CAPITOLO SECONDO

Mito rito schema morfologico e storia

Oserei sperare di poter dimostrare che la tipologia dei miti di eroi culturali lotuho, in special modo il mito del primo Capopioggia Asang e quello di Hitiho sua moglie, e di certi altri riti istituzionali, soprattutto quello della iniziazione alle classi d'età dei guerrieri lotuho, la *Nefira,* seguono un comune schema di riferimento, chiamato **"schema morfologico", "sistema morfologico"** o **"struttura formale"**, che, a prescindere dalle sue possibili origini socio-economiche, psicologiche o esistenziali (Propp, Scarduelli, Eliade, Turner), viene conservato nella "memoria storica" dei vari e singoli gruppi delle società tradizionali.

Non si ignora certamente la complessa problematica, soprattutto se si tengono presenti l'accesa quanto proficua polemica tra V.Ja. Propp e C. Lévi-Strauss sulla tipologia morfologico-strutturale del mito e delle fiabe (PROPP, 1966, 163-227), l'ampia rassegna critica fatta da M. Eliade allo studio di J. de Vries con esplicito riferimento a *Radici Storiche* di Propp (1949), sul rapporto dei miti, dei racconti di fate e il rito dell'iniziazione (ELIADE, 1966, 229-240) e le riserve più volte avanzate da A.M. Di Nola a proposito dell'esistenza reale di tale schema di riferimento comune al mito e al rito (DI NOLA, ER, vl.III, col 1111-1126). Prima di darne la dimostrazione, mi avvalgo, momentaneamente, dell'autorità del Propp: «*Io ritengo che il mito, in quanto categoria storica, sia più antica della favola, il prof. Lévi-Strauss ritiene il contrario. Una delle proprietà caratteristiche della favola è costituita dal*

fatto che essa è fondata sull'invenzione poetica e rappresenta una finzione della realtà...Il mito è invece una narrazione di carattere sacrale, alla cui veridicità si crede, non solo, ma esprime la fede sacra del popolo. La differenza tra l'uno e l'altra non è quindi formale. Vi sono miti costruiti secondo lo stesso sistema morfologico compositivo della favola, come ad esempio, tra quelli dell'antichità classica, i miti degli Argonauti, di Perseo, di Teseo e vari altri. Essi corrispondono a volte fino nei particolari al sistema compositivo studiato nella **Morfologia della fiaba.** *Vi sono in tal modo dei casi in cui mito e favola possono coincidere in quanto alla forma, ma questa osservazione non ha assolutamente carattere universale»* (PROPP, 1966, 223-224).

E' chiara, dunque, la distinzione che fa Propp tra miti di eroi, ad esempio quello degli Argonauti, di Perseo e di altri, ed i miti cosmogonici o d'origine, per i quali egli non propone un particolare schema morfologico. Egli scrive: *«I miti cosmogonici, i miti della creazione o l'origine del mondo, degli animali, degli uomini o delle cose non hanno alcun collegamento con il sistema delle favole di magia e non possono trasformarsi in essa; essi si fondano su un sistema morfologico assolutamente diverso, là dove si fondano su un identico sistema, questo è sempre più antico di quella»* (PROPP, 224).

Col presente lavoro s'intende ricostruire tale **schema morfologico,** o, meglio, verificarne l'esistenza sia nel mito di Asang che nel rito della *Nefira,* tenendo conto, innanzitutto, delle *costanti,* su cui si costruisce lo schema delle forme o delle funzioni secondo Propp, o degli elementi costitutivi che compongono la *struttura* secondo Lévi-Strauss. Tale schema generale delle forme o della struttura, pur rimanendo identico a sé, permanendo nel tempo nella sua forma "astorica, categoriale, apriori", si trasforma dialetticamente, nel processo dei cambiamenti socio-culturali delle varie epoche, dalla caccia alla pastorizia, all'agricoltura e dei vari sistemi di organizzazione

clanico-totemica, socio-politica, dei sistemi religioso-rituali ed ecologici. Tutti i cambiamenti ed adattamenti dei vari sistemi si riflettono nel mito e nel rito, senza cambiarne però la struttura, ma determinano invece una ricchezza o un complesso di elementi diversi, cangianti e molteplici, che Propp chiama *varianti*. Concezione, questa, che sembra corrispondere essenzialmente a quella di Lévi-Strauss, laddove egli parla di *regolarità strutturale* da un lato e di *discontinuità* e di *relazione dialettica* dall'altro, per cui negli stessi periodi storici assistiamo a *rari periodi di equilibrio* sempre e *presto minacciati* (LÉVI-STRAUSS, 1971, 335-345).In tal senso il mito funziona, all'interno di questa concezione, *quale strumento logico, destinato ad operare una mediazione fra la vita e la morte* (LÉVI-STRAUSS, 248).

