CAPITOLO QUARTO

Mito rito e cosmologia

Assumo il termine cosmologia nel significato più ampio di metafisica, intendendo con questa accezione quel **complesso di concetti e di valori** su cui si fondano i sistemi socio-culturali e religiosi di una determinata società.

Se l'interrelazione fra mito, rito e cultura, compresa la storia, si manifesta di difficile e discutibile interpretazione, quella fra mito, rito e metafisica, in particolare, potrebbe apparire, talvolta, arbitraria e sofisticata. Eppure ogni cultura, in qualsiasi società, cerca di fondare credenze, istituzioni e costumi e perfino l'ordinamento tecnico, economico ed ecologico su un complesso sistema di rappresentazioni "astratte", di "concetti generali" o di "ordini concepiti", come vogliono alcuni, o su una cosiddetta "visione generale della vita" o *weltanshaung,* secondo altri.

E. Leach, inquadrando il rito nell'area dei linguaggi non verbali, con un posto privilegiato fra le tante forme espressive, gli attribuisce, assieme con il mito, il compito peculiare di dare forma concreta o, per meglio dire, la "rappresentazione concreta di concetti astratti". Egli scrive puntualmente:

«*In ciò che segue assumerò che tutte le varie dimensioni non verbali della cultura – come la moda, la pianta di un villaggio, l'architettura, l'arredamento, il cibo, la cucina, la musica, i gesti, gli atteggiamenti e così via – sono organizzate in insiemi strutturati in modo tale da incorporare un'informazione codificata analogamente ai suoni, alle parole e alle frasi di un linguaggio naturale... L'argomento ba-*

silare è che i messaggi che riceviamo in modi differenti (attraverso i vari sensi del tatto, vista, udito, odorato, gusto, ecc.) sono prontamente trasformati in altri modi. Così possiamo visualizzare ciò che sentiamo nelle parole; possiamo convertire il testo scritto nel linguaggio parlato; il musicista può trasformare gli schemi visuali di uno spartito in movimenti delle braccia, della bocca e delle dita. Evidentemente, a livello profondamente astratto, tutti i nostri differenti sensi sono codificati nello stesso modo. Deve esserci un tipo di meccanismo "logico" che ci permette di trasformare i messaggi visivi in messaggi sonori o i messaggi del tatto in messaggi dell'odorato e viceversa» (LEACH, 1981, 25).

In ordine poi alla capacità di questo meccanismo logico di trasformare i messaggi, cioè di elaborare i concetti astratti propri del mito e di comunicarli in realtà concrete, in forme di rappresentazioni liturgiche e cerimoniali, egli scrive ancora: «*Mentre molti concetti sono aspetti mentali delle immagini sensibili che sono a loro volta una risposta determinata culturalmente agli oggetti e agli eventi della realtà esterna, il procedimento spesso segue un'altra via; vale a dire, cioè, che possiamo generare idee astratte nella nostra mente (esempio l'opposizione buono/cattivo) e poi dare una forma manifesta a queste astrazioni proiettandole nel mondo esterno, es. buono/cattivo diventa bianco/nero. Questo è un aspetto molto importante del pensiero e del ragionamento comune. Convertendo le idee, i prodotti della mente (i fatti mentali), in oggetti materiali -"esterni", diamo ad essi una permanenza relativa e possiamo sottoporli, in quella forma materiale permanente, a operazioni tecniche che vanno ben oltre la capacità di funzionamento della mente stessa...Per gli antropologi l'area più importante in cui questo tipo di simbolizzazione materiale è evidente è il rito religioso. Tutte le entità metafisiche hanno origine come concetti potenziali nella mente; se riflettiamo con chiarezza attorno alle idee che sono rappresentate con parole come "dio" e "spirito", noi dobbiamo esternarle. Faccia-*

mo ciò in due modi: 1) raccontando storie (miti) in cui le idee metafisiche sono rappresentate dalle attività di esseri soprannaturali, uomini o animali magnifici non naturali; 2) creando specifici oggetti materiali, edifici e spazi, che servono come rappresentazioni delle idee metafisiche e del loro processo mentale. Chiaramente 1) e 2) sono interdipendenti: ognuno è metafora dell'altro» (LEACH, 57-58).

