilation, ce peuple s'est donné une philosophie religieuse propre, qui influence actuellement toute la culture spirituelle du Gabon. A partir en effet de deux éléments de base: le culte des ancêtres et le mythe bouiti de Bandjoku, la femme pygmée sacrifiée en échange de la révélation du nouveau culte, s'est costitué tout un nouveau système religieux doté des meilleurs cadres psychologiques et rituels. Grâce à eux, ainsi que l'atteste un nombre croissant des sectes syncrétiques, se manifeste au Gabon une nouvelle forme d'expérience religieuse.

Le syncrétisme religieux au Gabon a presque les mêmes sources et la même fonction qu'un autre mouvement religieux de libération en Afrique dont nous parle la littérature ethno-sociologique (LANTERNARI, V., *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, 1962, Paris; HOLAS, B., *Le séparatisme religieux en Afrique Noire*, 1965, Paris; SUND-

KLER, B.G.M., *Bantu prophets in South Africa*, 1948, London; SCHLOSSER, K., *Propheten in Afrika*, 1949, Braunschweig, et d'autres encore). A sa base, en effet, on trouve à côté des raisons socio-politiques des raisons culturelles et psycho-religieuses. Tandis qu'ailleurs cependant ces mouvements religieux se sont transformés en mouvements politiques plus ou moins violents, au Gabon, au contraire, le syncrétisme religieux, quoiqu'également révolutionnaire, est d'abord le signe d'un réveil populaire spontané mais pacifique. Ceci est assez remarquable et s'explique peut-être par le fait que les guides dans ce mouvement n'ont été éduqués en Europe, comme ceux du Congo, du Kenya ou de l'Afrique du Sud. S'il se distingue de ses autres homologues africains par son caractère non violent le syncrétisme fang est encore plus remarquable par son éthique. Ce mouvement né d'abord d'une profonde religiosité populaire est animé très intensément par des valeurs humaines, telles que la tolérance, la fraternité et le respect d'autrui. Au lieu de la haine on trouve la patience. Il n'y a pas de place pour le mépris et la violence. L'hospitalité gabonaise déjà proverbiale mais plus accentuée encore ici et le sens du partage, qu'on rencontre tout particulièrement dans les sectes syncrétiques, poussent le chercheur à se pencher sur cette philosophie religieuse « bouitiste », capable d'inspirer ses membres et de les pousser à un engagement sincère et inconditionnel.

Lors d'une première approche encore superficielle, on décèle un courant qui anime ce mouvement. En le créant en effet, les Fang, habitant le Nord-Ouest du Gabon, lui ont donné non seulement des cadres hiérarchiques spécifiques, inconnus par le passé et imitant la hiérarchie catholique, mais surtout l'ont orienté selon deux grandes idées principales: l'une typiquement africaine et traditionnelle: l'affirmation de la vie, et l'autre, également africaine, mais moderne: l'émancipation culturelle et religieuse. Ce sont ces idées-forces qui, de façon très nouvelle en Afrique, cherchent à s'exprimer par les prières et les chants des sectes. Comme on peut s'y attendre cependant, étant donné sa nouveauté, c'est la seconde idée, celle d'émancipation culturelle et religieuse allant de pair avec une reconnaissance de la dignité de l'homme noir, qui est le plus souvent reprise. C'est pourquoi l'on peut avoir dans les textes uti-

lisés par les sectes gabonaises l'expression d'un réveil de la conscience raciale sinon nationale. En eux se font jour en effet les aspirations les plus actuelles du peuple fang, telles que le désir de sauvegarder et développer le patrimoine culturel, d'effacer les traces du colonialisme blanc. On y trouve aussi la volonté de s'émanciper entièrement pour parvenir à une auto-détermination de la personnalité africaine, basée sur le respect de la dignité humaine. Ces objectifs, on le voit, sont ceux que l'on rencontre également dans nombre de mouvements actuels africains de libération. Ainsi on pourrait parler d'une veine panafricaine mais les syncrétistes n'en restent pas là. En effet l'élément le plus nouveau, exprimé dans cette littérature et qui marque sans conteste le caractère très moderne du mouvement syncrétique au Gabon est la manifestation d'une certaine volonté de dépasser les cadres traditionnels: ceux du clan ou de la tribu, pour atteindre à l'universel.

Prenant conscience de la condition africaine actuelle, il est normal que le mouvement syncrétique manifeste aussi l'angoisse devant la rupture avec les valeurs traditionnelles qui ont constitué jusque-là la base de la personnalité africaine. C'est pourquoi on sent dans ces prières une certaine nostalgie du passé à côté de la foi en un avenir meilleur. Mais devant l'urgence des problèmes s'impose la recherche des solutions pratiques immédiates. C'est pourquoi quand les membres des sectes manifestent leur attente d'un sauveur, c'est comme les Juifs sous la domination romaine. Plus que la libération spirituelle, ils attendent celui qui les délivrera de l'asservissement matériel et de la misère actuelle de l'Afrique. Il s'agit de lutter ici-bas pour une vie meilleure et « le ciel vous sera donné de surcroît ».

Parce que cependant ces aspirations se manifestent dans un contexte religieuxe, c'est de la parole que les mouvements syncrétiques attendent en partie la réalisation de leurs voeux. S'appuyant sur la synthèse harmonieuse de la tradition africaine et de l'apport chrétien, leur foi en la parole créatrice explique le développement de plus en plus remarquable du verbe dans les cérémonies des sectes. Par sa force suggestive, surtout lorsqu'il est prononcé par le chef spirituel et soutenu de son sacré de la harpe, il est capable d'amorcer cette transformation du réel que tous souhaitent. L'influence que cette parole a eu et continue

d'avoir sur eux lors des cérémonies leur est garante de son efficacité et de la valeur pour l'individu et pour le groupe. Dans ces mouvements en effet la parole voit simplement s'élargir son domaine d'action. D'abord moyen de communiquer, de faire vivre à l'individu une expérience spirituelle, tout autant que de l'unir aux autres membres de la secte dans un profond sentiment d'unité, elle devient capable de lui donner prise, dans la foi vécue ensemble, sur la réalité extérieure.

Les chants religieux et les prières qui forment l'essentiel de cet article constituent seulement une petite partie de la poésie religieuse, que différentes sectes syncrétiques au Gabon ont créée et utilisent pendant leurs cérémonies nocturnes (ngoze). On peut les entendre tant dans les sectes issues de la société traditionnelle d'initiation pour les hommes, le Bouiti, que dans celles de l'Ombwiri, société de guérison.

Considérés par le peuple comme paroles inspirées ces textes contiennent certainement l'expression de l'idéal désiré déjà et vécue en espoir. Leur étude peut nous révéler par conséquent les domaines dans lesquels le peuple Fang est particulièrement sensible. En outre elle voudrait non seulement mettre en évidence la religiosité traditionnelle des Fang mais aussi en dégager le dynamisme si remarquable dans la fonction profane de la religion populaire où elle est chargée de mobiliser les gens pour les pousser vers un but proposé par les aspirations les plus modernes.

Ce qui nous frappe dans cette création poétique populaire des sectes syncrétiques est l'humilité des fidèles face à Dieu et la fraternité à l'égard des autres, autrement dit d'une part l'attitude d'un enfant avec une mentalité de dépendance à son Créateur mais par ailleurs les ambitions d'un homme mûr, basées sur la conscience de sa dignité propre.

Les chants et les prières cités ici proviennent des régions suivantes: de Medouneu, d'Oyem, d'Akulzok près de Minvoul et de Libreville. A Medouneu c'est la secte Assumega-eniñ, qui guidé par le grand initié, Ndoumé Obame (« Monseniñgneur Iboga »), (Fig. 1) les chante pendant la semaine. A Oyem, par contre, c'est la secte Angome-Eboghа-Gningone Mebeghe, avec le guide spirituel André Mvom Ngombi, (Fig. 2) qui les utilise. Une autre source de notre

recueil des chants est la secte Erendzi Saint, qu'on rencontre à Medouneu, Mitzik, N'Koltang et à Libreville *.

Qui est l'auteur de ces chants? Le peuple, bien qu'on puisse parfois distinguer quelques noms particuliers. En ce qui concerne les chants de Medouneu et d'Oyem par exemple, Ndoumé Obame dit qu'il les a créés, lui-même et André Mvom Ngombi, son disciple et fils spirituel par l'initiation les a polycopiés et édités en fang sous la forme d'un « catéchisme ». Ce qui nous intéresse le plus est la fonction socio-religieuse de cette poésie religieuse et l'esprit des sectes syncrétiques. Ces quelques exemples nous permettront de même de cerner peut-être l'idéologie religieuse d'ailleurs si bien exprimée dans le symbolisme des couleurs, des gestes, des instruments sacrés de musique ainsi que dans l'architecture des cases rituelles et du poteau central. Tous ces éléments ensemble résument la notion de la vie, si chère aux Africains, et son affirmation.

Du message au dialogue

L'importance de la poésie religieuse des sectes syncrétiques au Gabon réside certainement dans deux aspects: un aspect historique: elle est l'expression et le témoignage d'un patrimoine culturel africain et gabonais et un aspect psychologique et socio-religieux en tant que signe d'une pensée moderne, engagée et politisée. Que cette poésie chantée continue d'avoir aujourd'hui la même fonction socio-religieuse qu'autrefois s'explique par le fait qu'elle est enracinée dans la pensée religieuse traditionnelle. C'est cette pensée en effet qui a formé la vision du monde des Gabonais, en leur expliquant la totalité de la vie avec ses origines, son sens et le destin de l'homme. C'est elle aussi qui inspire l'homme africain d'aujourd'hui, placé entre un passé connu et un avenir meilleur mais encore seulement en projet. Etant donné que la majorité des initiés des sectes syncrétiques est encore illettrée, la parole vivante reste le moyen unique de communication et d'enseignement.

* Les chants cités ici ont été enregistrés en fang pendant les cérémonies et ensuite traduits en français par Mr l'abée Jean Ndong Beng, chancelier à l'archeveché de Libreville et par Mme Marie Therese Eyéang-Bissier de Libreville.

Elle reste puourtant à cause du manque d'instruction des fidèles entre les mains des institutions cultuelles et des personnes « initiées » au savoir supérieur.

Mais la parole n'a pas seulement ce rôle déjà capital de support de l'enseignement et de moyen de communication. Au niveau psychologique et socio-religieux la parole religieuse unit un initié avec l'autre, en créant ainsi une communauté sacrée, parce que centrée sur le mythe. Et lorsque le récit sacré est dramatisé, la fonction de la parole se développe aussi en se réalisant et en s'incarnant dans une situation donnée. En plus des rôles que nous venons de mentionner la parole dans les sectes syncrétiques au Gabon trouve encore son importance dans plusieurs circonstances et aux différents niveaux d'engagement. En commençant par le gest de salutation qui consiste à poser ses bras sur les bras étendus d'autrui en disant: « maganga, maganga bouokayé! » (prends la force, prends la force!) jusqu'à la prière et au chant religieux, la parole vivante est considérée comme l'expression sonore d'une idée et la porteuse d'un message.

Cette valeur de la parole devient plus manifeste encore quand on considère son contenu. Toute la philosophie religieuse vécue, toute la sagesse obtenue dans les épreuves de la vie se trouve dans la parole: les mythes, les proverbes, les contes, les chants et même dans les devinettes. Ne disposant que de la littérature orale, les peuples « traditionnels » ont senti le besoin de la perfectionner, de l'améliorer dans son expression, de la nuancer. Ainsi est né un langage développé, englobant non seulement la parole prononcée mais aussi les gestes, les signes et même la musique et l'art. Ce langage est plein de symboles, de signes, de comparaisons et d'autres formes didactiques. Il complète la fonction socio-religieuse de la parole dans son efficacité.

Le peuple écoute les paroles mythiques et les croit, voyant la garantie de leur vérité dans l'autorité des ancêtres et dans le fait qu'elles ont été transmises d'une génération à l'autre. Le respect pour la tradition a un caractère psychologique, parce qu'il est basé sur la confiance dans les ancêtres. D'un autre côté, on sait que la tradition ne conserve que les valeurs dont elle a éprouvé l'utilité.

A côté de cette parole « collective » et « ancienne », provenant des ancêtres et contenue dans les mythes, le peuple distingue la parole sacrée actuelle des guides spirituels ou des fondateurs des sectes.

Ces maîtres de la parole inspirée ont créé et créent encore aujourd'hui ce qu'on appelle la littérature orale, dont le but reste toujours le même: transmettre l'expérience du peuple aux nouvelles générations et leur inspirer ainsi le désir d'avancer dans la voie de la connaissance du monde. Les guides spirituels dépassant le niveau intellectuel de leur milieu et ayant une bonne connaissance du passé tribal dans son esprit et son caractère propre, sont particulièrement sensibles à ce qui touche au bien commun du groupe. Tout d'abord ils se distinguent par le don de lire dans le comportement de leurs confrères l'abaissement du niveau moral mais aussi leurs ambitions. A cause de leur courage, de leur sagesse et de leur équilibre psychique, les guides spirituels obtiennent le respect et l'obéissance du peuple. Ce respect aux guides se justifie aussi par le fait qu'ils remplacent dans une certaine mesure l'autorité affaiblie des chefs politiques. Connaissant la misère matérielle et l'injustice sociale auxquelles sont en butte leurs compatriotes, ils sont capables de prévoir et de proposer des possibilités d'en sortir. L'ambition et l'orgueil innés les poussent à avoir le courage de souligner les valeurs tribales propres, tant éthiques que culturelles ou religieuses et à les confronter avec celles que l'Occident ou l'église occidentalisée leur proposent. Conscient de leur valeur et de leur rôle, ils ont le souci d'éveiller la conscience tribale (raciale) ou nationale de leurs confrères. Leur parole doit transmettre un message, étant donné qu'elle provient d'une vision et qu'elle est tout simplement une répétition de la parole révélée de l'au-delà. On sait que les guides l'ont reçue au moment de leur conversion ou leur « appel ». Cette parole contient d'habitude un programme d'action et de comportement déterminé. Celui qui l'accepte, se laisse transformer par son contenu. Ainsi, grâce à cette parole, commence à germer une nouvelle conscience marquée par des sentiments d'appartenance mutuelle et adaptée aux besoins du groupe. Le message donné dans la vision individuelle d'un guide s'incarnera ensuite dans la communauté, se transformera en parole chantée et vécue par le

groupe, suscitant ainsi chez les initiés le besoin de suivre le programme proposé.

La transmission de la parole des guides se fait toujours avec accompagnement de musique (Fig. 3). De plus il y a un rapport entre la parole et l'expression musicale. Toutes les deux ont des éléments communs: elles se manifestent par la voix, elles nécessitent une réponse et elles suscitent un dialogue, favorisant ainsi les rapports sociaux. La sacralité de la parole exige un cadre esthétique spécifique: le son musical. Les paroles du guide spirituel se mêlent à l'air de la harpe et on a l'impression qu'on écoute les paroles de la harpe elle-même. Ainsi le guide n'est qu'un instrument qui formule les verbes et les phrases. La parole en tant que message restera considérée comme le produit et le message de la harpe sacrée, ce qui justifie le fait que la majorité des chants didactiques sont intitulés par les guides spirituels comme « Medzo ngombi » - « Paroles de ngombi », message de la harpe sacrée. Pour augmenter l'impression que c'est la harpe qui parle, cet instrument est d'habitude construit dans une forme anthropomorphique, symbolisant le corps de la femme mythique, Bandjoku [1].

D'ailleurs d'après la tradition, Dieu (Nzambe), lui-même, s'est servi pour donner son message de deux instruments de musique: de l'arc sonore (mongongo) [2] et de la harpe (ngombi). Les dessins, qu'on rencontre souvent dans les cases rituelles (mbandja) [3], illustrent la scène de la création. évoquent ce temps mythique de la Genèse. On y voit au premier plan Dintsuna [4], (Fig. 4) entourée d'étoiles et tenant la lune dans sa main gauche (côté de la femme) et le soleil dans sa main droite (côté de l'homme), en train de continuer la création, commencée par Dieu. Ensuite on

[1] Cf. Świderski, S. 1970 a.

[2] Il est intéressant de souligner que l'etymologie du mot beñ (en fang) (en apindji-mongongo) exprime déjà la faculté de créer. Ce mot beñ designe celui qui façonné le monde (mbo, plur. bebo - celui qui fait).

[3] Voir Fig. 4.

[4] Dintsuna est, selon le prince Birinda, la Vierge Éternelle sans sexe. Elle est présentée le plus souvent, tenant les sexes, en tant que pouvoir de la création, dans ses mains. Il s'agit ici de la lune (symbole du sexe féminin) et du soleil (symbole lu principe masculin). Cf. Bibliographie.

remarque, que la parole créatrice de Nzambe a été symbolisée ici par la présence de la harpe, se trouvant du côté de la lune et de l'arc sonore du côté opposé. La puissance vitale et fertilisante du ciel descend ensuite dans le domaine terrestre au moyen d'une échelle qui rappelle l'échelle de Jacob de l'Ancien Testament. Ainsi la terre reçoit la vie par la parole et la fertilité par la lune, symbole de la femme en menstruation.

Une autre preuve de cette liaison de la musique et de la parole sacrée est apportée par le fait suivant: quand les guides spirituels donnent des informations officielles concernant la « doctrine » de leur secte ils le font toujours dans la case rituelle et sur accompagnement de harpe.