La connessione fra la struttura logico-formale dello schema generale e la storia, anch'essa studiata come struttura processuale, è stata oggetto di puntuali precisazioni da parte di Propp nella nota polemica con Lévi-Strauss. Mentre il primo si ispira nella sua concezione generale, come si sa, alla legge di trasformazione universale di Goethe, che investe la natura e la cultura, il secondo, invece, si rifà alla dialettica di Hegel. Scrive Propp: «*Una volta stabilita l'unità di composizione della favola di magia, non potevo fare a meno di chiedermi quale ne fosse la causa. Che essa non risiedesse in leggi formali immanenti ma andasse cercata nelle prime fasi della storia o, come alcuni preferiscono dire, nella preistoria, cioè in quello stadio di sviluppo della società umana che è oggetto di studio dell'etnografia e dell'etnologia, mi fu chiaro fin dall'inizio. Proprio per questo non ho abbandonato l'analisi morfologica, ma mi sono messo alla ricerca delle basi e delle ricerche storiche di quel sistema. La* **Morfologia** *e le* **Radici Storiche** *rappresentano , per così dire, le due parti o i due volumi di un'unica ampia opera; il secondo deriva direttamente dal primo, il primo è la premessa del secondo*» (PROPP, 210).

Per comprendere appieno il significato di "morfologico" e di "schema compositivo", Propp si premura di precisarne la valenza, al fine di allontanare qualsiasi ambiguità: «*Il termine stesso di morfologico non è stato preso da quei manuali di botanica e neanche da trattazioni grammaticali, ma dalle opere di Goethe...il Goethe maturo uso al metodo delle comparazioni esatte nel campo delle scienze naturali, guarda alle cose come un tutto unico, un grande sistema generale che compenetra tutta la natura...il regno della natura e quello dell'attività umana non sono l'uno dall'altro isolati...Così, frutto dell'analisi del materiale, e non d'un'astrazione, ebbe origine un semplicissimo metodo della favola, fondato sulle azioni che in essa compiono i personaggi, indipendentemente dal loro aspetto; per indicare queste azioni adottai il termine di "funzioni"*» (PROPP, 205.206.207). Cosa si intende, allora, per "schema compositivo" che conferisce alla favola l'unità compositiva o strutturale? Continua Propp: «*Con essa indico la successione delle "funzioni" come è data dalla favola stessa. Lo schema che se ne ricava non è un archetipo, né la ricostruzione di una favola unica mai esistita (come pensa il mio critico), ma qualcosa di assolutamente diverso: è lo schema compositivo unitario che sta alla base della favola di magia*» (PROPP, 216). Quel che conta non è solo il radicamento dello schema compositivo nella storia, ma soprattutto quello che da questa struttura possiamo ricavare e che costituisce nello stesso tempo la base mentale di una determinata cultura o società. A tale proposito Propp insiste sulla struttura, il fattore costante, cui sono legati l'intreccio e la composizione: «*Questa* (la struttura) *non ha esistenza reale, nella stessa misura in cui nel mondo delle cose non esistono quei concetti generali che si trovano solo nella coscienza dell'uomo. Ma è proprio grazie a questi concetti generali che noi conosciamo il mondo, ne scopriamo le leggi e impariamo a governarlo*» (PROPP, 217). Ciò non ostante lo stesso autore distingue le forme particolari

di struttura o singole "funzioni" e la struttura generale, in tal modo non nega la concretezza storica, ma la coniuga con la forma astratta della struttura generale (PROPP, 110).