La valenza del discorso metaforico, fondata sulla analogia delle forme o delle qualità degli esseri, ha fatto superare la barriera posta agli inizi del secolo tra pensiero primitivo, totemico, prelogico, mitico e quello critico-scientifico di natura logico-razionale e induttivo. Come è risaputo, il totemismo sarebbe stato una forma di pensiero a sé stante, secondo cui l'indistinzione tra l'animale-totem e l'antenato corrisponderebbe all'indistinzione, o alla confusione, tra gli esseri dovuta o alla loro partecipazione mistica (LÉVY-BRUHL, 1970, 106; 1971, 21-22. 29-41. 46-47; 1973a, 47; 1973b, 45-46) o alla percezione emotiva con cui il primitivo coglierebbe la realtà (DURKHEIM, 1951, 22-36. 75-78), costituendo quella particolare forma di "pensiero mitico" secondo il quale l'indeterminatezza si opporrebbe alla determinazione delle singole sostanze e alla individuazione delle particolari specie, dalle cui somiglianze e diseguaglianze il pensiero critico-razionale assurgerebbe a leggi universali (CASSIRER, 1976, 138). Di conseguenza, non trovando luogo nel pensiero mitico del primitivo la metafora (CASSIRER, 89. 127-145), l'analogia non indicherebbe un rapporto di somiglianza, ma di reale identità (CASSIRER, 138). Eppure Durkheim aveva certamente inteso il totemismo quale sistema di classificazione sociale (DURKHEIM, 1951, 22-36), ma tale sistema di classificazione per lui non si fondava sull'analogia delle qualità proprie dei gruppi umani e delle specie di animali, bensì sulla loro natura (LÉVI-STRAUSS, 1962a e 1964; DOUGLAS, 1985, 44-45). Leach riconosce il merito di questo chiarimento a Lévi-Strauss,

ma fa l'appunto che egli non è andato avanti a scandagliare quelle che lui chiama "le attitudini religiose implicite" "le cosiddette condensazioni metaforiche e rituali" (LEACH, 57-63). Sono proprio queste, ancora per il Leach, che offrono, pur nella loro ambiguità, "una cosmologia basilare" detta anche "cosmologia metafisica" (LEACH, 99-100).

Nel compendio di queste idee astratte e metafisiche, che costituiscono la "cosmologia basilare", vi è innanzitutto la constatazione della morte: poiché l'uomo non accetta l'annientamento totale e definitivo di se stesso o del proprio io, nasce la sopravvivenza dopo la morte nella forma di un "altro essere" in un "altro mondo", in qualche "altro tempo" e, in opposizione all'esperienza comune, sorgerebbe nella mente umana il concetto dell'"alterità". Inoltre, dall'impotenza umana, che è un'esistenza quotidiana, materiale e superficiale, sorgerebbe l'altra della potenza divina. Un'altra "alterità" esistente in un "altro mondo" e in un "altro tempo".

Un mediatore apparirebbe allora a congiungere i due mondi, ma nella forma di divinità incarnata, dio-uomo, immortale/mortale, o nella forma di uomo/animale, addomesticato/ selvaggio. Questo si rifletterebbe tanto nelle religioni più primitive che classiche, in cui l'ambivalenza e la contraddizione troverebbero il loro paradosso nel Figlio di Dio che è Dio Padre, Aijanor é Siva, Horus é Osiride.

Se dalla negazione della morte e dalla impotenza umana nasce l'alterità di una potenza ultramondana, questa è raggiungibile, oltre che nella forma di un mediatore, anche attraverso la forma di una relazione sessuale, indicando in tal modo la potenza in senso di potere generale o di potere come sessualità: «*A livello della pratica esso determina il dubbio se l'abuso o l'astinenza dell'attività sessuale sia il vero modello dell'alterità divina*» (LEACH, 101).

E' opportuno notare che questo tipo di cosmologia basilare, che per Leach costituirebbe il complesso delle idee astratte e di ogni forma di credenza religiosa, dunque di carattere universale, non trova riscontro nelle ipotesi di lavoro avanzate da M.Douglas, secondo la quale le varie forme di cosmologie sarebbero invece legate ai diversi tipi di contesti sociali. E poiché i possibili contesti sociali da lei definiti in termini di "griglia" e di "gruppo", sarebbero (D)gruppo forte/griglia debole; (C)gruppo forte/griglia forte; (B)isolato/griglia alta; (A)individualista/griglia bassa, si avrebbero di conseguenza quattro combinazioni di credenze o tipi cosmologici (DOUGLAS, 298-376). Pertanto, dopo aver trattato in modo chiaro e schematico le inferenze dal particolare contesto sociale alla specifica concezione cosmologica, secondo i reticoli del diagramma che rispecchiano i quattro tipi di ambienti sociali, ella si propone di chiarire i seguenti aspetti cosmologici: 1) idee sulla natura; 2) idee sul tempo; 3) idee sulla natura umana; 4) idee sul comportamento sociale (DOUGLAS, 321 ss.).