Si l'on considère la forme de la parole adaptée au culte on peut distinguer dans la poésie religieuse des sectes syncrétiques au Gabon deux genres littéraires: la prose poétique et la poésie proprement dite. Au premier type appartiennent les prières et les récits mythiques. La poésie proprement dite comprend les chants d'initiation, les chants-prières et les litanies.

En ce qui concerne les prières, il faut dire qu'elles se caractérisent par les mêmes traits psychologiques et littéraires que celles des autres continents et des autres religions[5]. Elles sortent, toutes, des besoins existentiels de l'homme et sont donc marquées par l'égocentrisme, le sentiment de sa faiblesse et d'une confiance religieuse puérile. Par l'emploi du nom de Dieu ou des saints elles veulent exprimer le besoin de dialogue. Ce qui fait de la prière une poésie c'est surtout le choix des mots, les expressions imagées et le rythme obtenu par la répétition voulue des mots, des phrases et du refrain. De plus on remarque très souvent dans ces textes l'emploi du parallélisme et du symbolisme des mots. En outre cette poésie est didactique. Elle se sert des moyens les plus adaptés à la mentalité, au tempérament et aux dispositions psychiques du peuple. Elle est tout d'abord d'une forme simple avec des phrases courtes et naturelles. Bien qu'elle emploie des images, elle rest claire, parce que celles-si sont prises de la vie quotidienne, reflètent des situations bien connues et qui font partie de l'expérience commune. Le caractère didactique apparaît éga-

[5] Cf. Masson, J.; Di Nola, A.; et Sydow, E. (voir Bibliographie).

lement dans les alliances des mots, destinées à faciliter la mémorisation du contenu.

Les autres moyens didactiques sont l'accompagnement musical et la mise en scène. Les sectes bouitistes Yembawe à Libreville et Assumega-eniñ au village Akulzok près de Minvoul représentent de façon théâtrale, les jours de grandes fêtes, les mystères de la vie du Christ. L'application du folklore au contenu des récits du catéchisme chrétien fait que les notions chrétiennes de la vie rachetée par les souffrances, la mort et la résurrection du Christ et le rôle de la femme dans le salut de l'homme, sont incorporées à la culture spirituelle du peuple. Evoquant par exemple l'événement mythique du sacrifice de la femme pygmée, Bandjoku, pendant les cérémonies nocturnes (ngoze), on veut souligner de façon expressive le mystère de ses souffrances et de sa mort, prises en parallèle avec celles du Christ. Par conséquent la parole, renforcée par le geste et l'atmosphère religieuse reçoit ici une fonction spéciale: elle doit introduire l'initié dans le temps mythique, pour qu'il se laisse marquer par le sacré. Il ressentira cette influence pendant les visions provoquées par l'iboga, plante rituelle hallucinogène. Ainsi par la parole et par la vision une nouvelle génération s'imprègne d'une connaissance, capable d'apporter aux gens des réponses concrètes pour les moments d'angoisse de l'existence.

Les mystères religieux joués par les sectes syncrétiques nous rappellent ceux joués encore en Europe et aux pays de mission à l'occasion de Noël et de Pâques. Ils sont peut-être le début d'un théâtre indigène. Quand on sait quelle fut en Europe l'origine religieuse du théâtre national, interprétant le passé culturel du pays comme en Afrique occidentale.

Pendant les représentations de ces scènes, la valeur de la parole est contrebalancée par le silence pendant lequel l'idée s'exprime mieux par le geste et la mimique.

D'une importance non négligeable est également le symbolisme des couleurs, des vêtements, du décor de la case rituelle (mbandja)[6] et du tombeau symbolique (nzimbe) où se déroulent les cérémonies[7]. Ce contexte facilite la

[6] Cf. Świderski, S. 1970 b.
[7] Cf. Świderski, S. 1971 b.

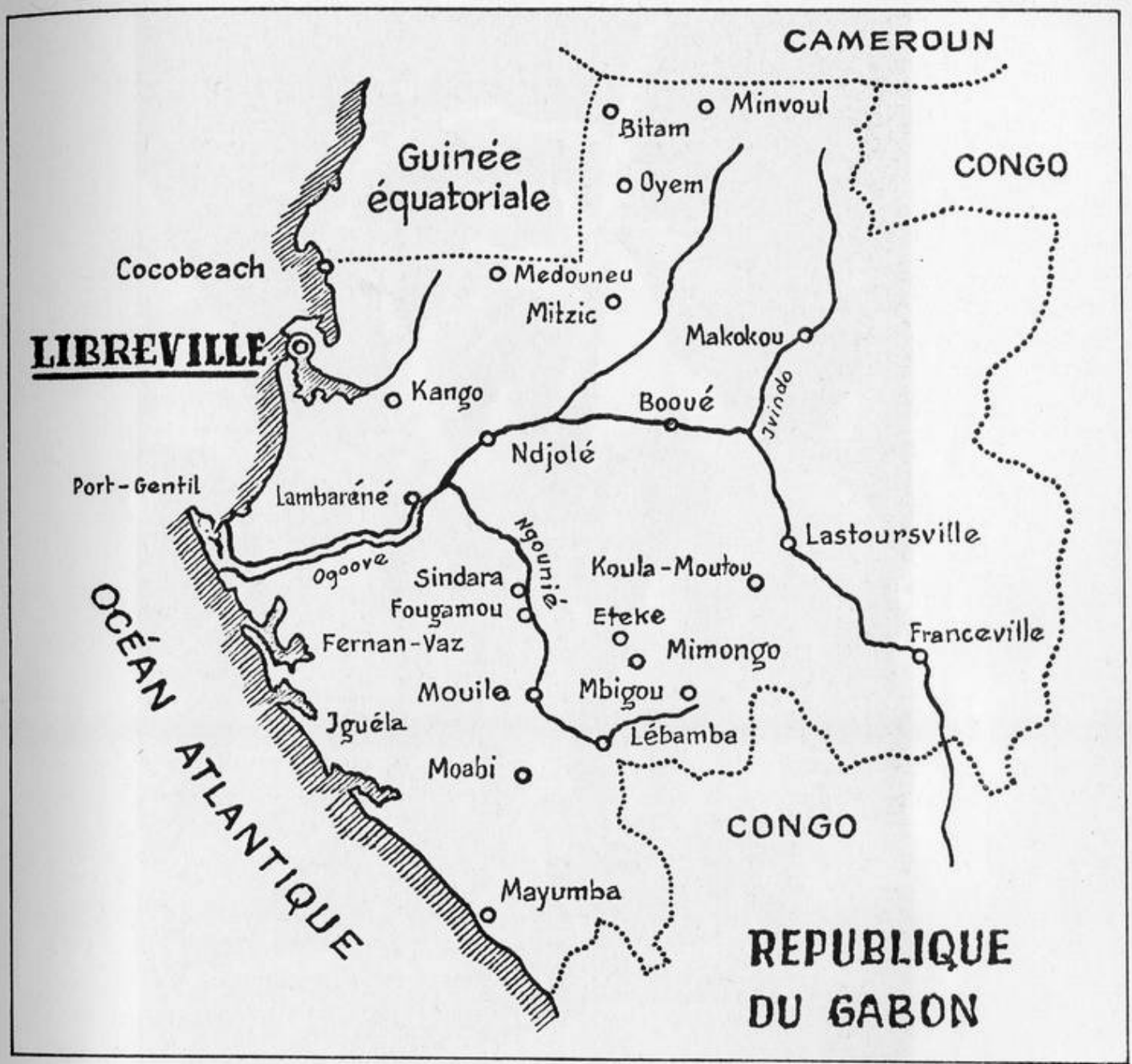

CAMEROUN
Minvoul
Bitam
Guinée équatoriale
CONGO
Oyem
Cocobeach
Medouneu
Mitzic
LIBREVILLE
Makokou
Kango
Booué
Ivindo
Ndjolé
Port-Gentil
Lambaréné
Lastoursville
Ngounié
Ogooué
Koula-Moutou
Sindara
Fougamou
Eteke
Franceville
Fernan-Vaz
Mimongo
Mouila
Mbigou
Iguéla
Lébamba
Moabi
CONGO
Mayumba
OCÉAN ATLANTIQUE
REPUBLIQUE DU GABON



Fig. 1. *Ndoume Obame (« Monseigneur Iboga ») de Medouneu, jouant de l'arc sonore (mongongo).*



Fig. 2. *André Mvom, guide spirituel d'Oyem.*



Fig. 3. *Communauté religieuse Ndeya Kanga à Libreville, en procession, présidée par la harpe sacrée (ngombi).*

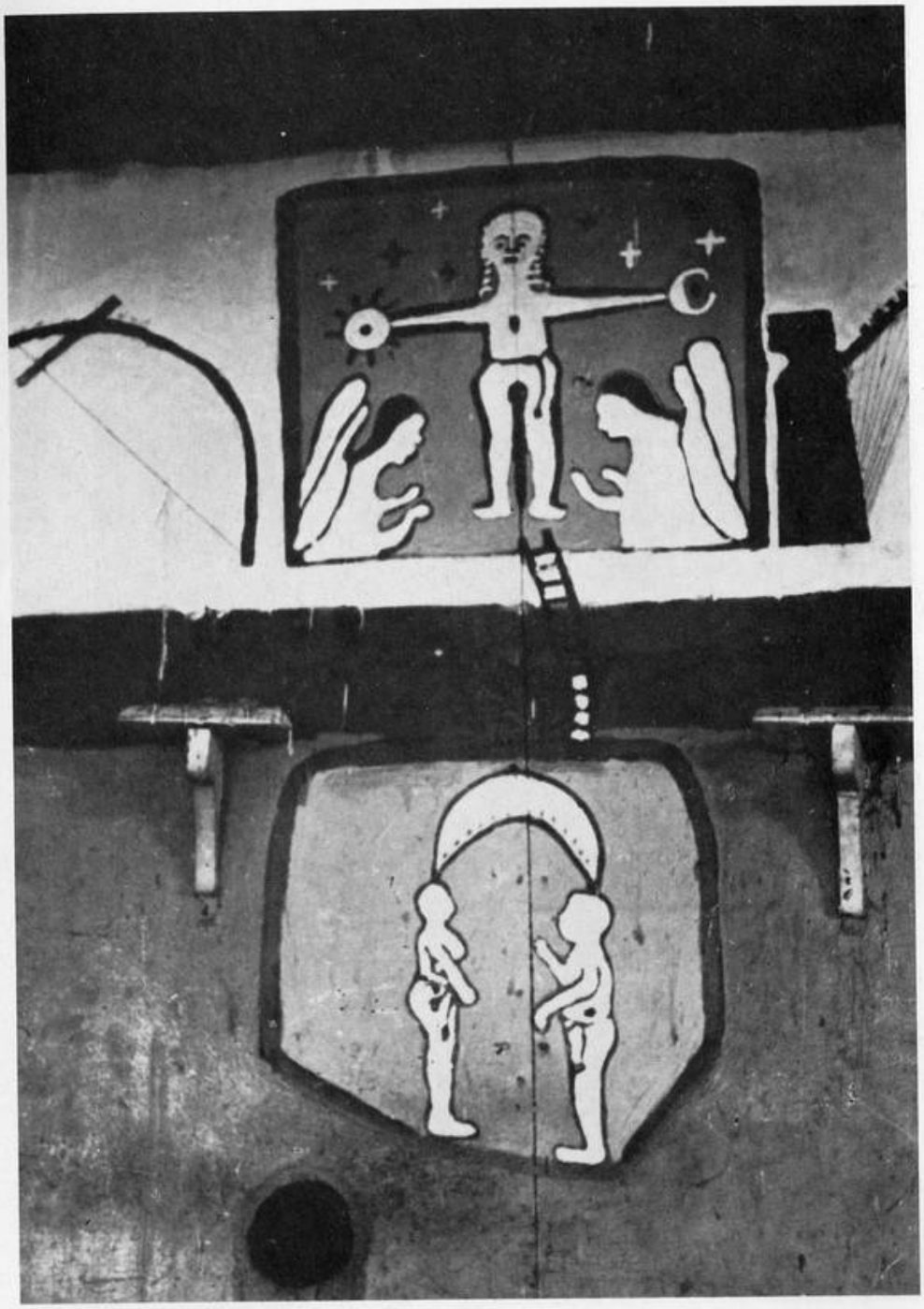


Fig. 4. *Scène de la création. Peinture polychrome murale dans la secte Dissumba chez Antoine Ndong à Libreville.*



Fig. 5. *Gningone Mebeghe (Sainte-Vierge). Dessin mural dans la secte Angome Ebogha-Gningone Mebeghe d'André Mvom à Oyem.*



Fig. 6. *Egnepé (Mère de l'humanité). Les pierres rondes à droite symbolisent le foetus.*

perception et la compréhension des paroles chantées et représentées.

La fonction profane de la poésie religieuse

La poésie des sectes syncrétiques est religieuse parce qu'elle se sert d'expressions religieuses et parce qu'elle place tous les problèmes au même niveau, celui de la philosophie religieuse dans laquelle toute réalité a un sens religieux. Cette philosophie oscille entre l'animisme traditionnel duquel elle a hérité sa notion de Dieu créateur, et le christianisme, d'où provient la notion de Dieu trinitaire. De même elle unit le concept biologique de la vie, centré sur la personne d'Egnepé, soeur de Nzambé et mère de toute l'humanité, et la notion de la vie sublimée, grâce à une autre femme, Gningone Mebeghe, la Sainte Vierge. Elle nous suggère même une liaison et une ressemblance fonctionnelle entre les souffrances de Bandjoku, étranglée par son frère [8] et les soufrances de Jésus-Christ.

Cette poésie est religieuse aussi à cause des personnages religieux qui y sont évoqués et par suite du langage religieux, formulé surtout dans les prières.

Et pourtant la fonction proprement dite de cette poésie religieuse est en fait profane. Elle réside dans le fait que ses causes profondes ne sont pas religieuses. Elle n'a pas pour but en effet de rapprocher l'initié de Dieu ou de l'audelà. Elle vise à guider les Noirs pour les faire sortir des difficultés de l'existence. Comme elle s'appuie sur l'expérience du malheur elle est pleine des appels au secours. Elle est plaintive et parfois même irritante par l'impression de passivité qui s'en dégage. Elle peut paraître souvent comme une fuite ou la recherche d'une solution de facilité en l'occurence: une aide extraordinaire et surnaturelle. Parfois on pourrait reprocher à certaines prières une sorte de dolorisme et un manque d'engagement concret dans la situation actuelle, offerte par la réalité. S'y remarquent aussi un certain isolationisme et un espoir tribal. La majorité des chants-prières en effet ne sont pas encore gabonais mais exclusivement fang. Peut-être parce qu'ils ont été

[8] Le mythe sur Bandjoku se trouve dans: Świderski, S. 1971 b.

créés par les Fang pour lesquels « fang » signifie aussi « gabonais ». Il reste difficile cependant de déterminer dans quelle mesure la conscience « raciale » des Fang se confond avec leur conscience nationale en tant que Gabonais.

La fonction profane de cette poésie religieuse syncrétique s'exprime ensuite par le fait qu'elle ne s'oriente pas vers le ciel, mais qu'elle envisage une restauration de l'équilibre moral et socio-politique des Africains ici, sur la terre. La nécessité d'agir à partir de la réalité existante pour arriver à transformer la condition des Noirs ouvre dans cette poésie contrairement à l'esprit tribal mentionné plus haute une dimension intertribale et même des aspirations universalistes. Déjà les thèmes des chants nous révélent ce but profane des sectes religieuses, qui comme ailleurs en Afrique, sont une réaction contre l'intrusion des Blancs avec leur agressivité et leur quasi supériorité culturelle et surtout technique ressentie par les Noirs surtout sous forme d'humiliation.

Etant donné que la poésie religieuse des sectes syncrétiques au Gabon est une poésie engagée, sa fonction socio-religieuse peut se résumer dans les actions suivantes:

— donner un enseignement élémentaire sur l'origine de la vie et sur l'histoire tragique de l'humanité, en proposant des possibilités de restauration de cette vie par les souffrances et une renaissance spirituelle continuelle, au cours de cérémonies religieuses;

— servir comme recherche d'un recours auprès du ciel par la prière;

— encourager les masses à une émancipation culturelle et religieuse en réveillant en elles l'espoir d'un avenir matériel meilleur sous la direction d'un sauveur des Noirs.

Soulignons ici le fait que la poésie religieuse des sectes syncrétiques au Gabon puise sa force suggestive à deux sources: de la religiosité populaire, héritée et vécue d'une part et de la structure socio-religieuse traditionnelle encore actuelle. C'est surtout la religiosité populaire et son dynamisme qui déterminent et règlent l'équilibre social et moral dans le groupe. Etant au service de la vie, ils sont toujours capables d'orienter les gens vers la meilleure utilisation de leur activités quotidiennes, en leur donnant une autre valeur. Ayant joué jadis un rôle décisif dans l'interprétation de la vie, elles marquent actuellement encore la pensée

des gens qui cherchent de nouvelles voies pour réaliser un programme neuf, justifié socialement. Cette religiosité a donc toujours été engagée, quelle qu'ait été par ailleurs la structure sociale et politique existante. S'exprimant par la parole sacrée, elle est aujourd'hui un des stimulants des changements socio-culturels et politiques. Bien qu'elle soit d'un côté un facteur conservateur, garant également de la tradition et de la stabilité culturelles dans la mesure où elle est positive, c'est un foyer pour un avenir meilleur, surtout là où les moyens naturels de l'autodéfense échouent.