Concetti analoghi si trovano in Lévi-Strauss, allorquando anch'egli cerca di relazionare struttura e storia: «*Un mito si avvicina sempre ad avvenimenti passati "prima della creazione del mondo" o "nelle prime età", ma, in ogni modo "tanto tempo fa". Ma il valore intrinseco attribuito al mito dipende dal fatto che questi avvenimenti, che si ritiene debbano svolgersi in un momento preciso del tempo, formano una struttura permanente... Quest'ultima si riferisce simultaneamente al passato, al presente, al futuro. Questa duplice struttura, storica e astorica nello stesso tempo, spiega come il mito possa simultaneamente dipendere dall'ambito della parola (ed essere considerato in quanto tale) e da quello della lingua (nella quale è formulato), pur offrendo a un terzo livello lo stesso carattere di oggetto assoluto*» (LÉVI-STRAUSS, 234-235). Allorquando Lévi-Strauss applica questi concetti allo studio della struttura sociale, cioè alle correlazioni statiche e dinamiche dei sistemi di parentela e degli altri sistemi sociali ed economici, distingue conseguentemente i due piani: i cosiddetti *ordini vissuti,* che compongono la realtà oggettiva, dagli *ordini concepiti,* che stanno alla base del mito e delle concezioni religiose.

A queste considerazioni egli giunge – come si sa – proprio dallo studio del mito inteso quale "struttura". Il senso del mito, pertanto, non può scaturire dalla semplice analisi degli elementi isolati, attraverso una asettica analisi filologica, ma dal modo in cui essi sono combinati. Infatti, ogni frase, ogni elemento, ogni unità costitutiva o mitema, essendo espressi in forma di soggetto-predicato, manifestano una natura di relazione, non chiusa però semplicemente al soggetto-predicato, bensì all'insieme degli altri soggetti. Allora, la singola relazione, vista

nell'insieme delle altre relazioni – in un fascio di relazioni – come egli le chiama, acquistano una forma significante o, meglio, manifestano quel significato che scaturisce dall'insieme di tutti gli elementi, chiamato metalinguaggio, che raccoglie quel ricco complesso degli *ordini concepiti* che costituiscono fondamentalmente la cosmologia del mito (LÉVI-STRAUSS, 236-237).

Questi *ordini concepiti* che sottostanno agli *ordini vissuti* corrispondono ai concetti generali di cui parla Propp, cioè le leggi con le quali l'uomo regola la totalità che lo circonda e, in certo qual senso, secondo la più antica tradizione platonica, a quel "nucleo di verità", che determinano la presenza del *lógos* nel *mythos,* costituendo specificatamente "i concetti fondamentali" che stanno alla base (tà Kephálaia) del mito, conformemente a una definizione di Plutarco (*Is. et Os.* II, 358; STHALIN,GLNT vol. VII fas. 2 col. 576).

Bernardi e Palmisano sembrano per un verso non valutare sufficientemente la stretta connessione degli *ordini concepiti* e degli *ordini vissuti* e per altro verso, neanche convinti che la comprensione del metalinguaggio, in cui consistono gli *ordini concepiti,* debba scaturire dall'insieme di tutti i dati mitologici ed etnografici e sorprende pertanto come possano accusare di astrattismo lo strutturalismo. Il Bernardi scrive nella prefazione a *Mito e Società* del Palmisano: *"troppo spesso, per altro, lo studio dei miti e le stesse analisi strutturaliste spaziano su dati generici se non del tutto astratti, ossia avulsi dal contesto sociale di cui sono espressione, senza per tanto recare alcun contributo alla comprensione del fenomeno così diffuso e così complesso della praduzione mitologica"* (PALMISANO 1989, 9). E il Palmisano, sulla linea del Bernardi, afferma che l'ordinamento dei miti lotuho in cicli *"non vuole rappresentare in alcun modo un contributo all'opera di sistemazione e di costrizione* **ipso facto** *di materiali mitologici astratti dal loro contesto socio-storico, pertanto astratti*

tout court ed espressione della tendenza occidentale "del farsi mito" dei dati etnografici" (102). E' opportuno sottolineare invece la necessità di raccogliere tutti gli insiemi possibili per la costruzione del campo semantico, cioè dei sistemi socio-economici specifici della pastorizia-agricoltura, dei sistemi socio-politici, dei sistemi di parentela, delle classi di età e, in modo particolare, dei sistemi simbolici del rito, ma non per *"farsi mito dei dati etnografici"*, quanto per una necessità interpretativa di cogliere concretamente gli *ordini concepiti* attraverso l'analisi più completa degli *ordini vissuti.*