La prospettiva cosmologico-metafisica non esula dall'analisi funzional-strutturalista della Douglas. Certamente non vi si trovano le dizioni "altro essere", "altro mondo", "altro tempo", tempo normale, tempo del sogno, antenati mortali, immortali, ecc., se non in qualche particolare contesto sociale. Ad esempio nel gruppo forte, che ella qualifica D, gli esseri umani sono distinti in inseriti/non inseriti (ostili) e la natura, al di fuori della società, sarà divisa, come la società, tra lupi e agnelli, vulnerabili, amabili, naturali gli uni e predatori minacciosi irriducibili gli altri. «*Non vi sarà* – sostiene – *nessuna elaborata teorizzazione o pressione per una coerenza intellettuale e quindi nessuna appercezione di Dio, a differenza del gruppo C. Anche la cultura "umana" non è sempre come appare: quindi essa ha i suoi due aspetti. Questa non è un'estensione delle metafore, ma deriva dall'uso delle giustificazioni*

morali fatto in natura. Una classe riconosciuta di uomini "snaturati" fornisce il modo di risolvere dilemmi morali e politici. La scelta di capri espiatori e l'espulsione saranno giustificati scoprendo il nemico nel campo e denunciandone le azioni con le predilette metafore del veleno, contaminazione e necessità di purificazione» (tesi fondata sui lavori di L. Mair, Witchraft e di altri autori: M. DOUGLAS, 323).

Nel gruppo C, la sopravvivenza è garantita dal confine contro gli estranei, all'interno il gruppo è organizzato in scompartimenti graduati e separati, ma le loro relazioni sono così forti da apparire come un tutto. In questo contesto: «*Ci si dovrebbe attendere uno sforzo intellettuale per elaborare una metafisica trascendentale che cerchi esplicitamente di accordare la civiltà ei fini di Dio e della natura. La sineddoche nelle metafore della società e della natura mostra la loro struttura isomorfica e chiarisce il loro sostegno reciproco. La natura, specialmente nelle sue regolarità e simmetrie, la si concepisce dalla parte della società buona...Mentre in D la natura e la cultura sono bacate all'interno, in C una natura ideale, indivisa, è parte dell'ambiente culturale che la circonda, e Dio è fautore di entrambi*» (DOUGLAS, 324). E' in questo ambiente culturale che il rito acquisterebbe il significato di mantenere l'armonia tra natura e cultura e avrebbe posto anche il sacrificio divino. Nello stesso contesto troverebbero posto anche le teorie della Legge Naturale e le teorie dell'espiazione e quelle dell'incarnazione.

In questo secondo gruppo trovano un riscontro le ipotesi avanzate dalla Douglas e quelle proposte su ampia scala da Leach. Ma, poiché i miti e i riti lotuho offrono significati e valori che più si accordano al contesto socioculturale del gruppo D, si potrebbe chiedere se la Douglas non voglia riconoscere veramente una "teorizzazione" ed una "coerenza intellettuale" al contesto sociale del gruppo D e specificatamente alla concezione cosmologica che

ella descrive. A mio giudizio, invece, il contesto sociale e la complessa problematica che lei ci presenta appaiono coerentemente strutturati sul principio della dualità oppositiva e mediata. Sul piano umano, infatti, gli uomini appaiono inseriti e non inseriti, come sul piano naturale i lupi si oppongono agli agnelli, ma, nello stesso modo, nell'ordine sociale uomini educabili si oppongono ad uomini snaturati. Ma proprio fra gli "snaturati" appaiono gli esseri *mediatori* che risolvono il dilemma. Questi esseri, posti a metà fra natura e cultura, fra il mondo umano e il mondo animale, risolvono i conflitti. Se non appartengono certamente al mondo divino, per cui di essi non si può dire che siano dei-incarnati, però si manifestano indubbiamente con caratteri straordinari. Da un lato appaiono i *salvatori* del loro determinato ambiente (Asang, Ajok, Pioggia, Toro), dall'altro possono essere scoperti all'improvviso di essere *nemici* (Asang, Siccità, Moria di bambini, Iena). Se non offrono il veleno, come si verifica in alcuni contesti africani - a cui si riferisce la Douglas -, i mediatori, dopo aver dato l'acqua, possono provocare la siccità, la fame e la morte. La coincidenza degli opposti è solo provvisoria, com'è provvisoria l'armonia fra le opposizioni (patto sancito-patto violato). Il conflitto riemergerà proprio perché è "endemico" alla struttura sociale – come ha dimostrato Turner – e la dialettica o la legge delle trasformazioni apparirà in una consapevolezza più che critica anche tragica alla coscienza degli uomini di una tale società.