C'est elle aussi qui inspire les guides spirituels, les créateurs poétiques, qui les pousse à parler au peuple un langage sacré pour le bien de la vie. Leur poésie ainsi marquée par la religiosité populaire est en même temps un programme d'action et le critère de la conscience socio-religieuse maximum du peuple. Grâce à cette poésie, les guides spirituels popularisent un idéal révélé et un message reçu au cours d'une expérience religieuse individuelle. Ils préparent les masses à comprendre cet idéal et à le réaliser.

Les thèmes de la poésie religieuse des sectes syncrétiques au Gabon se concentrent autour de trois grands sujets :

— l'affirmation de la vie
— le malheur et la misère du Noir
— l'espoir d'une renaissance et d'une libération.

Qu'il s'agisse ici de sujets déjà répandus et popularisés ayant des fondements psychologiques bien enracinés dans la tradition et conscientisés par les gens, on peut s'en assurer par le fait que des centaines de membres initiés les chantent en essayant de les avoir toujours devant les yeux. Depuis des années ces thèmes reviennent chaque semaine au cours des cérémonies nocturnes et se fixent dans l'attitude et le comportement des gens de différents métiers, de différents sexes et d'âges différents.

Les exemples concrets de cette poésie religieuse engagée nous témoignent davantage de ce que le peuple peut sentir, envisager et espérer. C'est pourquoi nous les citerons maintenant pour les commenter et en dégager les valeurs essentielles.

Les chants d'affirmation de la vie

Voici des chants dans lesquels prédomine l'idée de l'affirmation de la vie. On peut le constater à cause de l'emploi constant non seulement du terme « vie », mais d'expressions qui soulignent sa valeur ontologique et psychologique. Au premier plan est mise en valeur tout d'abord l'idée de son origine. La philosophie religieuse du monde des Fang fait provenir la vie de Dieu; elle utilise par ailleurs une terminologie qui est typique et qu'on trouve employée aussi par les autres Africains. La vie provient de la parole, du verbe, qui est compris d'abord comme l'expression sonore d'une personne.

Comme dans la Bible et dans la plupart des grandes religions la vie de Dieu est comparée à un souffle, à une haleine. Ces termes sont très répandus et connus en Afrique où ils constituent le noyau de différentes croyances et pratiques religieuses, appliquées par exemple dans le rite de transmission du principe vital du père mourant au fils aîné. De la vie divine naît une autre vie mais pas par la création; elle prend son origine de la division de la parole. Ici on penserait plutôt à saint Jean et à l'éon grec. Tandis que la notion de Dieu, en tant que vie éternelle est de provenance africaine, la division du verbe en trois parties, trois personnes, indique un nouveau langage, le langage chrétien (Cf. Chant 1). Mais, même ici, malgré tout, on constate l'adaptation de cette terminologie nouvelle aux notions traditionnelles: « le souffle est Père, le feu est Fils et l'eau est la Mère ». Dans plusieurs chants religieux la Trinité chrétienne a été rendue à sa valeur primitive d'une famille biologique, formée d'un principe mâle et femelle et du résultat de leur union. Le Saint-Esprit est remplacé par la Mère, symbolisée selon la tradition africaine par l'eau, signe de la fertilité et de la vie. Ce changement est peut-être révélateur de l'importance que toutes les sectes reconnaissent à la femme comme source de vie mais aussi comme moyen de rachat.

Le contexte du début de la vie et de la création de l'homme, présenté par les chants est biblique, situant Adam (Obola) et Eve (Biome) au paradis. Le premier chant par exemple nous résume de façon simple, courte et très synthétique, l'histoire tragique des premiers parents. Les

scènes de l'Ancien Testament sont bien connues des fidèles des sectes syncrétiques, étant donné qu'ils sont pour la plupart catholiques. Et si les premières pages de la Genèse sont restées si profondément marquées dans leur mémoire, c'est sans doute parce qu'elles parlent de la vie et du milieu naturel qui l'entoure et qui est le même que le leur: le soleil et la lune, la forêt et les animaux. L'Ancien Testament souligne l'idée de la procréation et glorifie la fertilité des femmes. Il rejoint ainsi l'essentiel de la pensée africaine, ce qui explique l'aisance de l'adoption de son message par le mouvement syncrétique.

A côté des chants qui évoquent la création d'autres rappellent la restauration de la vie dans sa bonté initiale. Car le malheur dans la vie s'impose toujours avec la même force impitoyable, suscitant chez les hommes le besoin de chercher non seulement sa raison d'être mais aussi la possibilité d'y échapper. Et ici se manifeste l'aspiration universel des hommes vers un sauveur et un restaurateur de la vie. La restauration de la vie commence par une bonne connaissance de la voie à suivre et par des moyens rituels. La connaissance est donnée à Adam et Eve par la vision que provoque l'iboga et la régénération des forces vitales et procréatrices par l'emploi rituel du kaolin blanc (fem), symbole du sperme et du kaolin rouge (bã), signe du sang de menstruation (cf. chant 4).

L'idée de la vie est exprimée dans les sectes syncrétiques de façon concrète et naturelle, éloignée de toute spéculation vide. Elle est présentée dans toute sa complexité naturelle et symbolique résultant de la notion de la conception et de la naissance. D'où l'image de la femme dépendant du cycle de la nature et de la lune mais par ailleurs aussi sa représentation très positive suscitant la louange et la vénération. Cette idée de la femme en tant que source de la vie est présente partout: par le côté gauche et par la couleur rouge, symbolisant ses règles, par le losange placé sur le poteau central [9], rappelant son sexe et par la harpe sacrée, symbole et personnification de la femme souffrante et sacrifiée, la femme pygmée, Bandjoku [01].

Les personnages bibliques féminins, Eve et la Sainte

[9] Cf. Świderski, S. 1970 b.
[10] Cf. Świderski, S. 1970 a.

Vierge, sont réinterprétés et personnifiés ici par les femmes gabonaises, Biome et Gningone Mebeghe[11] (Fig. 5). La personne d'Egnepé (Fig. 6), soeur de Nzambé (Dieu) a aussi un rôle éminent et tant que principe femelle de la vie, à côté du souffle, Dieu, lui-même, qui est conçu comme masculin. Mais l'introduction et l'adaptation de ces nouveaux personnages bibliques change le contenu et les dimensions des notions traditionnelles concernant la vie. Elle provoque une sublimation de celle-ci, en la déplaçant du niveau biologique au niveau spirituel. Egnepé a provoqué « la naissance éternelle », continuée ensuite par les premiers parents, qui « ont multiplié toute la vie par une multitude d'hommes » (chant 5). Par contre Gningone Mebeghe, la Sainte Vierge « met au monde Sauveur », Eyene-Nzame, Fils de Dieu, qui doit être, selon les sectes syncrétiques au Gabon, le sauveur des Noirs (chants 6-7). Il est considéré d'abord comme sauveur de la vie, ouvrant par sa mort (endombo) et sa résurrection les portes de la terre et du ciel, par lesquelles tous doivent passer pour vivre mieux (cf. chants 7-8).

Chant 1:

LE CHANT DE LA CRÉATION

Le vent, le vent possède toute la vie, ho!
Ho, ho, toute la vie, ho, ho!
Le Verbe commence, car être seul, n'est pas bien:
Dieu veut arranger sa vie,
Qui n'est que souffle, ho!
Le Verbe se divise, il est en trois parts
Le souffle est Père, le feu est Fils,
L'eau est la Mère.
La création des fils, que nous sommes, ho!
Dieu crée le premier fils
Avec le souffle-souffle, hoho!
Le soleil et la lune, les deux, ho!
Les chefs de terre, ils sont déjà, ho!
Les chefs de terre, ils sont déjà, ho!
Nos deux premiers parents se sont trompés au début,
Notre bonne conscience est perdue,
Adam (Obola) et Eve (Biome) se sont trompés

[11] Gningone Mebeghe signifie verbalement « fille de Dieu ». Gningone ou Ngon (plur. mengon) en fang veut dire: la lune, le mois lunaire et les regles. Gningone (ngon, plur. bengon) est un nom courant pour les filles au Gabon. Mebeghe est considéré comme le père de Nzame (Dieu), autrement dit être divin. Cf. Galley, S.

Au commencement,
Notre bonne conscience est perdue.
Père-Dieu-Apongo, Créateur des hommes
Vient de maudire ses enfants;
La naissance et la mort sont parmi nous,
Le Créateur des hommes
Vient de maudire ses enfants,
La naissance et la mort.

Chant où se saisit à plein le processus syncrétique: emprunt d'expressions bibliques littérales: le Verbe commence, Dieu crée le premier fils, au milieu desquelles sont intégrées des notions purement africaines telles que le rang de chef de la terre mais qui forment un ensemble parfaitement cohérent parce que révélateur d'une même réalité première: le sentiment profond de la valeur sacrée de la vie, la perception de son commencement et du rien nécessaire entre la Création et le caractère limité donc imparfait de la créature.

Chant 2:

LE DÉBUT DE LA VIE

Le soleil et la lune, deux.
Les chefs de terre existent maintenant, ho, ho!
Les chefs de terre existent maintenant, ho, ho!
O mère Egnepé, ho, je mets le kaolin rouge,
C'est le signe de la femme, ho, ho!
Bon souffle, ho, la lune est sortie, ho!
Ho, ho, la lune est sortie, ho, o bon souffle,
Ho, la lune est sortie, ho, o mère!
Halo parle, venant du sud, ho!
La lune est sortie.
J'aime entendre que la lune est sortie,
Initiés, aspirants et les chefs,
Entendez-vous, ho, yahaa!
Bon souffle, ho, la lune est pleine, ho!
Ho, hoho, la lune est pleine,
Bon souffle, ho, la lune est descendue, ho!
Le sang de la mère Egnepé est arrivé, ho, ho!
Pitié, mère Egnepé, ho!
Donne-moi une goutte.

Ici se manifeste de façon touchante dans le cri final le désir profond de l'âme africaine de jouer un rôle actif dans la fécondité de la vie dont tous les symboles sont regroupés dans ce chant de façon frappante: la lune, le rouge, le sang

de la femme, la mère. D'autre part le soleil et le souffle, présence masculine et fertilisante.

Chant 3:

LA LUNE — SOURCE DE LA VIE

La lune[12] possède la vie entière
La lune possède la vie entière!
Dieu qui possède la vie,
Dieu qui possède la vie!
Aie pitié, Dieu qui tiens la vie,
Pitié, Dieu, qui possède la vie!

Chant 4:

LE CHEMIN DE LA VIE D'ADAM ET EVE AU PARADIS

Nous avons vu le malheur, nous sommes dans le malheur,
O notre père, ho! nous sommes dans le malheur!
Adam et Eve: Prenez l'iboga pour voir le chemin!
Ho, ho! La route qui est bonne, ho! Prenons l'iboga,
Pour que nous voyons la route, ho, ho, la route qui est là.
O mon père, je prends le kaolin blanc,
C'est le signe de l'homme.
O maman-Egnepe, oh, je prends le kaolin rouge:
C'est le signe de la femme, oh!
Oh, père, hoho! nous avons mangé l'iboga:
Nous avons mangé l'iboga, nous avons vu la route, oh!
O bon souffle, la lune est arrivée, oh,
Ho, ho, la lune est arrivée, o bon souffle, la lune est arrivée
O maman-Gningone
Obola et Biome ont procrée la vie, oh, ils ont rempli la vie!
La vie de la naissance est commencée, Obola et Biome ont
la vie de la naissance. [procrée la vie,
Nos pères et mères soyez prudents, ho:
La fin de la terre s'approche, ho,
L'eau est arrivée, oh, mes frères, ho:
La mauvaise génération va disparaître, oh!
O notre père, oh, aide tes enfants!
Oh, oh, délivre les enfants, oh, envoie-nous la nouvelle vie,
ho, ho, aide tes enfants!

Toujours le mélange de la Bible: Genèse, châtiement de la faute, déluge et des éléments africains, gabonais: l'iboga, le kaolin. L'union des deux sortes d'éléments per-

[12] La lune est considérée ici comme le symbole de la Sainte Vierge, femme fertile.

mettant une actualisation du vieux drame humain de la chute et du rachat, du malheur et de l'espoir.

Chant 5:

LE COMMENCEMENT DE LA VIE DE MEBEGHE

O Père Nzame, la vie du Père est commencée,
O Dieu, ho, ho, Père Nzame, ta vie est commencée,
Dieu et Mebeghe.
Pitié ma Mère, pitié, Mitombo, dansez,
Mebeghe a créé la vie, ho:
Mebeghe dit que c'est lui qui porte la vie, ho,
Tous les hommes, dansez, ho, Dieu, ho!
Pitié, Dieu est descendu chez le nganga:
Wawawa[13], Dieu est descendu, ho, avec Mebeghe, ho.
Dieu prépare la vie, ho, Père Dieu a fait venir la puissance:
Ebakaka gnambi, ho!
La corde[14] tient la terre et le ciel, ho
Eternellement la corde tient la vie,
Et la corde descend éternellement.
La fourmi blanche dit: Père Dieu, que mangerais-je?
Est-ce que Père Dieu, tu entends? ho!
Père Dieu va créer des choses d'autrefois, ho,
Nganga ngakona, ho, nga.
Les deux fils de Dieu, ho
Le soleil et la lune,
Ce sont eux qui tiennent toute la vie, ho!
Pitié, l'homme, je badigeonne le kaolin fidèlement,
Père Dieu, ho, je badigeonne, ho, pitié pour moi,
Je badigeonne le kaolin blanc du Père Dieu, ho!
O Père Dieu, ho:
Tu m'as laissé, ho, tu m'as laissé, pitié!
Bon souffle, ho, la lune est arrivée, ho,
Ho, ho, la lune est arrivée avec le bon souffle,
La lune est arrivée, ho!
La lune est pleine, Eve a ses règles:
Mère, ho, Eve a ses règles, ho!
O Père Dieu, l'enfant pleure dans le sein de notre Mère,
L'enfant pleure:
Pitié, pitié, l'enfant pleure dans le sein de notre Mère,
L'enfant pleure dans le coeur de Dieu.
Pitié, Dieu m'a créé:
Père Dieu, Dieu m'a créé,
Il crée la terre et il crée le ciel,

[13] Ce mot comme plusieurs autres (ebakaka gnambi par exemple) ne sont pas faciles à traduire.

[14] Il s'agit ici du cordon ombilical (nkol be eniñ), mentionné souvent pendant les rites de l'initiation et pendant les cérémonies de la régénération spirituelle (ngoze).

Dieu m'a créé.
Maintenant quand tu vas naître sur la terre, adore Dieu seul,
Éternellement, éternellement Dieu crée la vie, ho!
Après les femmes et depuis la création de l'hhomme, ho, ho
[Père, ho:
Ho, ho, Dieu, ho j'ai créé l'homme, ho, père, ho, bel en-
[fant, ho!
Merci Père Dieu,
Nos deux premiers parents ont multiplié toute la vie
Par une multitude d'hommes.
O Père, ho, les races se perdent, ho,
Dieu, ho, les races se perdent, ho,
Par les eaux, les premières eaux envahissent la terre.
Noé parle pour nous, Noé est monté,
Chef, ho, chef est monté, le chef, ho,
La pirogue est montée au ciel!

Chant très touffu où le récit de la Genèse est présenté une fois de plus dans un éclairage africain. On peut y déceler en effet des éléments qui ont permis un réel développement du culte de la Vierge dans les sectes. Il semble que préparés par l'importance de la fécondité féminine dans la pensée africaine, ils ont pris au pied de la lettre la malédiction divine du serpent et éprouvé en conséquence le besoin de placer un principe féminin de fécondité, la Vierge, aux côtés de Dieu Créateur dès l'origine, présidant à l'édification de la race humaine tandis que Dieu aurait été chargé du souffle initial puis du rachat.

Chant 6:

LA ROUTE DE NGOMBI: LA NAISSANCE D'EYENE-NZAME

O Mère Egnepé, ho, sois sage, ho:
O Mère, ho, sois sage, ho,
O Mère, tu enfanteras un fils, ho, mère ho,
Tu enfanteras.
La route vient du village, ho:
Ho, ho, ho, la route qui demeure éternellement
Pitié, ma Mère, où naîtrai-je?
Et c'est comme ça, ma Mère, ho
Ho, où naîtrai-je?
Est-ce comme ça, o ma Mère Gningone.
La naissance est éternelle, ma Mère Egnepé, ho
La naissance est éternelle, ma Mère Egnepé,
Je suis né, ho, o ma Mère Egnepé.
Pitié, regardez la corde de l'homme,
O Père, ho, rien que moi, ho!
L'arrivée a ouvert le sein de la Mère,

O Père, ho, va-t-en!
O Mère, ho, le moment de laver l'enfant:
O ma Mère, ho, je lave, ho
Je lave l'enfant avec de l'eau,
Les premières eaux, je lave.
Il crée la terre, il crée le ciel,
Il crée tous les hommes, Père Dieu, ho!
O Dieu Créateur de la vie, ho, ho, Dieu, ho, ho!
O Mère Marie, mère a mis au monde Dieu Sauveur, ho,
C'est ma mère qui a mis au monde Dieu.
La poule n'a pas parlé à notre faveur,
La poule est retournée d'où elle est venue
Chef, ho, la poule est retournée d'où elle est venue.
Père Dieu, ho, l'enfant est né:
Père Dieu, l'enfant est né, je veux voir l'enfant Dieu,
Le fils de Dieu est né, rendons grâce à Dieu.
Adorons l'enfant qui vient de naître, ho, ho,
Ho, ho, Père Dieu, ho, Dieu auteur de la vie, ho, o Dieu, ho!
O Mère Egnepé-Gningone, mère Egnepé est en couches, o [mère, ho:
Ho, ma mère, ho, hohoho, o mère, ho,
Mère Egnepé est en couches.