Da direzione opposta, in pieno accordo con Lévi-Strauss, la Miceli muove l'appunto a Propp di trascurare il materiale contenutistico rispetto alla forma e di ritenerlo *"secondario, arbitrario e variabile"* (1989, 20). Ella testualmente scrive che Propp «*sottovaluta e trascura non solo gli elementi cosiddetti secondari, ma in genere quel materiale contenutistico che sostanzia il modello diversificando le fiabe l'una dall'altra. Un tentativo di recupero di questo materiale Propp lo effettua aggiungendo nella sua formalizzazione nuovi simboli esponenti che ne indichino le "varianti" fondamentali*» (19). La valutazione alquanto riduttiva della Miceli non sembra conciliarsi sicuramente con quanto Propp scrive proprio sulla *"inseparabilità"* ed *"indissolubilità"* tra forma e contenuto (1966, 221), ossia tra costante e variante, di cui si è fatto cenno nella Prefazione.

A complemento di queste considerazioni, conviene ricordare che A.J. Greimas riconosce al Propp il merito di avere esplorato per primo le categorie semantiche o narrative, di cui si compone la struttura formale di un racconto, che corrispondono alle "funzioni" dello schema compositivo del Propp, dette dal Greimas "unità sintagmatiche" o semplicemente "sintagma narrativo fondamentale" (GREIMAS, 1974, 244-249). Alla fine della Prima Parte del lavoro, cioè al termine dell'analisi del mito

di Asang, sarà fatto ricorso al Greimas, allorquando, adottando il sintagma del contratto, sarà possibile evidenziare la struttura logico-matematica della narrazione mitologica, costruita sugli assi: Asang destinatore del contratto e i guerrieri destinatari.

Poiché avrei l'intento di dimostrare più avanti l'esistenza di un comune schema generale tra il mito di Asang e il rito della *Nefira* o della iniziazione alla classe di età, sembra utile riprendere alcune perplessità avanzate specificatamente in ordine al cosiddetto *schema iniziatico.* Proprio a proposito delle *Radici storiche dei racconti di fate* del Propp, M. Eliade si domanda se lo scenario iniziatico sia "immaginario", nel senso che non sia legato a un contesto storico-culturale o se esprima piuttosto un comportamento astorico, archetipico della psiche. Può darsi che nei racconti di fate, nei racconti meravigliosi e nelle saghe lo schema o lo *scenario iniziatico,* come lo chiama Eliade, sia immaginario, come d'altronde lo è nei romanzi o racconti di svago e di evasione della letteratura più recente o in quelle altre *performances* culturali di spettacoli pubblici di indole sportiva, canora, cabarettistica, qualificate recentemente "liminoidi" dal Turner, ove si trovano pure, con uno stile ed una *suspence* tutta nuova, le cosiddette prove iniziatiche di lotta contro il mostro o un essere strano, il desiderio di raggiungere l'oggetto della ricerca, l'avventura di lasciare la casa per un paese lontano, l'aiuto di un essere straordinario incontrato per caso, il superamento della prova e il ritorno a casa, e, infine, il sospirato matrimonio con la principessina. Tutto ciò può costituire, senza dubbio, uno schema iniziatico immaginario e il racconto meraviglioso può rappresentare conseguentemente anche un *doppione facile* del mito. Si può senz'altro ammettere che «*Attualmente ci si comincia a rendere conto che ciò che viene chiamato* ***iniziazione*** *coesiste alla condizione umana, che ogni esistenza è costituita da una serie ininterrotta di* ***prove, morti e resurre-***

zioni, *qualunque siano d'altronde i termini di cui il linguaggio moderno si serve per produrre queste esperienze originariamente religiose»* (ELIADE, 1966, 240). Ma quel che interessa per il momento, è rilevare quest'unità interfunzionale tra il mito e il rito, quello iniziatico soprattutto e che essi si sviluppano su uno stesso schema morfologico, ben congegnato, coerente e logico.