Chant 7:

LA NAISSANCE D'EYENE-NZAME, FILS DE DIEU

Marie, ho, sois parfaite, tu enfanteras un fils, ho:
Marie, sois attentive!
O mon père, ho, je l'ai accepté, ho
Belle affaire, ho, donne-moi l'enfant!
Marie, ho, le sauveur est descendu:
Le sauveur est descendu naître sur la terre, ho;
La naissance douloureuse, ho, oh ma mère, ho!
O maman-Gningone, ho, je souffre, oh!
Les premières eaux ho, la naissance commence, ho!
Je suis venu au monde;
Je suis la bienheureuse, ho, j'ai enfanté un fils.
Bonne mère, moi, j'ai enfanté un fils.
Tous ceux qui s'en vont, ho, le fils est né:
Mes frères, le fils est né, ho!
Allons, ho, allons voir le sauveur, ho!
Trois mages vont voir le sauveur, ho: Nfo (le Jaune),
Nfoume (le Blanc), Nsoute (le Noir).
Allez me tuer tous les enfants, ho,
Il y a trop de mensonge:
Ces enfants qu'on tue, ho, c'est moi qu'on cherche:
O Maman, fuyons, ho!
Quel mystère! l'enfant parle, ho,
Adorez-le, c'est Dieu qui est là, ho
Le sauveur des hommes vient renouveler la vie, ho,
Ho, ho, ho renouveler la vie.

Chant 8:

LE CHEMIN DE LA MORT D'EYENE-NZAME

La naissance a attrapé ho, la mort a attrapé, ho!
La naissance a attrapé, ho, la mort a attrapé, ho:
Oh, mon père, ho, j'ai mangè l'iboga, oh, j'expie les péchés.
Sauveur des hommes, ho, la mort est arrivée:
La mort est arrivée, sois sage!
Oh, mes frères, ho, délibérons à l'écart
Délibérons à l'écart pour attraper le sauveur, ho,
Oh, mon père, ho, oh, mon père, ho
La cohorte arrive, ho, ho, la cohorte arrive, ho
La cohorte qui l'attrape, la cohorte arrive, ho, ho!
Que faire encore maman, ho,
Oh, maman, que faire encore, ho, ho
Tu as dit, que tu es fils de Dieu:
Si tu es fils de Dieu ho, fuis encore:
Que la mort est pénible, oh maman-Egnepé, ho:
Mon enfant meurt, je souffre.
Mon enfant meurt sans être malade, ho, ho!
Le fils de Dieu est mort assassiné.
La mort vole, ho, les hommes de la vie, ho, ho!
Le sang du Fils de Dieu coule sur la terre, ho!
Le sauveur de la vie a ouvert le chemin:
C'est par là que nous passons tous, ho, c'est Eyene-Nzame
qui a ouvert le chemin, c'est par là.
Les portes du ciel sont ouvertes, les portes de la terre sont [ouvertes
Les portes du ciel sont ouvertes, ho!
Les portes de la terre sont ouvertes, ho, ho!

Bel exemple d'assimilation du message chrétien de la Rédemption et du salut: par l'iboga, le fidèle participe au mystère du rachat par Jésus qui est rappelé ici en termes bibliques textuels — « les portes du ciel sont ouvertes ».

Chant 9:

LA RÉSURRECTION DU FILS DE DIEU

Obaza, Obaza, ho: de qui tiens-tu cette force?
Je tiens la force de mon père, ho,
Je tiens la force de ma mère, ho,
Tu es l'homme de Dieu, ho, ho
Tu es vraiment fort, Tu es vraiment fort, ho!
O ma mère, ho, fais attention:
Bonne nouvelle, ho, le père va bientôt arriver, ho
Est-ce que le fils de Dieu est sorti du tombeau, ho?
Père-Dieu (Tita Nzambi), ho, ho, est sorti du tombeau, ho.
Le sauveaur des hommes, ho, possède réellement le souffle [de Dieu, ho

Le fils de Dieu, le voilà, debout, ho.
Frères, ho, le sauveur est ressuscité:
Les hommes incrédules, ho, le sauveur est ressuscité, ho!
Allons-nous-en, ho, pour voir le sauveur, ho,
Tous les hommes, ho, vont voir le sauveur, ho
O notre père, ho, aide tes enfants:
Ho, ho, nous regrettons les péchés, ho,
O notre père, aide-nous, ho, ho
Nous regrettons les péchés.
Mes chers fils, recevez le Saint-Esprit, ho
Le sauveur des hommes est monté dans la lumière, ho
Le fils de Dieu a laissé le Saint-Esprit, ho, ho!
Le fils de Dieu a vaincu dans son oeuvre, ho,
Le Père (Jésus) est le juge, ho,
Le Père jugera ses enfants, le Père est le juge, ho.
Le fils de Dieu a ouvert la porte du ciel:
Signe de vie, ho, c'est l'arc-en-ciel
qui entoure la porte du ciel, signe de vie, ho.
C'est le Père, lui-même, qui ouvre la porte du ciel.

L'exultation pascale est rendue ici de façon originale par des images simples: admiration de la force du Christ, reprise textuelle d'expressions bibliques mais on constate que la présence de la Vierge est encore sensible ici de façon inattendue: la mère (humaine) mise au même niveau que le Père (Dieu). (Cf. première strophe.)

Cette première série de chants donne une bonne idée des textes des prières composées par les sectes. On décèle nettement dans les premières surtout qui ont trait à la Création le processus d'adaptation des textes bibliques à une réalité africaine. Ceux de la deuxième partie évoquant le rôle du Christ s'ils manifestent une évolution de la pensée syncrétique par assimilation du message chrétien dans sa totalité sont moins intéressants comme témoignage de la pensée originale de ces mouvements, dans la mesure précisément où l'influence chrétienne trop marquée semble étouffer presque totalement la spontanéité créatrice africaine.

Les chants du malheur et de la souffrance

Le deuxième thème de la poésie religieuse des sectes syncrétiques au Gabon concerne le mal et la misère des Noirs. Dans la notion du mal on en distingue deux sortes:

tout d'abord le mal moral, ressenti comme une dégradation et une diminution morale provoquée par le péché et ensuite la misère socio-économique. La conscience morale avec son caractère religieux amène les gens encore aujourd'hui à interpréter leur misère sociale et économique d'abord comme une conséquence du péché et de leur mauvaise conduite et en second lieu seulement comme la conséquence de la colonisation. La majorité des chants de cette catégorie est donc marquée par des appels à la pitié, au pardon et à l'aide. Par conséquent c'est d'abord un certain état psycho-religieux et ensuite la conscience de l'insuffisance des moyens à leur disposition pour lutter contre le mal qui poussent les gens à la prière et à rechercher une aide extraordinaire. De ce fait on pourrait supposer que c'est un sentiment de culpabilité et l'habitude d'être toujours dans la misère qui a engendré leur relative passivité, leur méfiance et leur réticence extrême à s'engager ouvertement et avec énergie. On a parfois l'impression que leurs prières ne sont qu'une sorte d'évasion vers un possible désiré et imaginé. D'autre part pourtant elles sont à leurs yeux un véritable langage religieux, imprégné de sincérité, de soumission, d'une humble attente et d'une foi profonde en l'intervention du surnaturel dans leurs préoccupations terrestres.

Malgré cette convinction et ce contenu édifiant on ne peut pas s'abstenire pourtant d'un jugement et d'une critique de ces sentiments religieux. Etant nés de crises existentielles, ils en portent nécessairement la marque. Ainsi s'expliquent les plaintes, les sentiments d'injustice, de faiblesse, d'attente et de soumission dont sont remplies leurs prières. Par conséquent, toute l'expérience religieuse, née de telles circonstances historico-culturelles concrètes, n'est qu'un reflet réinterprété de l'expérience quotidienne. La fonction profane de la religion trouve donc de nouveau ici sa place. La conscience socio-politique des initiés, éveillée par la parole sacrée des guides spirituels, prédispose en effet les gens à partir de leur expérience personnelle de la frustration dans la misère et le malheur à un engagement concret, quoique plus ou moins compris en vue de réaliser le programme proposé. Malgré le rôle stimulant de la parole, la réalité place les gens face aux difficultés qui sont insurmontables à moins de recourir à des moyens extraor-

dinaires. Le sentiment de son impuissance pousse donc l'homme africain vers le domaine religieux où tout est possible. L'ambition insatisfaite cherche une solution quelconque, même sous forme d'une consolation religieuse, si celle-ci permet de garder l'espoir de sortir de l'impasse et donne une impression de « libération ». Une telle fuite vers le monde des possibilités surnaturelles peut être défini comme une « déhistorisation » parce que cette illusion de libération éloigne l'homme du contexte socio-culturel et politique actuel et du programme concret que l'Etat propose. L'iboga, en tant que drogue, facilite cette évasion de la morne réalité vers un monde de sensations déformées, mais plus intéressantes et plus agréables. Cette évasion a pourtant des raisons valables. Il est certain que le nouveau context socio-culturel au Gabon, tout comme celui d'autres pays en Afrique, se définit par référence à l'Etat, au peuple et en se centrant sur des valeurs non religieuses. Les structures économiques, politiques et sociales modernes en Afrique se passent de référence à Dieu et aux croyances. Ainsi privés des possibilités de continuer à pratiquer sa religiosité traditionnelle, les Africains se trouvent en conflit avec ce monde profane, qu'ils ne comprennent d'ailleurs pas. N'ayant pas de moyens de le maîtriser, ils s'en évadent et cherchent leur place dans une autre réalité, bien qu'il s'agisse alors seulement d'une réalité affective, vécue dans la foi et l'espoir.

Quoi qu'il en soit, cette attitude des sectes syncrétiques envers la réalité quotidienne a pourtant aussi des avantages. Même si l'engagement des sectes syncrétiques a un autre objet et des dimensions d'interprétations plus larges et eschatologiques, il reste aussi certain que ces sectes contribuent néanmoins beaucoup à élever le niveau de préparation des citoyens. C'est à elles qu'on doit en majorité la formation de la personnalité sociale, même si elle s'édifie sur des catégories religieuses et si elle se base essentiellement sur une responsabilité morale surnaturelle.

Pour en revenir aux thèmes il faut dire qu'en pratique les deux, le mal moral et la misère socio-économique vont de pair, ayant finalement les mêmes raisons. La désacralisation du pouvoir des chefs, la désagrégation morale de la famille traditionnelle, l'abaissement de la valeur des coutumes, le déracinement presque total par rapport au

contexte ancestral, provoqué par les migrations vers la ville et surtout le contraste avec les Blancs au niveau économique et social, sont des raisons valables pour justifier le déséquilibre moral et le sentiment de frustration des gens. Il faut pourtant ajouter une remarque, à savoir que leur complexe d'infériorité a peut-être moins sa source dans le supériorité du pouvoir économique et administratif des Blancs que dans une interprétation religieuse traditionnelle de la couleur de la peau. Dans la pensée populaire reste encore répandue couramment cette fausse opinion, fondée bien sûr sur des notions religieuses et sur le symbolisme des couleurs que la peau noire est le résultat d'une dégradation et d'une malédiction divine. Au contraire, selon cette même opinion, la peau blanche est le signe de la noblesse, de la pureté morale et de la spiritualité. On compare même les Blancs avec Dieu et les esprits, dont on pense qu'ils sont blancs. C'est aussi une des raisons pour lesquelles pendant les cérémonies religieuses, dans lesquelles se déroule le rite de la renaissance et de la spiritualisation, les adeptes des sectes syncrétiques peignent leur visage en blanc tout en chantant certaines formules consacrées à l'adresse des ancêtres morts [15].

Voyons maintenant quelques-uns de ces textes dans lesquels les sectes expriment la misère de la condition de l'homme et leur espoir d'y échapper.

Chant 10:

PRIÈRE DU SOIR

Ayez pitié, Seigneur,
Ayez pitié de vos enfants
Ayez pitié de vos enfants.
Je regrette mes péchés
Que Dieu prenne pitié de nous,
Dieu aie pitié de nous.
Nous les Noirs, nous sommes malheureux,
Toute la race noire
Est malheureuse
Nos pères,
Nos enfants sont en prison,
Que la Sainte Vierge prie pour eux.
Vous la Mère du ciel,
Que la Sainte Vierge prie pour eux,

[15] Cf. Świderski, S. 1971 b.

Que la Sainte Vierge prie pour eux.
Vous la Reine des anges,
Priez pour nous.
Die, notre Père,
Exaucez notre prière,
Exaucez notre prière.
Nous demandons la lumière,
Car nous sommes dans les ténèbres.

Cette prière abonde en formules traditionnelles d'intercession et de demande, telles qu'on les trouve dans les psaumes précisément ceux utilisés pour la prière du soir (nocturne) ou la cérémonie des complies (Vêpres). Mais elles sont ici adaptées et actualisées pour représenter la situation des Noirs avec même des allusions précises au sort des membres des sectes mis en prison pour usage de drogue.

Chant 11:

O MAIGRE VIE

O maigre vie
Que Dieu nous enlève,
Cette maigre vie.
O Gningone Mebeghe,
Enlève-nous cette
Maigre vie
Qui est à nous,
Pour toujours!
Fille aînée de Dieu,
Délivre-nous
Pour toujours!
O Gningone Mebeghe,
Jette un regard sur nous
Et délivre-nous
De tout mal!
O Gningone Mebeghe,
Délivre les Noirs
De leur mauvaise vie!

Chant émouvant dans sa simplicité qui manifeste bien cependant la conscience lucide que les Noirs ont des conditions misérables de la vie qui leur est faite. On décèle là le caractère ambigu des appels à Dieu ou à la Vierge pour une délivrance éternelle (« pour toujours ») et donc spirituelle mais qu'on continue d'espèrer aussi immédiate et donc terrestre.

Chant 12: PRIÈRE DU NGANGA [16]

Père des pécheurs (bekou), Nzambi-Avanga, pitié,
Pitié, descends vers nous, ho,
Nzambi - Avanga.
O Père, ho, nous nous mettons à genoux,
Nous regrettons les péchés:
Pardonnez-nous les péchés!
Pitié, enfant fang, ho:
Ouvre-nous notre porte.
Que l'aide descende sur terre:
Depuis maintenant jusqu'à notre montée
Et cela éternellement.
Pitié pour tes enfants, o Mère Gningone, ho
Prie pour nous, aide tes enfants:
Pitié pour tes enfants, o Mère Gningone, ho
Prie pour nous, aide tes enfants,
Mère Gningone, ho!

L'appel à l'aide se fait ici plus intensif puisque la prière recourt tour à tour à Dieu lui-même puis à la Vierge.

Chant 13: PRIÈRE
(accompagnée de mongongo)

O Mère, aie pitié de nous,
Aie pitié de nous
Mère prends pitié de nous
Prends pitié de nous!
Mère, viens chez nous,
Nous sommes à toi:
Et aie pitié de nous!
Mère de la vie,
Mère de tous les hommes,
Mère sans tache:
Aie pitié de nous!
Nous te demandons pardon,
Quand viendras-tu chez nous?
Mère, aie pitié!
Nous te prions, Mère de Dieu,
De te presser,
Nos âmes ont soif
De ta lumière!
O Mère, aie pitié de nous,
Aie pitié de nous!
Mère de lumière,
O Mère, viens chez nous:
Mère, aie pitié de nous!

[16] Nganga signifie: prêtre, guérisseur, « prophète ».

Comme au Moyen Age dans les pays chrétiens, les appels à la miséricorde s'adressent de préférence à la Vierge toujours conçue dans son rôle d'auxiliatrice et d'intercesseur auprès de la justice divine redoutable. L'appel se fait plus suppliant et confiant à la fois par l'insistance sur la maternité de la Vierge.

Chant 14:

PRIÈRE A LA SANTE VIERGE

O Mère de Dieu, Gningone Mebeghe,
Vos fils à genoux levant votre autel
Pour vous bénir et louer,
Toi, Mère du Très Haut.
Aie pitié des Noirs qui souffrent sans cesse,
Mère, nous vous supplions
De jeter un regard compatissant
Sur vos enfants.
Nous regrettons nos péchés
Et nous vous demandons pardon,
O Mère du Très Haut.
Par votre lumière
Nous serons tous éclairés,
O Mère du Très Haut!
Au nom de la Mère,
Du Fils et de l'Esprit de lumière
Pour toujours!

Pénitence, foi, espoir de secours et de lumière pour demain, tels sont les thèmes qui animent ce recours à la Vierge plus solennel que les chants précédents dans son attaque ainsi que dans le rappel final de la Trinité syncrétique adaptée.

Chant 15:

LA PAROLE DE NGOMBI
(chant d'initiation)

Pitié, Père Dieu, je suis bandzi, ho:
Père Dieu, ho, je suis bandzi, ho.
Fils de Dieu, ho, o Père, ho
Fils de Dieu, ho,
Ho, ho, o Père Dieu, ho, o Père, ho
Père Dieu, ho, que tu arranges la vie, ho:
J'ai parlé aux humains, ils ne m'ont pas écouté·
O Père, je meurs pour Dieu, ho, ho, ho
Tu passes par dessus nos âmes pour aller au ciel:
Tu passes par dessus les hommes,
O Père Dieu, réellement, nous sommes morts, ho, ho.

Ici au contraire ce chant utilisé surtout par les adeptes au cours d'initiation exprime le degré ultime de la misère humaine à la limite du désespoir, abandonné des hommes et de Dieu même. La dépendance et la foi des fidèles n'en éclatent que plus fortement dans cette affirmation que sans l'aide de Dieu ne rest que la mort et dans le rappel du sacrifice du Christ qui leur est garant de salut.

Chant 16:

LES PAROLES DE NGOMBI SUR LA MORT

Réellement la mort est pénible, ho,
J'ai vu où je veux, ho, Dieu, ho:
Ho, ho, ho, ho!
Pitié, Père Dieu, regarde comme je mène la vie de malheureux.
Père, ho,
Hoho, ho o Dieu, ho, regard comme je mène la vie de
Père, ho, âme. [malheureux
N'entre pas, le concurrent du fils de Dieu, ho:
Ho, ho, n'entre pas
pour faire concurrence au fils de Dieu, ho, ho,
N'entre pas, concurrent, ho.
Père Dieu, je suis malheureux, malheureux, ho,
O Dieu, hoho, ho, ho, ô Père ho, ho
Monga-Benda (enfant de maison),
Je suis malheureux, malheureux.
Pitié, ho, ho, je suis pris par la mort:
Ho, ho, he, he, he, he o Père Dieu, ho,
He, he, he, ahé, ahé, o Père Dieu, ho.
Qu'ai-je fait aux humains, ho:
Dissumba est au comble, Ngouba est en baisse,
Donne-lui à boire de l'eau, la mort l'a pris!
Pitié, mes enfants, ho,
Voyez-moi une dernière fois, ho
Je suis mort, hoho, pitié les enfants, ho,
Voyez-moi une dernière fois!
Le seul homme qui n'est pas mort d'épée,
C'est Nzame-ye-Mebeghe:
O Père, ho, Eyene est mort par l'épée, il a été percé,
Eyene-Nzame est finalement mort par l'épée.
Adorez donc la mort qui possède la vie, o Dieu, ho!
Mebeghe dit que la mort possède la vie, ho, ho
Tous les hommes, adorez, ho, Dieu, ho!
La mort est éternelle, ô homme, ho,
La mort est éternelle, ô homme, ho.
La mort est éternelle, ô homme, ho
Pitié, Père Dieu, de fait, la mort est pénible, ho:
Nous sommes morts, ho, ô Mère Egnepé, ho.

Le Père est mort, il est couché dans le filanzān,
Il est mis dans le filanzān (ôlan) [17] des morts, ho,
Départ définitif, ho, pitié, grande pitié pour Dieu.
Le Fils de Dieu est parti par le grand sentier de Kombo, ho.
Il est fils de Dieu Avanga, Sauveur des hommes,
Fils de Dieu est parti par le grand sentier de chef.
Le filanzān a quitté la maison pour gagner la forêt,
Le filanzān est parti pour toujours:
Moi, Père Dieu, ho, pitié, ho,
Dieu est mort!
Je suis malheureux, je pleure:
Pitié, Père Dieu, ho, je vomis, ho,
Père Dieu, je vomis, pitié Père, Dieu, je vomis.
Pitié, Père Dieu, je vomis.

Chant d'initiation à double niveau de significations: s'y retrace très précisément le cheminement de l'initié qui par la souffrance et la mort (simulé par l'évanouissement) parvient à la vie: la vision; la nouvelle vie d'après l'initiation. Cette étape de l'initiation symbolise la dialectique même de la vie et de la mort. Mais elle rappelle au niveau religieux chrétien le sacrifice du Christ pour la nouvelle vie des hommes.

Chant 17:

PRIÈRE A NOTRE MÈRE

O Mère, union de vie, prépare nos coeurs
A unir nos pensées à ta troupe
Pour que tu prennes nos supplications de malheureux,
En tout temps jusqu'à notre résurrection,
Pour l'éternité.
Nous saluons la Mère Egnepé,
Par de bonnes salutations de nuit,
Pour que ta belle lumière descende sur nous
Éternellement.
Gloire, o Père, bâton de vie,
Nous te remercions beaucoup
Saint sorti de la vie, nous te célébrons,
Père de la belle vie, nous t'aimons
D'un amour d'espoir.
Les pensées viennent et descendent
Pour envahir toute la vie, ho
Envahissement éternel.

[17] ôlan (filanzan), (plur. alè), en fang, est un hamac pour porter un mort, un chef ou un objet très lourd. Cf. Galley, S., p. 308.

Les pensées montent, elles descendent
Et envahissent toute la vie,
Envahissement éternel.
Les pensées s'enflamment et brûlent
Et unissent la vie, ho:
Union éternelle!
Mère qui unit la vie, parle, ho
Elle explique et parle encore
Le saint de la belle vie, parle, ho:
Il explique et parle encore.
On parle encore, ho, on explique encore,
On dit encore de belles paroles,
On donne encore de belles explications.
La Mère de lumière est belle, elle est magnifique,
Elle est douce et brille dans la lumière de vision, ho!
Mebeghe, auteur de la vie, prépare la vie éternelle,
Mebeghe, « mesureur » de la vie:
La mesure que tu emploies maintenant pour la vie,
Est une mesure éternelle.
Sauveur qui transforme la vie:
La transformation que tu fais de la vie maintenant,
Est une transformation éternelle.
La Mère de lumière, allumeuse de la vie, ho, ho
C'est toi, allumeuse de la vie éternelle!
Mère qui regarde la vie, ho
Tu regardes la vie éternellement!
Mebeghe, femme, qui porte la vie, ho,
C'est toi qui porte la vie éternellement!
La beauté qui se tient à la fontaine de la vie, ho,
Elle doit multiplier la race
A la place de la fontaine, ho,
Multiplication éternelle!
C'est vrai et c'est vital que la voix de Mebeghe,
Auteur de la vie, descendra dans la gloire,
Mère qui contemple cette vie,
Qui possède la vie pour qu'elle (vie) envahisse
Les quatre points cardinaux jusqu'à notre montée
Par envahissement éternel.
La voix du Père, Sauveur de la vie,
Descendra dans la gloire de la Mère:
De la Mère qui fait sortir cette vie
Et qui possède la vie.
L'aide du saint de la vie passée,
Descendra de la fontaine de cette lumière.
La race des « naifs » doit envahir la terre
Jusqu'à notre montée:
C'est cette race des « naifs » qui doit unir
La troupe de la Mère
Qui possède la vie, union de vie.

C'est cette race des « naifs » qui célébrera la gloire
De la Mère Gningone, qui possède cette vie
Pour qu'elle envahisse les quatre points cardinaux.
L'homme « naif » est bien quand il est pur,
Il ressemble à la Mère, qui fait sortir la vie, ho!
Blancheur éternelle:
L'homme « naif » est bien quand il brille,
Il ressemble à la Mère, qui fait sortir la vie,
En brillant éternellement:
La vérité devant
Le mensonge en arrière.
L'homme « naif » devant
L'homme vampireux derrière
L'alliance devant,
Les croyances derrière et cela éternellement!
Que le souffle porte la belle lumière,
Belle lumière qui brille avec la flamme
Éternellement.
Mère de la vie, ouvre mon esprit,
Enflamme mon coeur:
Place-moi dans la troupe de tes hommes
O Mère de la vie,
Jusqu'à notre montée au ciel.

Prière remarquable parce qu'elle est non seulement communication avec le divin mais proclamation d'un contenu de foi. On peut y découvrir très clairement exprimée l'assimilation tout à fait orthodoxe du message chrétien avec ses valeurs les plus essentielles: esprit d'amour, union du temporel et du spirituel: mesure de la vie (« mesure éternelle »). Volonté de vivre pleinement les valeurs exprimées et d'en voir les conséquences: distinction des fidèles et des « vampires », inspiration par la lumière spirituelle, exaltation de la vie.

Chant 18:

LES PAROLES DE NGOMBI: LA SORTIE DU TOMBEAU

Pitié Père, ho, Père, pauvres nous:
Pauvres de nous, ho!
Depuis que je suis arrivé,
Je n'ai pas entendu Dieu parler, Père Dieu, ho:
Ho, ho, ho!
Je suis dans l'obscurité, ho:
Père Dieu, je suis dans l'obscurité, ho.
Sauveur, ho: je crie vers Dieu, ho, pauvre moi,
Je crie!

Père, ho, les races passent, ho:
Dieu, ho, je passe, ho!
O ma Mère, ho, reste sage, ho:
Père arrive, ho, o ma Mère Egnepé,
Dieu arrive, ho, Père Dieu arrive, ho!
Père Dieu, ho, il a éclaté le tombeau!
Eba kaka gnambo ho;
Unique fils de Dieu, ho, tombeau, tombeau, ho, Père Dieu, ho:
Ho, ho Père Dieu, tombeau vide, tombeau, ho
Père Dieu, tombeau vide!
Je désire Dieu, ho: Il est sorti du tombeau, ho:
Père Dieu, il est sorti du tombeau, ho, ho
Père Dieu.
Père Dieu, ho, Dieu est debout sur la tombe:
Dieu, Dieu se tient sur la tombe,
Dieu, ho, Dieu se tient sur la tombe.
Tous ceux qui ont douté, Dieu est ressuscité:
O Père Dieu, ho, l'enfant est ressuscité, ho
Je veux voir comment se porte l'enfant ressuscité.
Tu m'as tué, qu'ai-je fait?
Sachant que je t'ai tué, puisse-je te voir encore? ho
Pitié, Père Dieu, ho, je regrette, ho
Père Dieu, ho, je regrette, ho,
Je regrette le péché.
Tu fais sortir la terre, tu fais sortir le ciel,
Fais sortir tous les hommes, o Dieu, ho:
Ho, ho, o Dieu, ho, Père
Fais sortir la vie, ho, ô Dieu, ho, ho, ho.
O enfant, recevez le Saint Esprit, ho
Le Sauveur des hommes a laissé le Saint-Esprit
Dans la lumière, ho,
Le Fils de Dieu a laissé le Saint-Esprit, ho
Sauveur des hommes.
O ma Mère Marie, je m'en vais, ho
O ma Mère, je m'en vais, ho
Celle qui m'a mis au monde, je m'en vais, ho, ho, ho.
Tous ceux de la terre qui ont douté de ma divinité, ho:
Regardez, regardez comme je m'en vais au ciel,
Regardez, comme je m'en vais au ciel!
Père, que le Père parle pour nous,
Le Sauveur est monté au ciel:
Kombo, ho, Sauveur, tu es monté au ciel,
Kombo, ho, ho!
Pitié, Père Dieu, où passerais-je, ho:
Où est la route, ho, o Père, ho, ho, ho
Où passerais-je, où est la route, ho, o Père?
Pitié, Mère Egnepé, je désire arriver sur la terre,
Dont parle le Ngombi, ho,
O Mère, ho, je fais de la peine, o Mère, ho
Je suis malheureux, Mère Gningone, ho!

Célébration de la Résurrection gage de salut et d'éternité pour les hommes. Crainte de l'homme resté seul sans l'aide de Dieu pour poursuivre son chemin vers le Ciel. Foi au Saint-Esprit, en la Vierge pour leur intercession, pour leur rôle de guide qui va mener l'homme dans le droit chemin vers le salut malgré le péché.

Chant 19:

PRIÈRE DEVANT LA STATUE D'EGNEPÉ

O mère Egnepé, nous regrettons nos péchés,
Mère Egnepé aie pitié de tes enfants, ô mère, ho:
Pitié, pitié, mère Egnepé,
Aie pitié de tes enfants, pitié, pitié, ho!

Saint Michel, Nzambi-Avanga,
Le genre noir est malheureux:
Pitié, pitié, pitié, Nzambi-Avanga, pitié!

Dieu a placé le Noir à la porte du ciel, ho:
Egnis a la clef, ô Noirs!
Clef qui ouvre la porte, ho!

Pitié, mère Gningone,
La race fang demande le secours,
O ma mère Gningone, ho!

Nous sommes malheureux,
La race fang demande le secours
Pour les malheureux hommes, ho,
Nous sommes malheureux!

Pitié, Dieu, ho, ô père,
Pauvres de nous,
Pauvres de nous, ho, ho!

Auteur du genre humain, lève-toi!
Fils de Dieu, que tu viennes voir:
Auteur du genre humain, notre père,
Que tu viennes voir, ho, ho!

O mère, nous te demandons secours:
Aide les hommes!
Cette aide vient du Dieu des Noirs,
Pitié chef, nous te demandons secours,
Aide les hommes!

O mère Gningone Mebeghe,
Prie pour nous tous:
Prie pour nous tous, o mère Gningone Mebeghe,
Prie pour nous tous, aide tes enfants!

Appel à l'aide d'abord pour les Noirs mais qui confond bientôt leur misère avec celle de toute l'humanité et implore en son nom le secours de la Viergie compatissante.

Chant 20:

GLOIRE A TOI SEIGNEUR...

Gloire à toi, Seigneur
Dans tous les temps,
Nous te rendons grâce
Par la voix de Gningone Mebeghe.
Dieu seul, tout puissant,
Écoute nos prières:
Tes fils à genoux devant toi
Demandent pardon
De tous leurs péchés.
La lumière de Dieu est partout,
Elle descend sur le monde:
Au nom de la Mère,
Du Fils et de
L'Esprit de lumière.
Nous prions Gningone Mebeghe,
Notre Mère,
Voilà nous sommes réunis
Signe de Dieu!
Mère de Dieu,
Mère de tous les hommes, nous te supplions,
Ecoute nos prières pour changer la vie,
Et changer le coeur des hommes.
Dieu est tout-puissant éternellement,
La peau blanche est heureuse,
Car elle ressemble à Dieu:
A bas les Blancs,
Les Fang d'abord;
Les féticheurs d'abord
Les Blancs après;
Les féticheurs d'abord
Les prêtres après!
Les non-féticheurs après,
Les féticheurs d'abord!
La chaleur d'abord, le beau temps après,
La chaleur d'abord, pour toujours!

Ce chant contraste fortement avec le précédent. Non seulement il établit une distinction entre les Fang et les autres hommes mais il proclame la volonté de renverser l'ordre jusque-là existant avec la prééminence des Blancs et de mettre les Noirs à leur place.

La fin surtout est bien éloignée de l'esprit d'ouverture manifesté précédemment. C'est au contraire la conscience raciale qui s'affirme, forte du secours divin, en un cri de ralliement qui rejette et condamne tout ce qui n'est pas fang.

Chant 21:

PRIERE RECITEE

Notre Dieu, nous t'adorons
A ta droite et dans ta lumière
Les mauvaises pensée et Toi,
Tu es la lumière!
Qui aura tes pensées, vivra heureux,
Il aura la vie éternelle,
Bonheur, gloire et lumière!

Prière de louange d'inspiration biblique (cf. la dernière strophe). Très condensée elle oppose pourtant encore une fois la misère et les limites humaines (les mauvaises pensées) à la toute puissance et au rayonnement de Dieu avec le retour du mot « lumière ». L'influence chrétienne se manifeste dans l'emploi traditionnel de « la droite du Père » alors que dans les sectes habituellement la droite est le côté mâle, c'est-à-dire le côté mauvais [18].

Alors que dans les prières précédentes le malheur est comparé à la mort, les textes qui suivent montrent la montée de l'espoir et l'éveil de la conscience raciale. Le caractère de cet espoir est chrétien, étant donné qu'on parle de la mort rédemptrice d'Eyene Zame, Fils de Dieu, qui par sa résurrection conduit à la Vie.

Cette idée optimiste se développe ensuite encore mieux dans les chants 16 te 17, où on constate l'apparition du sentiment de courage et d'espoir d'arriver à une union dans la vie. On remarque aussi ici le dépassement des cadres biologiques et matériels de la vie. Le chant 17 par exemple est très expressif. On y voit en effet l'emploi d'un vocabulaire poétique, marqué par les comparaisons et le parallélisme. La Sainte Vierge est par exemple comparée à une lumière, la vie et un puits. On y ressent aussi le contact direct, sincère et presque enfantin du fidèle face à la Sainte Vierge, appelée Gningone Mebeghe, exprimé par les paroles suivantes: « Enflamme mon coeur, place-moi dans la troupe de tes hommes... ». Une telle attitude religieuse a déjà un aspect « militaire », avec pour conséquence une autre attitude, attitude politique mûre, qu'on constate dans les chants 16, 17, 18 et 19 avec la fin spécifiquement engagée du chant 20. La conscience raciale est ici bien sou-

[18] Cf. Świderski, S. 1969 et le même 1970 a.

lignée par les phrases pleines d'espoir et de conviction bien assurée: « La race des ' naifs ' doit envahir la terre... » ou une autre: « C'est cette race des ' naifs ' qui doit unir les troupes de la Mère » ou bien encore une autre, plus forte: « L'homme ' naif ' devant, l'homme vampireux derrière... ». L'homme vampireux signifie ici l'homme blanc.

La prose poétique et la poésie mariale

Prière 22:

PRIÈRE DU MATIN

Je te salue, mère de lumière, avec une belle salutation matinale: que ta belle lumière descende sur nous. Qu'elle embrase nos âmes et éclaire nos pensées d'une lumière éclatante; nous te remercions pour le sommeil, dont tu nous as fait sortir ce matin, garde-nous pendant cette journée jusqu'au soir et cela pour l'éternité.