Le asserzioni di Di Nola sul poliformismo strutturale delle iniziazioni (DI NOLA, ER vl. III, 1118) e sul pericoloso equivoco di ricorrere alla cosiddetta categoria astratta d'uno schema iniziatico che allontanerebbe l'analisi storico-culturale dei fenomeni di iniziazione dal radicamento nella realtà socio-economica delle varie culture (DI NOLA, ER vl. III, 1160), condizione avvertita da Scarduelli in modo specifico nell'analisi strutturalista del rito (1983, 11), stimolano a precisare maggiormente due aspetti che possono riguardare il mito e il rito lotuho.

Innanzitutto, conformemente a quanto è stato scritto da Propp sulla partenza e il viaggio dell'eroe, credo di poter dimostrare debitamente che alle varie *soste* del racconto del mito corrispondano le varie *fasi* del rito. Egli testualmente scrive: «*Tutti gli elementi delle soste esistevano già come rito. Le rappresentazioni spaziali ripartiscono in distanze lontane ciò che nel rito costituiva le fasi*» (PROPP, 1949, 77). Lo stesso Propp ha compiuto in tal senso una documentata dimostrazione della corrispondenza tra mito e rito iniziatico in ***Edipo alla luce del folclore*** (1975, 85-137), offrendo nello stesso tempo i contesti storico-sociali delle trasformazioni che il personaggio ha assunto in ambiti culturali diversi, da quello dell'antica Grecia e della società cristiano-medievale fino a quelli di cultura orale tradizionale dei popoli afro-asiatici. In questa ricollocazione storico-morfologica iniziatica, la figura di Edipo acquista nuova luce a confronto dell'interpretazione freudiana di Lévi-Strauss (1971,242) e di E. Fromm (1973, 19), in quanto essa recupera il senso storico dei conflitti e

dei contrasti che turbarono l'Atene del V secolo, evidenziati dall'interpretazione di Edipo di G.P. Vernant (1972, 77-98), e che segnarono il superamento del mito nella tragedia, proprio nello "smascheramento" dell'eroe, che indica la "presa di coscienza" in cui consiste la tragedia (PROPP, 124-127).

In ordine poi al rapporto del mito e del rito lotuho alla dinamica interna dei vari elementi storico-culturali, dalla organizzazione sociale a quella politica, religiosa, economica, si può osservare fin d'ora che fra essi c'è un'intima connessione strutturale. Ad esempio, l'assetto ecologico dell'unità abitativa inizialmente di un quartiere e poi dei vari quartieri sviluppatisi in un unico villaggio e di più villaggi in un'unica area della pioggia, corrisponde alla triplice fase del rito dell'iniziazione alle classi d'età, cioè l'iniziazione del quartiere con celebrazione annuale, quella del villaggio con celebrazione quinquennale e la terza, quella generale o ventennale, della *Nefira* per tutta l'area della pioggia. Questa corrispondenza dei vari assetti socio-culturali e rituali trova la "magna carta" nel mito di Asang, ove i guerrieri, secondo il loro status e il loro ruolo, si sottomettono alla triplice prova o iniziazione, per il conseguimento dell'oggetto della loro ricerca: la cattura del Capopioggia, i sassolini della pioggia *nafanga* e la pioggia stessa, tanto necessaria a risolvere il dramma quotidiano e stagionale della fame, della siccità e della moria di uomini e di bestiame.

I mutamenti dei vari sistemi, come quello economico della caccia, della pastorizia e dell'agricoltura si riflettono sull'uso del rituale della selvaggina, dell'uccisione del toro e sull'uso della birra e della merissa, come nei riti cosiddetti di benedizione; allo stesso modo il sistema clanico, integrato con il sistema di governo delle classi di età, subirà i tentativi di trasformazione in una forma di società del tipo di "dominio", statuale o monarchico, Ma le classi di età, in forme fortemente conflittuali, vi si opporranno,

anche se, per le mutate situazioni socio-economiche, ritorneranno ad eleggere un nuovo Capopioggia, un mediatore atto a risolvere il dramma quotidiano di vita e di morte.