Prière 23:

PRIÈRE DU SOIR

Vos mains m'ont formé et ont façonné tous les membres de mon corps et vous pouvez ainsi soudain me détruire. Je vous prie de ne pas me pétrir comme l'argile, car vous me ramèneriez ainsi à la poussière. Mon âme est lasse de vivre; je donnerai libre cours à ma plainte. Je parlerai dans l'amertume de mon coeur. Je dirai à Dieu: ne me condamnez pas; indiquez-moi pourquoi vous me traitez ainsi. Vous semble-t-il bon de m'accuser et de m'opprimer, moi, qui suis l'ouvrage de vos mains. Prenez pitié, Seigneur, de tous mes péchés quand vous viendrez juger les vivants et les morts et le monde par le feu. Toujours.

Ces prières attestent l'influence très profonde de l'inspiration biblique [19] sur l'expression liturgique des sectes. La « prière du soir » (23) en particulier est composée tout entière de bribes de versets regroupés harmonieusement (cf. Job 7,11; 10,1-9). Ce procédé manifeste aux yeux des chercheurs la permanence des motivations religieuses.

Chant 24:

LOUANGE À LA SAINTE VIERGE

Gloire à Gningone Mebeghe
Notre Tante,
Gloire à Gningone Mebeghe.

[19] Cf. Job 7, 11; 10, 1-9.

Vous qui êtes sainte, sainte
Gloire à Gningone Mebeghe
Notre Tante;
Voici une grande foule d'anges
Cette foule vous chante et vous
[glorifie,
Vous qui êtes toujours sainte
[sainte!
O vous Tante, Gningone Me-
[beghe
Vous êtes toujours sainte,
[sainte!
Toi, la fille de Dieu,
Sainte, sainte!
Cette foule d'anges vous salue,
Parce que vous êtes sainte, sainte!
Cette foule d'anges
Va à la recherche de la vie,
Sainte, sainte!
Maintenant tous les fidèles du
[Bouìti
En même temps que les anges,
Sainte, sainte!
La harpe et tous les instru-
[ments
du Bouìti vous saluent,
Sainte, sainte!

Dans ce chant qui est une sorte de « sanctus » à l'adresse de la Vierge sont utilisés la plupart des procédés poétiques employés dans les textes religieux: procédés litaniques avec répétition de différentes parties de l'énoncé la plupart du temps la fin: « Sainte, sainte ». Chaque strophe ne contient en général qu'un élément nouveau auquel la répétition des autres donne encore plus de relief et d'importance.

Chant 25:

LES PAROLES QUE DISENT LES FEMMES
À LA FONTAINE

J'ai vu du sang, ô mère,
O ma mère, ho ho,
J'ai vu le sacré, ho, ho!
Que l'accouchement est pénible,
Mère Egnepé, ho!
O mère Gningone,
J'ai de la peine!
Les premières eaux,

L'accouchement a commencé, ho:
O mère Gningone,
Je suis née sur terre, ho.
Toutes les âmes sont attachées
À la mère, ho:
Nous tous, nous sommes rattachées
À la mère,
Toutes les âmes, nous sommes rattachées
À la mère,
O mère Egnepé, ho, donne-nous des enfants,
Ho, ho, nous demandons des enfants, ho
O mère Egnepé, donne-nous des enfants,
Ho, ho, nous demandons.
O mère, nous te demandons ceci:
Mère, pitié, que les enfants descendent en nous,
O mère, nous te prions,
Que les enfants descendent en nous.
O mère, pitié, aide les malheureux hommes, ho:
Mère, pitié!

Ici au contraire à part au niveau de la forme où se retrouve l'adresse incantatoire: « O... » les thèmes sont profondément africains. C'est la prière par exellence de la femme africaine: être préservée du plus grand de tous les maux: la stérilité. Ce texte explique précisément de façon remarquable l'importance de la fécondité, dans la conception renouvelée qui est celle des sectes. Elle a beaucoup plus en effet qu'une importance biologique. Par elle la femme contribue non seulement à la création mais elle joue son rôle de tremplin vers l'éternité: on ne parle pas des hommes mais des âmes attachées à la mère. C'est pourquoi le sang est sacré: promesse de vie et surtout de Vie éternelle par le salut dans la foi.

Chant 26:

CHANT D'INITIATION

Ngone Mebeghe,
Je te parle au début.
On est au commencement.
La grande vie de Mebeghe
Est commencée.
On est au commencement.
Le soleil est sorti
Au commencement.
On est au commencement.
La grande vie
Est commencée.

Ha, ha, est commencée,
Gningone Mebeghe,
La vie est commencée.
Zame et Mebeghe,
La vie est commencée.
O Gningone Mebeghe,
Je te parle au début.
Ah, ah, au commencement,
Au commencement,
La vie est commencée.
O Gningone Mebeghe,
Je te parle au début
Ah, au commencement,
Au commencement,
La vie est commencée.
Le soleil rayonne
Sur toute la terre, o Mère,
Ah, ah, c'est commencé,
c'est commencé,
Gningone Mebeghe, c'est com-
[mencé,
Gningone Mebeghe, c'est com-
[mencé.
La lune est sortie
Au commencement.
Ha, ah, la lune est sortie,
Sur toute la terre, o Mère,
La vie est commencée.
La grande vie, la grande vie
Est commencée.
Angone Mebeghe,
Je te parle au commencement.
La vie de Dieu parle
Au commencement.
Ah, ah, au commencement,
La vie de Dieu
Parle au commencement.

Remarquable par l'emploi obsédant de la répétition ce chant l'est aussi par ce qu'il exprime très clairement l'importance de l'initiation dans les sectes syncrétiques. Equivalent à la fois du baptême et de la communion, on voit avec quelle foi les fidèles s'y sentent renés à une Vie éternelle dès maintenant c'est-à-dire participation à la Science (par la vision) et à la fécondité divines. C'est pourquoi à côté du mot « commencement » sans cesse repris on retrouve les couples traditionnels de la Fécondité, Dieu (Mebeghe) et Soleil, principe mâle, Gningone Mebeghe (Sainte

Vierge) et la Lune, principe femelle, le tout constituant cette vie en plénitude auquel le bandzi (initié) vient d'accéder par sa vision d'initiation.

Chant 27:

CHANT D'INITIATION
(avant le repas solennel)

O toi, notre Père, Père,
Toi, le témoin de tout le culte,
Sois le témoin de ce repas!
Nous, tes fils, nous te louons
O Dieu, témoin de ce repas!
O toi, notre Père, Père,
Toi, le témoin de tout le culte,
Sois le témoin de ce repas!
Toi qui as fait le ciel et la terre,
Sois grand témoin de ce culte!
O toi, notre Père, Père,
Toi, le témoin de tout le culte,
Sois le témoin de ce repas!
Nous te glorifions selon notre temps,
Sois le témoin de ce repas!
O toi, notre Père, Père,
Toi, le témoin de tout le culte,
Sois le témoin de ce repas!
Aujourd'hui tes fils chantent
Avec joie et avec force,
O Dieu, témoin de ce culte.

« Benedicite » pour le repas d'initiation où éclate la joie d'accueillir un nouveau membre, joie et fierté de célébrer ce sommet de culte qui est l'initiation, foi et confiance en Dieu qu'on a voulu aussi célébrer et rejoindre et qui ne peut manquer de bénir l'entreprise.

Chant 28:

LES PAROLES DE VIE DE MÈRE GNINGONE

Je pleure, ma mère, Egnepé Vierge, ho, ho
Nous possédons la formation:
La formation de Gningone Mebeghe, ho, ho
La formation de Gningone Mebeghe, ho, ho
Nous possédons la formation
Mère Egnepé, ho, c'est toi qui te tiens devant notre porte:
C'est mère Egnepé, qui se tient.
Toutes les âmes sont attachées à la Mère:
Nous tous, nous sommes attachés à la Mère,

Toutes les âmes sont attachées à la Mère Egnepé.
Le Père des portiers, ho Nzambi-Avanga-Ngouba, ho:
Pardon, ho, descends chez nous, ho, Nzambe Avanga, ho!
J'aime entendre que ma Mère Egnepé, tu es la porte, ho
Unir les rangs, Mère Egnepé, je suis nganga, ho, hoho,
Unir les rangs, Mère Egnepé!
C'est Mère Egnepé, qui est la porte:
La vie du Noir est tombée, mère Gningone est la porte,
La vie du Noir!
La lune, ho, tourne vers la terre, ho
La lune tourne vers la terre, ho, hoho!
Mère Egnepé fait sortir la vie du Noir:
Le signe de vie, ho, que l'étoile vienne sortir la vie
La vie du Noir, signe de vie, ho!
Frères, lavons les coeurs,
Lavons les coeurs pour dépasser nos mères,
Frères, lavons les coeurs,
Frères, appelons notre Mère, ho,
Appelons notre Mère, qu'elle vienne chez nous,
Frères, appelons notre Mère, qu'elle vienne!
O Mère Gningone, ho, aide les enfants
Ho, ho, aide-nous, ho, pour nous procurer la vie nouvelle, ho
Ho, ho, aide-nous!
O Mère, Gningone-Salvatrice, viens faire sortir les enfants, ho
Ho, ho, qu'elle fasse sortir la vie, ho, ho!

Chant adressé à la Vierge où est mis en relief son rôle propre. Elle est la porte d'accès à la vie nouvelle. Ce chant célèbre en effet la renaissance et fait nettement l'opposition entre la naissance par la mère, et la Renaissance par Gningone Mebeghe (comme à la naissance on lavait le bébé, ici pour renaître il faut laver son coeur). Un autre thème nouveau est celui de l'importance de l'union, l'insistance donc sur la dimension communautaire du salut: « nous possédons la formation », « unir les rangs », etc.

Chant 29:

PRIÈRE A GENOUX

Pitié Nzambi-Avanga, comprends-tu:
Aie pitié pour tes enfants, ho,
Tante-Gningone, comprends-tu:
Aie pitié de tes enfants, ho!
O Mère Gningone - Mebeghe, comprends-tu?
Aie pitié de tes enfants, ho!
Pitié, pitié, Père,
Aie pitié de tes enfants, ho,
Pitié, pitié, Mère,
Aie pitié de tes enfants, ho!

Haa, chantez hoho, bandzi, nima et kombo, comprenez-vous?
Yaa, la terre tombe, l'âme sort toute blanche,
Souffle, souffle, souffle de lumière, souffle de lumière,
Nous passons dans la lumière du Sauveur,
Pour nous unir au ciel...

Chant de supplication intense, sorte de litanie de pénitence où sont invoqués avec insistance Dieu et la Vierge, le Père et la Mère mais qui se termine sur un souffle d'espoir: blancheur de l'amour, son pardon, son salut. Evocation du souffle et de la lumière qui sont des manifestations directes du divin.

Chant 30:

LE GRAND NGOMBI

Le grand ngombi de la vie,
Notre mère,
Grand ngombi de la vie
Deux maigreurs, deux maigreurs,
Notre mère,
Deux maigreurs;
Le mort habillé
Notre mère,
Mort habillé;
Celui qui sépare les combattants
Notre mère
Qui sépare les combattants,
Celui qui sépare est assis à la fontaine,
Notre mère,
Celui qui sépare est assis à la fontaine;
Elle est assise à la fontaine de vie;
Notre mère est assise
À la fontaine de vie;
Fontaine des hommes, de vie,
Notre mère
Fontaine des hommes de vie;
Salvatrice des grands hommes,
Notre mère,
Salvatrice des grands hommes;
Salvatrice des petits hommes,
Notre mère,
Salvatrice des petits hommes;
La beauté est assise à la fontaine,
Notre mère,
La beauté est assise à la fontaine;
Salvatrice de l'homme fang,
Notre mère,
Salvatrice de l'homme fang;

Salvatrice des initiés,
Notre mère,
Salvatrice des initiés,
La fontaine de la première fille,
Notre mère,
Fontaine de la première fille;
La première fille de Mebeghe,
Notre mère,
Première fille de Mebeghe;
La beauté assise à la fontaine:
Nous te vénérons d'une grande vénération,
Nous t'exaltons d'une grande exaltation,
Nous t'aimons d'un grand amour avec espoir.

Litanie de la grande harpe (ngombi) assimilée à la Vierge. Enumération de tous ces rôles et bienfaits soulignant toujours la double dimension: fécondité et salut. Ce procédé litanique est employé ici avec une grande rigueur: un énoncé, le refrain, reprise de l'énoncé, deuxième idée, refrain, etc... Ferveur et tendresse sont sensibles dans ce chant.

Chant 31:

CHANT POUR LE GRAND NGOMBI
(pendant la procession matinale)

Étoile brillante du matin,
C'est notre culte,
C'est bien la lumière
Que tu nous envoies.
O notre étoile du matin,
Nous te rendons grâce!
Étoile brillante du matin,
C'est notre culte,
C'est bien la lumière
Que tu nous envoies.
Toi, Mère du Sauveur,
Nous te rendons grâce, o Mère!
Étoile brillante du matin,
C'est notre culte,
C'est bien la lumière
Que tu nous envoies.
Notre lumière, prends et garde
Ton peuple!
Étoile brillante du matin,
C'est notre culte,
C'est bien la lumière
Que tu nous envoies.
O toi, Mère du Rédempteur,

Nous te rendons grâces, o Mère!
Étoile brillante du matin,
C'est notre culte,
C'est bien la lumière
Que tu nous envoies.
Enfin, voici le jour,
Notre lumière n'est plus là!
Nous te rendons grâces, o Mère!

Même assimilation de la Vierge et du ngombi. A cause du moment différent, la fin de la nuit, l'accent est mis sur la lumière plus que sur la fécondité. La forme est aussi renouvelée: un refrain de quatre vers après lequel est chanté un couplet de deux vers dont seul le premier change.

La poésie messianique

L'objectif essentiel des sectes syncrétiques au Gabon, comme nous l'avons déjà souligné, est la régénération spirituelle et la restauration de la vie morale et religieuse des Noirs et en particulier celles des Fang un sens plus large qui représente un objectif commun à tous les mouvements syncrétiques en Afrique, ils visent à libérer les Noirs de l'influence culturelle de la civilisation occidentale, qui a provoqué la désagrégation des valeurs traditionnelles. Ils se proposent également d'aboutir à l'émancipation religieuse, suscitant une expression religieuse autonome, conçue selon la mentalité et la sensibilité africaines.

Ces idées de libération, expression et conséquence de la situation historico-culturelle, se retrouvent exprimées nettement dans les chants et les prières. Grâce à la parole sacrée, qui éclaire l'esprit et pousse à l'engagement politique, les Noirs se sentent de plus en plus appelés, mobilisés et conscients de leur passé, de leur situation actuelle et de leur avenir possible. Cette conscientisation s'exprime non seulement par la foi, l'espoir religieux mais surtout par la décision de s'engager. On la constate dans le ton des chants et des prières mais surtout aussi dans le choix des mots. On emploie par exemple le pronom personnel « nous », répété plusieurs fois dans le chant 33. Ce pronom est inséré dans l'exposé d'un programme complet, englobant la connaissance du problème, le désir d'en finir avec le mal et de

restaurer la vie. La certitude d'arriver à ce but, dépassant les besoins individuels, repose dans le fait qu'il se réalisera grâce à l'aide de la parole, provenant de Dieu. C'est elle, proprement dite, la parole sacrée et choisie qui apporte la libération. La réussite de la transformation de la vie dépend donc d'un concours du monde sacré, du ciel. Tandis que Saint Michel Archange (chant 34), considéré par les sectes comme le plus grand saint servira de médiateur entre les Blancs et les Noirs, la Sainte Vierge, Gningone Mebeghe, que la tradition place près du puits (chant 30 et autre), symbole de la vie, doit apporter la paix et la vie (chant 34). Cette réussite, en tant que l'« union des Noirs » est possible grâce à la présence et l'aide de « Dieu des Noirs », d'un « Sauveur des Noirs » et en particulier celui « de la race fang ».

Le processus de cette action de libération a été présenté dans le chant 19 de façon bien imagée, avec une logique historique: Dieu place le Noir à la porte, en lui donnant la clef du passage, pour qu'il soit prêt de traverser le seuil et entrer dans une nouvelle situation. L'iboga, plante sacrée, lui donnera la lumière et l'aidera à former ses pensées (chant 38). Le chant 35 assure ensuite que la Sainte Vierge s'approche avec son aide au village, elle est déjà au village, plus même, elle est à la porte. Les chants ont le caractère optimiste.

Il faut souligner, que c'est grâce à la foi, à la pureté de l'âme (chant 34) et à la justice, dans le comportement, que le Noir pense parvenir à sa réussite, comme l'assurent les chants-prières.

Chant 32:

LES PAROLES NGOMBI
SUR LA VIE DE GNINGONE MEBEGHE

O mère Egnepé, Ta vie a commencé:
Mère, ho, ho, o mère Egnepé, ta vie a commencé
O mère Gningone, ho,
C'est commencé!
La mère a envoyé unir les Noirs, ho:
Ho, l'union est descendue,
La mère a envoyé unir les Noirs, ho,
Ho, l'union est descendue!
La vie est divisée, ho
Division, division, division, division, ho,
Division, division, la vie est divisée.

Le Noir est à la porte, ô mère, ho:
Ho, ho, le Noir est monté, ô mère, ho, ho!
La nouvelle est répandue sur toute la terre,
Le Noir est parvenu,
Le Noir est parvenu, o mère, ho!
Partout où tu vas, Dieu est là:
Il est là ainsi tous les jours,
Partout où tu vas, Dieu est là,
Il est ainsi tous les jours!

Ce chant a le même point de départ que d'autres. Mais il passe tout de suite à la nécessité de l'union et en fait la cause de la libération des Noirs à laquelle le chant fait assister: « Noir à la porte », « est monté », « est parvenu » et tout cela comme conséquence de la foi en Dieu et la Vierge.

Chant 33:

PRIÈRE DU MATIN

O lune, ho, réveille-toi sur la terre,
O lune, ho, réveille-toi sur la terre!
La terre de mère Egnepé, Vierge,
La terre se transforme, ho
Nous transformons la terre!
La terre se mesure, Elodja Tsenge, ho
La terre se mesure, ho, nous mesurons!
Nous connaissons la terre, ho,
O mère Gningone, ho!
O mère Gningone,
Fais sortir des enfants, ho!
Nous appelons la première fille de Mebeghe:
Le mal doit finir, ho!
Nous achevons le mal:
Le mal doit finir, ho, ho!
Michel Akange, ho,
Le mal doit finir, ho! nous l'achevons!
Que l'âme pure vienne vers nous:
Que le sauveur des Noirs sorte sur terre,
O esprit pur, viens chez nous,
Sauveur du Noir!
O mère Gningone, ho!
Aide les enfants, ho!
Hoho, aide les enfants, ho
Envoie-nous la nouvelle vie, ho, ho, ho, ho,
Fais sortir des enfants, ho!

Beaucoup plus que le précédent, ce chant revendique pour les Noirs la responsabilité de la transformation du

monde avec l'aide de la Vierge et de Saint Michel il est vrai. La conviction et l'exaltation même de mener le bon combat éclatent dans ces strophes où les Noirs se hâtent d'établir sur terre toutes les conditions voulues pour que l'action divine puisse ensuite s'y manifester avec éclat:

O lune réveille-toi,
Fais sortir des enfants,
Envoie la nouvelle vie!

Chant 34:

LES PAROLES NGOMBI:
GNINGONE MEBEGHE SALVATRICE DES NOIRS

O mère Egnepé, ta vie a commencé,
Mère, ho, ho, ho, ô mère Egnepé,
Ta vie a commencé, ô mère Egnepé,
Ta vie a commencé!
O mère Egnepé, la vierge-mère,
Egnepé est montée au ciel,
O mère Marie, ho!
Ho, ho, ô mère, ho, ho, ho, ô mère, ho, ho,
La mère Marie est au seuil de la porte!
Mère Egnepé, la vierge est dans la cour,
La cour de Dieu Apongo;
Ho, ho, ho, ho Egnepé, ho!
Ho, ho, ho, ho Egnepé, Dieu, ho, ho!
Mère Egnepé s'en va
Souffle, souffle, mère Egnepé est partie
Souffle, souffle, ho!
Ebogha, Nzambi, Ebogha est sorti dans la cour, ho,
Ebogha, ho, Ebogha, Nzambi, Ebogha est sorti,
Mère Egnepé est au village!
Ebogha, Nzambi-Apongo, la mère a eu raison,
A eu raison encore!
Ho, ho, elle a eu raison,
La mère a eu raison, a eu raison, ho, ho!
Tu n'entends pas qua mère Egnepé est devant la porte, ho:
Kombo, ho, ho, le Noir devant la porte, ho,
O chef sauveur, ho!
La mère a transformé la vie du Noir, ho!
Père Dieu, ho, pitié, ô mère, ho,
La mère a transformé la vie, ho!
O mère Gningone, la mère possède la vie en main:
Mère, ho, la mère possède la vie, ho, mère, ho,
La mère possède la vie, ho, mère ho!
O mère Gningone, la mère possède la vie en main!
Vénérons notre mère,
Elle possèle la vie, ho mère, ho, ho!
La vie est transformée, ho!

Elle s'est transformée, elle s'est transformée,
Frères, la vie s'est transformée, transformée à jamais,
Bien éternellement!
En acceptant l'enfant,
Tu acceptes d'entrer dans les fétiches:
Dieu qui voit, qui voit, qui voit,
Dieu, c'est Dieu, qui te voit!
Celui qui tue l'homme,
Ne verra plus Dieu, ho:
Féticheur, entends-tu? Tu n'iras pas chez Dieu, ho
Entends-tu?
O féticheur, entends-tu, ho?
Tu n'iras pas chez Dieu!
Michel t'a battu:
Vampire, tu es trop menteur,
Tu n'as point de place au ciel,
Vampire, tu es trop menteur!
Dieu-Avanga commande tous les saints du ciel:
Saint Michel commande les saints au ciel,
Nzambé-Avanga, ho!
Pitié, mère Egnepé,
Je désire arriver sur la terre où le ngombi résonne,
Mère Egnepé, ho, je souffre beaucoup, ho,
Je suis dans la misère, ho,
O mère, ho, pitiè, mère Egnepé, ho!
Vénérons la mère seule, ho, ho, ho, ho!
Ho, ho, mère Gningone, mère dispensatrice de la vie, ho!
C'est, ô mère, ho, ho, l'âme pure de l'homme qui va au ciel,
C'est l'homme juste qui parle, ho,
O père Dieu, nous voulons aller au ciel,
C'est l'homme juste qui parle, ho!
La mère qui garde la descendance,
possède le bonheur:
Bonheur, bonheur, bonheur des « naifs »,
Bonheur, bonheur, bonheur des « naifs »
Qui fait sortir la vie!
Vie du Noir, ho:
Que la belle lumière sorte,
Lumière, la belle lumière, ho!
Notre belle mère, ho,
Notre mère, notre belle mère,
Notre mère!
Mère, nous te demandons du secours,
Bon secours, agréable secours pendant la nuit,
Bon secours au lever,
Mère, nous te demandons du secours!
O notre bonne gardienne,
Garde tes enfants!
Notre bonne gardienne, notre bonne gardienne,
Garde tes enfants!
Pitié, mère qui engendres la vie,

Celle qui engendre la vie,
N'a qu'à sortir parmi nous, o mère, ho!
Ho, ho, Michel-Akange,
C'est lui qui engendre la vie,
Qui n'a qu'à sortir parmi nous, mère, ho, ho!
Que celle qui engendre la vie,
L'engendre, ho, toujours, engendre la vie, ho:
Engendres la vie éternellement, mère qui engendres
Engendres la vie éternellement!
Mère, mère, ho, nous appelons notre mère, ho,
Que le Sauveur vienne parmi nous:
O mère, ho, mère, ho,
Nous appelons notre mère, ho,
Que le Sauveur vienne parmi nous, ô mère, ho!
C'est lui qui parle à notre mère
Du fond du coeur seulement,
Mère Egnepé-Ngone ne peut rien lui refuser:
Mère Egnepé-Vierge dit de prier souvent,
Sans se fatiguer, ho!
Mon ebogha, que j'ai pris,
Ho, c'est ebogha qui m'a montré mère Egnepé-Vierge,
Chère Egnepé habite mon coeur; [ho,
Nous t'adorons!
Mère, pitié: que l'alliance nous unisse,
Mère, nous te demandons le secours,
Que l'alliance nous unisse!
Mère, pitié,
Que l'alliance nous unisse,
Mère pitié!
La mère possède la couronne, ho,
Belle couronne, couronne, couronne, belle couronne,
La mère possède la couronne!
Nous prions Mebeghe, auteur de la vie,
De secourir le monde:
Nous prions Mebeghe, l'auteur le la vie,
De secourir le monde!

Ce chant avec sa longueur exceptionnelle apparaît comme un bon résumé des croyances et aspirations dans les sectes. On peut y distinguer trois grandes parties: Venue d'Egnepé, transformation de la vie du Noir: victoire sur le Blanc (vampire), appel au secours: union et victoire en Egnepé. Toujours le thème dominant est celui de la vie ambivalante: vie du Noir dans la souffrance, vie renouvelée et toute puissante en Egnepé. Foi en l'aide des auxiliaires habituels: Vierge, Saint Michel. Foi dans le triomphe final grâce à la pureté de l'âme et à la vision par l'iboga.

Chant 35:

LES PAROLES DE LA FONTAINE

Mes enfants, recevez le Saint Esprit, ho:
Le Fils de Dieu est monté dans la lumière, ho
Le Fils de Dieu a laissé le Saint Esprit ho.
Qui a apporté l'iboga, ho, qui l'a apporté?
Mère, c'est lui qui a apporté l'iboga,
Qui fera sortir l'iboga à la Mère, à la Mère, ho, ho
Mère Gningone est donc la porte, ho:
La vie du Noir est parvenue,
C'est la Mère Gningone qui se tient à la porte,
La vie du Noir est parvenue!
J'appelle Mère Egnepé, Vierge!
Ho, ho, ho, hoho, nous avons une leçon,
La leçon de Gningone Mebeghe,
Nous possédons.
J'aime entendre que Mère Egnepé se tient à la porte:
Sers la troupe, Mère Egnepé, je suis nganga, ho, hoho
Sers la troupe, Mère Egnepé!
Egnepé, Nzambi-Apongo, Mère Egnepé, qu'elle apporte la [vie, ho:
Ho, ho, ho, sortir la vie!

Ce chant peut paraître une variante du chant 28 avec les mêmes images: Egnepé en tant que symbole de la porte, la leçon de Gningone Mebeghe et la nécessité de s'unir. Une étape est franchie cependant grâce à l'iboga qui peut-être peut aider à franchir la porte. On note et effet que ce chant est moins suppliant et plus assuré que son homologue. Avec l'aide de la Vierge, certes, mais en se servant de la leçon en s'unissant et grâce à l'iboga, les fidèles espèrent bien entrer dans cette nouvelle vie qu'auparavant ils se contentaient de mendier.

Chant 36:

LITANIE AUX SAINTS-EBOGHA FANG

OYOO Nzame et Mebeghe:
Ouvre la porte, pour que la vie de notre Mère descende [sur nous.
Esseng Mendame Mimbongo:
Priez notre Mère pour nous,
Qu'elle répande la vie sur nous.
Eyi-Nki Ndende Melouga:
Priez notre Mère pour nous,
Qu'elle répande la vie sur nous.
Egnepé Mengué M'Ndong:

Priez notre Mère...
. . . . . .
Mbia-Mouyang Ekigha Assoumou:
Priez notre Mère...
. . . . . .
Kombo-Dissoso Obame Minko:
Priez notre Mère...
. . . . . .
Ndong Obame Eya:
Priez notre Mère...
. . . . . .
Debenga Nguema Bibang:
Priez notre Mère...
. . . . . .
Meyassa Nkoghe Mba:
Priez notre Mère...
. . . . . .
Ngombi Gnawoe Aboghe Mveme:
Priez notre Mère...
. . . . . .
Saint David:
Priez notre Mère...
. . . . . .
Père Ngoo et mère Ngoo:
Priez notre Mère...
. . . . . .
Mezoghe Kang-Ndong:
Priez notre Mère...
. . . . . .
Angome-Mebeghe Mimbongo:
Priez notre Mère...
. . . . . .
Saint Michel Akang:
Aie Pitié de Nous, ho,
Mère Gningone:
Aide-nous
La Vérité devant: le mensonge en arrière:
Les « naifs » devant: les vampireux en arrière
Angome (Alliance) devant: toutes les croyances en arrière, ho,
Et cela éternellement!
Abel osus: minal ovuse
Miomio osus: evus ovuse
Angome osus: miyebes mise ovuse
Ha ne ke mbea-mbea!

Cette litanie est remarquable à cause de sa conclusion surtout qui réaffirme la conviction de la victoire sur les vampires et tous ceux qui n'adhèrent à la foi.

Prière 37:

PRIÈRE POUR LA DÉLIVERANCE DES NOIRS

O Dieu, nous avons entendu de nos oreilles,
Nos pères nous ont raconté les oeuvres
Que tu as accomplies de leur temps,
Aux jours d'autrefois.
De ta main tu as chassé des nations
Pour les établir;
Tu as frappé des peuples
Pour les étendre.
Car ce n'est pas par leur épée
Qu'ils se sont emparés du pays
Mais par ta droite, c'est ton bras,
C'est la lumière
De notre vénérable Mère Gningone Mebeghe,
Parce que tu les aimais.
O Dieu, tu es mon roi,
Ordonne la délivrance des Noirs.
Avec toi nous renverserons nos adversaires,
Car ce n'est pas en mon fusil
Que je me confie.
Ce n'est pas mon sabre
Qui me sauvera,
Mais c'est toi qui délivrera l'homme noir
De ses ennemis
Et qui confonds ceux qui nous haissent.
Réveille-toi! Pourquoi dors-tu, Seigneur!
Réveille-toi,
Ne nous repousse pas à jamais;
Quoique nous soyons noirs,
Nos âmes ont la même valeur devant toi.
Pourquoi caches-tu ta face?
Pourquoi oublies-tu notre misère?
Car nos âmes sont abattues dans la poussière,
Nos corps attachés à la terre.
Lève-toi pour nous secourir.
Délivre-nous à cause de ta bonté.
Défends la vérité, la douceur et la justice!

Texte d'inspiration biblique [20] évidente comme les prières du matin et du soir surtout (prières 22 et 23) On a là un emprunt textuel de versets adaptés à la situation misérable du Noir dans cette période d'après la colonisation où les problèmes du choc des cultures de l'envahisseur et de l'indigène se font encore fortement sentis. Le mouve-

[20] Cf. Ps 44 (43), qui est une veritable lamentation nationale.

ment biblique de rejet de la solution de force et d'espoir dans le secours divin est d'autant plus remarquable qu'on a vu la tentation de la violence pas toujours si facilement écartée dans les chants précédents. Le deuxième passage nous met en face de la conscientisation du Noir qui se croit méprisable parce que toujours méprisé mais qui espère du moins dans la justice divine.

Chant 38:

CHANT D'ESPOIR

La terre tombe,
Que l'âme humaine soit toujours dans la lumière,
Lumière, lumière
Lumière éternelle.
L'iboga monte
Et descend à jamais à travers l'univers
Éternellement.
Le vent apporte la bonne lumière,
La bonne lumière qui brûle sans flamme
Pour toujours!
Le vent passe par la bonne lumière,
La bonne lumière qui brûle sans flamme
Pour toujours!
Les pensées arrivent
Et descendent pour maintenir la vie dans l'union
Dans l'union
Pour toujours!
Que la vie soit changée
Qu'elle soit changée
A jamais!
Que la Sainte Vierge nous apporte la paix,
C'est elle qui a la vie
Toujours!
La Reine du ciel est assise à côté du puits,
Elle est toujours assise;
La voix de Dieu descendra sur nous,
C'est elle qui nous délivrera
Toujours!
Je sais que la terre finira:
A bas les Blancs
Les Noirs d'abord;
Les féticheurs avant
Les prêtres après!
La lumière avant
Les ténèbres après!
Pour toujours!
Au nom de la Mère,
Du Fils
Et de l'Esprit Bienfaiteur!

Pour finir un chant tout indiqué comme conclusion car il reprend comme en synthèse tous les thèmes les plus importants des textes de cette catégorie. Capital pour la compréhension de l'âme du fidèle, les influences religieuses ou littéraires, qui existent, ne s'y font pas sentir tant elles sont bien incorporées à l'ensemble. Groupe d'images traditionnelles: la lumière, la flamme, le souffle. Ce texte manifeste très nettement la valeur didactique de la parole sacrée: l'essentiel du message idéologique du syncrétisme s'y trouve: foi en Dieu et en son aide libératrice grâce à l'intermédiaire de la Vierge-Mère et source de fécondité, rôle important de l'iboga comme lien entre deux mondes et deux réalités.

Mais surtout ce message est exprimé et c'est cela la nouveauté dans des dimensions cosmiques, dans un éclairage d'Apocalypse: « la terre tombe, la terre finira... » d'où jaillit plus fortement la conviction du salut par la Vierge et l'iboga source de lumière et de savoir. Soif de vie, de paix, de triomphe avec l'aide de la Trinité syncrétique tel s'affirme le credo qui rallie les énergies des fidèles.

RIASSUNTO

La poesia religiosa delle sette sincretistiche del Gabon è un sintomo d'intensa vita religiosa, sia a livello individuale che, per certi gruppi di Fang e di popolazioni vicine, a livello collettivo.

Dal punto di vista soggettivo, questa poesia riflette non soltanto l'esperienza dei fedeli e delle loro guide spirituali, le loro ambizioni realizzate o frustrate, e la loro costituzione psicosomatica, ma anche la loro interpretazione della situazione socio-politica.

Dal punto di vista del gruppo, inteso nella fattispecie come comunità religiosa, questa poesia è sì l'espressione dell'esperienza religiosa collettiva, ma al contempo si rivela uno strumento didattico per mezzo del quale le sette sensibilizzano i fedeli ai valori esistenziali, di cui questi testi forniscono una interpretazione religiosa. Il riconoscimento di una simile funzione a questa poesia, permette di assumerla come un efficace esempio del fatto che la religione può essere volta a finalità profane, quando si presenti una situazione critica. Vale a dire che essa è impegnata nella situazione socio-politica e culturale concreta. Ma va anche osservato che questa poesia non poteva essere che religiosa, dal momento che è ancora legata all'espressione tipica d'una visione tradizionale del mondo, la quale si fonda su nozioni religiose e su un'interpretazione socio-religiosa della vita. Basandoci sugli esempi addotti si può concludere che il valore reale di questa poesia sincretistica non dipende dalla forma, in quanto genere letterario, ma dal suo scopo e dalla sua funzione. E la funzione, come si può facilmente constatare, non è religiosa ma profana. In effetti non propone una contemplazione né una santificazione individuale o collettiva, ma un programma concreto, esigendo dagli individui e dal gruppo un impegno totale.