Il mito e il rito nelle loro forme, strutture particolari o funzioni, come si vogliono chiamare, offrono le *costanti* della struttura, mentre i loro adattamenti, cambiamenti o particolari determinazioni spaziali e temporali costituiscono le *variabili* o *varianti*. Sebbene una certa flessibilità sia accordata al mito e al rito, è stato osservato che la plasticità del mito sia superiore a quella del rito che, di solito, è più rigidamente organizzato e scrupolosamente osservato. R. Firth così scrive riguardo ai miti ed ai riti dei Tobriandesi: «*Il mio modo di vedere è che, mentre i sistemi di credenze (miti) sono relativamente più liberi di sviluppare varianti personali, i sistemi rituali richiedono una struttura definita di sviluppo, essendo le attività ivi comprese già regolate convenientemente secondo il tempo e l'impegno fisico da impiegare. Per ogni serie di azioni rituali, almeno moderatamente efficienti, è richiesta una certa organizzazione di uomini e di materiali. Per quanto qui io non sia interessato alle credenze dei Tikopia, come tali, cioè come struttura organizzativa della loro esperienza, sono interessato invece al problema del'integrazione fra le loro credenze che presentano sul particolare ciclo religioso dell'* **Opera degli dei** *sia all'interno che all'esterno della società dei Tikopia. Sono altrettanto interessato a dimostrare il significato del mutamento (variation) all'interno di essa...Sebbene i Tikopia credano che i riti siano stati istituiti da un singolo eroe culturale in tempi molto lontani, è probabile che essi siano stati ordinati poco alla volta con accrescimenti (accretions) attraverso un lungo periodo...Essi potevano far questo senza date di calendario, ma usando una combinazione dei cambiamenti naturali della vegetazione, della luna, delle stelle e piccole sequenze numerate di notti*» (FIRTH, 1967a, 8-9).

Sorprende come V. Turner, riconosciuto esperto del rituale, prenda le distanze dagli strutturalisti formali e dai funzionalisti equivocando le posizioni di Sir E. Leach e dei funzionalisti in genere come se essi non dessero abbastanza rilievo agli aspetti religiosi del rituale, mentre, in verità, sia Firth sia Leach parlano in maniera esplicita d'un mondo cosmologico presente nel mito e nel rito, che comporta la realtà divina (FIRTH, 1967a, 284; LEACH, 1981, 99-100). «*In pubblicazioni precedenti ho definito il rituale* – scrive Turner – *come un comportamento formale e prescritto per circostanze non consegnate alla routine tecnologica e facenti riferimento a credenze in entità o poteri mistici considerati le cause prime e finali di tutti gli effetti...Trovo ancora questa formulazione operativamente utile a dispetto di Sir E. Leach (**Cultura e Comunicazione**) e di altri antropologi del suo tempo i quali vorrebbero eliminare la componente religiosa e considerare il rituale un "comportamento stereotipato che è potente in sé nei termini delle convenzioni culturali degli attori, ma non in un senso tecnico razionale" e che serve a trasmettere informazioni sui valori prediletti di una cultura*» (TURNER, 1986, 145). E più avanti lo stesso autore continua: «*La visione "piatta" del rituale deve cedere il campo e così la concezione, cara fino a poco tempo fa agli antropologi funzionalisti, secondo cui il rituale poteva essere compreso nel modo migliore come un insieme di meccanismi per promuovere una rudimentale solidarietà di gruppo, cioè di fatto come "una sorta di colla sociale buona a tutti gli usi", per citare la definizione che Robin Horton diede di questa posizione, e secondo cui i suoi simboli non erano che riflessi o espressioni delle componenti della struttura sociale. Il rituale, nel pieno flusso della sua esecuzione, non solo è stratificato, laminato, ma è anche in grado, in condizioni di mutamento della società, di operare una modifica creativa su alcuni o su tutti i suoi livelli. Poiché lo si considera tacitamente come ciò che comunica i valori più profondi del gruppo che lo celebra re-*

golarmente, esso ha una funzione paradigmatica in entrambi i sensi che Cliffon Geertz assegna a questo termine. In quanto "modello per" il rituale può anticipare o addirittura generare il mutamento; come "modello di" può inscrivere un ordine nelle menti, nei cuori e nelle volontà di coloro che vi partecipano» (TURNER, 149).