Aggiungiamo anche che la poesia delle sette sincretistiche del

Gabon è religiosa perché si serve di terminologia religiosa, sia quella ereditata dagli antenati, e sia quella accolta dal Cristianesimo. Ed è inoltre sincretistica perché consiste in una mescolanza d'espressioni derivate da due differenti visioni del mondo, vale a dire da quella tradizionale e da quella moderna, tuttavia legate dalla stessa fede religiosa.

Tipico di questa poesia è il fatto che la vita religiosa di cui è l'espressione, testimonia già un livello avanzato di spiritualizzazione e di sublimazione, in senso occidentale, di queste azioni e di questi simboli tradizionali, che hanno avuto fino ad oggi valore esistenziale. Inoltre si può annoverare il valore escatologico della vita, il valore redentore della sofferenza e del sacrificio, l'idea di una fraternità che supera i quadri tradizionali della tribù e della razza, e infine la tolleranza nei riguardi degli altri, che son considerati come figli dello stesso Creatore.

Precisiamo quindi che il carattere profano della poesia religiosa del Gabon si può riassumere nei seguenti punti:

— basandosi sul valore religioso della parola delle guide spirituali, ha per scopo il risveglio e l'edificazione della coscienza d'una appartenenza razziale e tribale;

— deve rilevare l'importanza dell'uomo nella trasmissione della vita, e della parte attiva che vi prende;

— mediante una selezione dei valori tradizionali socio-religiosi, spera di arrivare ad un confronto con i valori occidentali e cristiani per condurre così la popolazione ad una emancipazione culturale e religiosa.

Si può aggiungere che mediante la poesia religiosa sincretistica la gente esprime soprattutto la sua speranza d'arrivare a uno stadio di comportamento e a sentimenti più autenticamente africani.

BIBLIOGRAPHIE

Birinda, Prince, 1952: *La Bible secrète des Noirs*, Paris.

Di Nola, A., 1958: *Anthologie des prières de tous les temps et de tous les peuples.*

Galley, S., sans date: *Dictionnaire français-fang, fang-francais*, Neuchatel.

Masson, J.s.j., 1961: *Simples reflexions sur des chants Kibanguistes*, « XXXI Semaine de missiologie », Louvain. Devant les sectes non-chrétiennes, pp. 82-90.

Świderski, S., 1969: *Thoughts on life and its assertion according to the Fang syncretic cults (Gabon).* « Sociological Review », volume XXIII; 1970a: *La harpe sacrée dans les cults syncrétiques au Gabon*, « Anthropos 65 », pp. 833-857; 1970b: *Le symbolisme du poteau central au Gabon*, « Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien », 100, pp. 299-315; 1971a: *Notes sur le Ndeya Kanga, secte syncrétique du Bouiti au Gabon*, « Anthropos 66 »; 1971b: *L'Ombwiri socité d'initiation et de guérison au Gabon*, « Religioni e Civiltà », (1973) pp. 125-205.

Sydow, E.v. Eckart, sans date: *Dichtungen der Naturvölker. Religiöse, magische und profane Lyrik*, Wien.

RASSEGNA DELLE RIVISTE

a cura di Giulia Piccaluga

In questa rubrica verranno segnalati gli articoli di interesse storico-religioso comparsi nelle riviste pervenuteci in cambio.

ANNALI DELLA SCUOLA NORMALE SUPERIORE DI PISA
IV/4 (1974):

A. Momigliano, *Le regole del gioco nello studio della storia antica* 1183-1191
M. Detienne, *Dionysos mis à mort ou le bouilli rôti* 1193-1234
F. Maltomini, *La « necessità » nella decisione di Eteocle* 1265-1279
C.R. Chiarlo, *I sarcofagi a « Lenos »* 1307-1345

V/1 e 2 (1975):

M. Labate, *Amore coniugale e amore «elegiaco»* 103-128
U. Capitini, *A.C. Celso e la terminologia tecnica greca* 449-518

ANTHROPOS
69 (1974):

Th.H. Lewis, *The heyoka Cult in Historical and Contemporary Oglala Sioux Society* . 17-32
D. Hieks, *The Tetum Folktale as a Sociological, Cosmological, and Logical Model (Timor)* 57-67

J. Maringer, *Das Feuer in Kult und Glauben der vorgeschichtlichen Menschen* . . . 68-112
T.O. Beidelman, *The Bird Motif in Kagurno Folklore* 162-190
R. Bolton, *To kill a Thief* 191-215
B. e L. Colby, *Two Ixil Myths* 216-223
G.J.M Gerrits, *Burial Canoes and Canoe-Burials in the Trobriand and Marshall Bennett Island* 224-231
P.G. Sack, *Crime or Punishment: the Role of the Sorcerer in traditional Tolai Law (New Britain)* 401-408
A. Hauenstein, *La noix de cola* 457-493
M.A. Salter, *An Analysis of the Role of Games in the Fertility Rituals of the Native North American* 494-504
J.W. Burton, *Some Nuer Notions of Purity and Danger* 517-536
L. Makarius, *The Magic of Transgression* . 537-552
Th.S. Bartheel, *Maui auf der Osterinsel* . . 705-747
F. Rodegen, *Ainsi parlait Samandri* . . . 753-836
N. Ross Crumrine, *Anomalous Figures and Liminal Roles* 858-873
P Saulnier, *Étude socio-religieuse d'une famille* 874-932

70 (1975):

H J. Heinz, *Elements of Iko Bushmen Religious Beliefs* 17-41
E.O. Arewa - E.E. Hale, *Poro Communications* 78-96
L. Krader, *The Shamanist Tradition of the Buryats* 105-144
E. Benchelt, *Die Rückrufung der Ahnen auf Cheju Do* 145-179
M.B. Watson-Franke, *Guajiro-Shamanen* . . 194-207

ARCHIV FUR VÜLKERKUNDE
26 (1972):

A. Fischer, *Das Tempeltuch der Muttergöttin aus Gujarat* 15-27

27 (1973):

P.A. Nebel, *Dinka-Folklore* 69-144
G. Zelenka, *Das Fest der Virgen del Carmen in Paucartambo* 167-178

28 (1974):

F. Klausberger, *Die Bedeutung von Religion und Magie im Rechtsleben der Gofa* . . 45-59

ARCHIVES SUISSES D'ANTHROPOLOGIE GENERALE - 38/1 (1974):

A. Hauenstein, *La dichotomie droite-gauche chez quelques ethnies d'Afrique occidentale* 57-76

ETHNOS
37 (1972):

E. Anderson, *The Concept of Justice among Bakutu in the Congo-Brazzaville* . . . 5-39
M. Lundström, *The Problem of Language in Translating Religious Concepts into Kikongo* 53-79
D.M. Pendergast, *The Practice of Primicias in San José Succotz* 88-96
R. Vihari-Joshi, *Notes on Guru, Diksa and Mantra* 103-112

38 (1973):

B. Banung, *Music of Dawn and Day* . . 24-42
A. Jackson, *Tibetan Bön Rites in China: a Case of cultural Diffusion* 71-92
A. Hultkrantz, *The Hare Indians* . . . 113-152

ÉTUDES CLASSIQUES (LES) - XXLIII (1975):

J. Pigeaud, *La présure et le lait* 3-17
L. Deroy, « *Lettre* » *et* « *litre* », *deux mots d'origine étrusque* 45-58
P. Wathelet, *L'origine du nom des Hellènes et son développement dans la tradition homérique* 119-129
G. Achard, « *Ratio popularis* » *et funérailles* 166-178

FF COMMUNICATIONS
LXXX/2 n. 212 (1972):

P.G. Brewster, *The Incest Theme in Folksong* 3-36

LXXX/3 n. 213 (1974):

Nai-Tung Tiung, *The Cinderella Cycle in China and Indo-China* 4-67

FOLKLORE - 86 (1975):

W.M.S. Russell, *The Origin of the Sea Bishop* 94-98
S. Schmidt, *Folktales of the Non-Bantu Speaking Peoples in Southern Africa* . . . 99-114
A. Scobie, *The Battle of the Pygmies and the Cranes in Chinese, Arab and North American Indian Sources* 122-132

HISTORY OF RELIGIONS
13/2 (1973):

Fr. J. Neumann, *A sacred Material in aztec Ritual* 149-159

14/2 (1974):

H. Stunz Converse, *The Agnicayana Rite: indigenous origin?* 81-95
J.F. Pas, *Shan-Tao's Interpretation of the meditative vision of Buddha Amitayus* . . 96-116
R M. Eaton, *Suki Folk. Literature and the Expansion of Indian Islam* 117-127
J. Maringer, *Clay Figurines of the Jomon Period* 128-139

14/3 (1975):

M. Eliade, *Some Observations on European Witchcraft* 149-172
St. J. O' Connor, *Iron Working as Spiritual Inquiry in the Indonesian Archipelago* . 191-206
P. McGinty, *Three Models of Interpretation: Genealogy, Translation, Rearticulation* . 207-227

15/4 (1975):

St. Kramrssch, *The Indian Great Goddess* . 235-265
H.J. Klimkeit, *Spatial Orientation in Mythical Thinking as exemplified in Ancient Egypt* 266-281

15/1 (1975):

Ch.F. Keyes, *Buddhist Pilgrimage Canters and the twelve-Year Cycle* 71-89

JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES AMERICANISTES
LX (1971):

E Soares Diniz, *O Xamanismo dos Indios Makuxí* 65-73
E. Soares, *Mitos dos Indios Makuxí* . . . 73-103
H. Schultz - V. Chiara, *Mais Lendas Waura* . 105-135
M. Benzi, *Le Mythe de l'ancêtre des Huichol, Huatakame* 167-190

LXI (1972):

P. Bidou, *Représentations de l'espace dans la mythologies Tahuyo* 45-105

LXII (1973):

A. Becquelin - Monod - A. Breton, *Le carnaval de Bachajón* 89-130
A. Michaud, *Choix de parents rituels* . . 169-183

JOURNAL OF HELLENIC STUDIES - XCIII (1973):

G. Devereux, *The self-blinding of Oidipous in Sophokles Oidipous Tyrannos* . . . 36-49
K.J. Dover, *Some neglected Aspects of Agamemnon's Dilemma* 58-69
A.J. Festugière, *Types épidauriens de miracles dans la vie de Syméon Stylite le Jeune* . 70-73
J. Gould, *Hiketeia* 74-103
J. De Romilly, *Gorgias et le pouvoir de la poésie* 210-219

KOKALOS - XVII/XIX (1972-1973):

E. Manni, *La Sicilia e l'Africa: religione* . . 326-338

LATOMUS
XXXII/ (1973):

W. Wolski - I. Bercin, *Contribution au problème des tombes romaines à dispositif pour les libations funéraires* 370-379

XXXIII (1974):

R. Seguin, *La religion de Scipion l'Africain* 3-21
P. Drossart, *Claude Lévi-Strauss et le corbeau d'Apollon* 790-803

XXXIV (1975):

Cl. Stercks, *Le « panthéon théorique » des Indoeuropéens et le nombre cinq* . . . 3-16
L. et P. Brind'Amour, *Le dies lustricus, les oiseaux de l'aurore et l'amphidromie* . . 17-58
G. Fore, *Su alcune stele funerarie sarde di età punico-romana* 293-318
N. Moine, *Augustin et Apulée sur la magie des femmes d'auberge* 350-361

NOVUM TESTAMENTUM - XVII/2 (1975):

J. Duncan, M. Derret, *Further Light on the Narratives of the Nativity* 81-108

PAIDEUMA - XIX/XX (1973/1974):

K.E. Müller, *Grundzüge der Agrarischen Lebens- und Weltanschauung* 54-115
D.F. McCall, *The Prevalence of Lions: Kings, Deities and Feline Symbolism in Africa and Elsewhere* 130-145
R. Schott, *Haus- und Wildtiere in der Religion der Bulsa* 280-306

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS 185 (1974):

S. Wikander, *Epopée et Mythologie* . . . 3-8
P. Drossart, « *Nonae Caprotinae* »: *la fausse capture des Aurores* 129-139
P. Grimal, « *Fides* » *et le secret* 141-155
G. Charrière, *Mythes et réalités sur la plus noble conquête de l'homme* 3-44

187 (1975):

M. Delcor, *La vision de la femme dans l'épha de Zach. 5,5-11 à la lumière de la littérature hittite* 137-145

RIVISTA DEGLI STUDI ORIENTALI - XLVIII (1973/1974):

G. Garbini, *Il dio sabeo Almaqah* . . . 15-28

RIVISTA DI FILOLOGIA E DI ISTRUZIONE CLASSICA - 102/1 (1974):

G. Lieberg, *Considerazioni sull'etimologia e sul significato di religio* 34-57

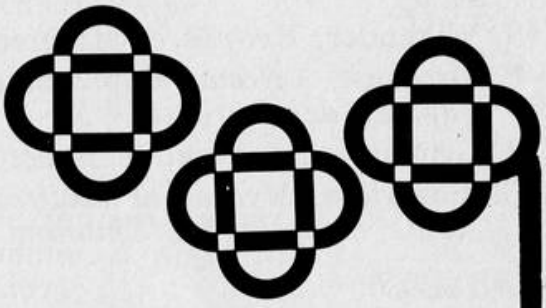
SCRIPTA MINORA (1972/1973):

G. Jarring, *A Tall Tale from Central Asia* . 5-43

TEMENOS 9 (1973):

A. Hultkrantz, *A Definition of Shamanism* . 38-54

History of Religions



is devoted to the study of religious phenomena, both within particular traditions and across cultural boundaries, from primitive to modern times.

Interdisciplinary in scope and varied in approach, the journal integrates the various disciplines that constitute the history of religions and pursues a methodology appropriate to the needs of the field.

The editors — Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa, and Jonathan Z. Smith

Recent and forthcoming articles

Schuyler van R. Camman, Religious Symbolism in Persian Art

Kenneth K. S. Ch'en, The Role of Buddhist Monasteries in T'ang Society

Victor Turner, Sacrifice as Quintessential Process: Prophylaxis or Abandonment?

Special issue in 1977 — **The Mythic Imagination: Studies in Honor of Mircea Eliade**

Published quarterly by The University of Chicago Press

History of Religions

Order Form

One-year subscriptions

☐ Institutions $20.00 ☐ Individuals $15.00 ☐ Students $12.00 (with faculty signature)

In countries other than USA add $1.50 to cover postage.

Name _____

Address _____

City _____ State/Country _____ Zip _____

Please mail with your check or purchase order to The University of Chicago Press, 11030 Langley Avenue, Chicago, Illinois 60628

9/6

INDICE

Religioni e Civiltà
ANNI 1973-76
VOL. XLII
(N.S., VOL. II)

MITO E STORIA 5

Angelo Brelich, *Nascita di miti* 7

Dario Sabbatucci, *Per una lettura delle « Fenicie » correlata al momento culturale ateniese* . . 81

Marcello Massenzio, *Costituzione e dissoluzione del « centro »* 103

Enrico Montanari, *Mens* 173

INIZIAZIONI TRIBALI 237

Danila Visca, *Le iniziazioni femminili: un problema da riconsiderare* 241

Domenico Volpini, *L'iniziazione Tharaka: tradizione e mutamento culturale* 273

VICINO ORIENTE ANTICO E CULTURE MEDITERRANEE 351

Paolo Xella, *Sacrifici umani ad Ugarit?* 355

Gabriella Matthiae Scandone, *Sul problema dei rapporti tra Tanit e alcune dee del Basso Egitto* 387

MOVIMENTI SOCIAL-RELIGIOSI 405

Stanislaw Świderski, *La poésie religieuse des sectes syncrétiques au Gabon* 407

Rassegna delle riviste, *a cura di Giulia Piccaluga* . . 467



History of Religions

An interdisciplinary journal presenting studies of historical religious phenomena, both within particular traditions and across cultural boundaries. **History of Religions** attempts to construct a science of religion whose methodology is able to clarify the meaning and intention of religious form. The journal promotes scholarship on such central themes as the meaning and function of myth and ritual, the structure of religious symbolism, and the problems of the high god, of man, and of totemism. Further, it treats religious expression of specific peoples, religious change and history, and methods and goals of historical research.

Appearing in 1975

Mircea Eliade, Some Observations on European Witchcraft

F. B. J. Kuiper, The Basic Concept of Vedic Religion

Jacob Neusner, The Study of Religion as the Study of Tradition

Stella Kramrisch, The Indian Great Goddess

Hans-J. Klimkeit, Spatial Orientation in Mythical Thinking as Exemplified in Ancient Egypt: Considerations toward a Geography of Religions

Frederick M. Denny, The Meaning of *Ummah* in the Qurān

Winston B. Davis, Ittōen: The Myths and Rituals of Liminality (2 parts)

Published quarterly by The University of Chicago Press
Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa, Charles H. Long, and Jonathan Z. Smith, *Editors*

History of Religions

Please enter my one-year subscription ☐ Institutions: $16.00
☐ Individuals $12.00 ☐ Students (with faculty signature) $9.60

In countries other than USA add $1.00 to cover postage

Name _____
Address _____
City _____ State _____ Zip _____

Please mail with your check or money order to: **History of Religions**, The University of Chicago Press, 11030 Langley Ave., Chicago, Illinois 60628



10950

Finito di stampare nel dicembre 1976
dalla Dedalo litostampa in Bari