Se si ritorna al mito e al rito lotuho, si constata che la loro rigidità strutturale o funzionale s'accompagna, di solito, alla mobilità ed alla flessibilità connesse alla risistemazione dell'organizzazione socio-economica, pastorale e agricola, alla continua riorganizzazione politica delle classi di età al potere con riferimento all'istituzione del Capopioggia e all'ordinamento sempre attuale del cerimoniale. Nonostante la rigidità strutturale delle funzioni dei personaggi che entrano in scena nel mito e nel rito (costanti), si rileva ancora che, proprio per la flessibilità che loro viene attribuita, in alterni momenti di contrasti e di riequilibri, anche i loro ruoli possono subire un turbamento o un'inversione (varianti).

Per tale ragione la figura dell'eroe, in una società governata da una determinata classe di età – *class age system* –, da un canto può essere rappresentata dall'eroe culturale in senso collettivo, i *monyemiji,* la classe di guerrieri in carica, sui quali incombe direttamente il destino della società, cioè il benessere, lo sviluppo, la difesa, compreso il diritto-dovere di andare in cerca di un Capopioggia e di "catturarlo" per la sopravvivenza di un popolo legato alla pastorizia e all'agricoltura, per i quali la pioggia è condizione necessaria di vita o di morte. D'altro canto, il Capopioggia, una volta eletto e riconosciuto nel suo ruolo di donatore-salvatore della società, anch'egli assume la funzione dell'eroe culturale, o quantomeno si associa o viene associato a tale funzione. Finché egli conserva la capacità di ottenere la pioggia e di espletare questo specifico ruolo, egli diviene l'eroe per antonomasia e ne esercita ambiguamente alcune funzioni, appena inve-

ce si dimostra debole o incapace di ottenerla, a lui è attribuita ogni sorte di male, siccità, morte, ogni forma di epidemia di uomini, bambini e bestiame; allora egli è destituito, smascherato come falso eroe, punito e financo strangolato. I guerrieri, cioè, riprendono la loro funzione di responsabili della vita della società, di eroi del destino del loro popolo.

Questa inversione di ruoli si verifica non solo nel mito di Asang, ma in quelli di Faccar-Attulang e di Ngalamitiho. A quest'ultimo i guerrieri chiedono il cambio di classe al potere e dunque l'anticipo della celebrazione del rito della iniziazione al governo. La stessa cosa si verifica nel mito di Loyalala, ove si ricorda non solo il cambio di classe dei guerrieri, ma altresì la deposizione e soppressione del Capopioggia. Questa doppia concezione antitetica del potere, concezione ambigua – come vedremo –, è rappresentata dalla classe dirigente al potere, per diritto tradizionale di potere diffuso (*de jure condito*), che si contrappone a quello del Capopioggia per un tentativo di fatto (*de jure condendo*), di potere centralizzato.

Tale concezione dell'eroe culturale, ora inteso in senso collettivo – la classe dei guerrieri in carica –, ora in senso individuale – il Capopioggia –, determina anche una diversa rappresentazione della storia lotuho, che non può essere pertanto intesa come "storia della successione dei Capipioggia" in senso occidentale e moderno – come a dire "storia dei re di Casa Savoia o storia dei sovrani d'Asburgo" –, ma deve essere interpretata e integrata anche come "storia della successione delle classi al potere o *Nefire*", perché la storia di una società con potere diffuso e di un potere statuale o monarchico allo stato iniziale corrono parallelamente. Per questa evidente ragione il Pazzaglia annota, ad ogni storia di Capopioggia che egli narra, il nome della classe al potere. Ad esempio il mito di Asang e Hitiho porta, a fianco del titolo riportato, la dizione: *Nefira* o classe al potere *Sur-esihok-belele*: battitori

di pelli, perché tanta fu la fame alla fine della reggenza di Asang – per le maledizioni da lui comminate – che la gente per mangiare era costretta a battere le pelli e macerarle in acqua. E' significativo, inoltre, che lo stesso Pazzaglia, alla fine della successione dei Capipioggia, offra un quadro sinottico con dei calcoli cronologici approssimativi sia della successione dei Capipioggia che della successione delle classi al potere o *Nefire* (Ms. I, 91).

A ogni modo, sulla stretta interconnessione tra il mito e il rito lotuho da un lato e le varianti storiche e le condizioni socio-economiche dall'altro, oltre alle puntuali osservazioni che saranno fatte or qua or là nell'analisi morfologico-strutturale e strutturalista del mito e del rito, un capitolo a parte sarà dedicato a **"Rito, conflitto e contratto"**.