In questo contesto il conflitto è di vita e di morte. E la sessualità procreativa degli uomini iniziati, la classe dei *monyemiji* acquista il significato e il valore di realtà fondamentale per la stabilità, la perpetuità, la persistenza dell'etnia nella storia. La **ierogamia**, sul piano astratto o degli *ordini concepiti,* assurge a principio costitutivo, non solo dell'etnia in senso generale, ma di ogni ordine o, meglio, dell'ordine dei sistemi che costituiscono l'universo

sociale lotuho. Perché essa è inserita nella *Nefira,* ove s'accende la coppia dei legnetti sessuati, l'iniziato sarà un *efirat* (da *Nefira*), un portatore di fuoco di vita, un *padre* (*monye*) del villaggio (*miji*), e l'insieme dei *monyemiji* o iniziati costituiscono l'ordinamento unico, sociopolitico e giuridico del villaggio. La loro sede, la *fwarra* (piazza), la *nad*ufa (casa del parlamento) e il fuoco sempre acceso (*mangat*) costituiscono non solo gli emblemi del loro potere, bensì il "centro" cerimoniale e reale di tutta la vita del villaggio. Da questa struttura centrale dipenderà anche l'ordinamento logistico architettonico dell'habitat del villaggio. Dalla attività e dalla collaborazione dei *monyemiji* con il Capopioggia dipenderà anche l'ordinamento socioeconomico fondato sulla pastorizia e l'agricoltura. La **sessualità procreativa** è, allora, sul piano concreto e del comportamento, il valore basilare e fondamentale, il canale di trasmissione che, rivissuta nel mito e nel rito, dà una dimensione sempre nuova alla società che, partendo dagli antenati, in cui vengono inseriti sia la coppia degli Hobwok (Capipioggia) Asang e Hitiho sia la coppia degli iniziati, si rende presente nella storia, persiste nelle difficoltà e si perpetua nel tempo e nello spazio.

Asang e Hitiho esprimono l'eterno mascolino e l'eterno femmineo, gli opposti contrari e non contraddittori, la cui unione genera su scala universale la fecondità che determina la rinascita di tutta la natura in una ripetizione ciclica, rituale e stagionale, ed in un processo di trasformazioni, in un "eterno ritorno", ma non nel senso destoricizzato inteso da Eliade, quasi un irrompere dell'inizio, dell' "illud tempus" e dell'archetipo o del trascendente nel tempo presente, banale e insignificante (ELIADE, 147-160), bensì – a mio giudizio – in un tempo reale e storico.

In questa prospettiva, i concetti fondamentali in etnologia e nelle storia delle religioni di "sacro" e di "religione" assumono un significato che non corrisponde affatto a quello comunemente accettato. Scrive Di Nola: «*Se per*

religione ci limitiamo ad intendere un rapporto di dipendenza devozionale o di riconoscimento creaturale di una Potenza personale, secondo una schematizzazione occidentale, ricorriamo ad un parametro non valido. Ci troviamo, invece, di fronte ad atteggiamenti squisitamente religiosi quando riconosciamo la religione anche nella consapevolezza mitologicamente espressa della solidarietà del gruppo umano con la realtà di fondo scoperta nel processo iniziatico» (DI NOLA, ER vl.III, 1143). Allora anche il "sacro", non indicando una particolare relazione con una potenza personale, sovrumana, divina o numinosa, significherà invece quella dimensione straordinaria delle origini della vita e della potenza vitale che proprio la ierogamia naturale, sociale e cosmica, può esprimere. In questo senso, "sacro", corrispondente al greco *ieròs,* acquista il più arcaico significato di "potente" (SCHRENK, GLNT vl. IV, fasc. 3, 742 nota 3).

Nella cosmologia lotuho non trovano posto le "idee astratte" e metafisiche che costituiscono la cosmologia basilare del Leach. Non l'io proiettato nell'alterità immortale fuori del tempo né l'alterità d'una potenza divina che trascende l'umana impotenza né un'alterità del tempo e dello spazio, intesa in senso trascendente. Tempo e spazio, l'io personale e collettivo (la classe degli iniziati) acquistano certamente una alterità e una sacralità – pur restando nell'opposizione sacro/profano –, ma nel senso e nella dimensione della sessualità procreativa: **la simbologia del grano e della nascita di un figlio** esprimono chiaramente questa metafisica del reale, in opposizione alla metafisica del trascendente.

Uno spaccato di questa mentalità tradizionale africana-lotuho e della concezione occidentale religiosa metafisica della vita è offerto dal dialogo-dibattito, tenuto da Sam Baker nel lontano 1863 con Commoro, Capopioggia di Tirangore. Sam Baker cercava una testimonianza di fede nell'esistenza dell'aldilà, nell'anima immortale e di una

ricompensa dopo morte del bene e del male fatto nella vita presente. Ma Commoro non riconosceva alcuna validità a quelle proposte e con una certa perspicacia e chiarezza mentale – *clearness of perception* – le controbatteva puntigliosamente. Per tale motivo Sam Baker era costretto a rilevare che non c'era in Commoro un ordine di idee – *anything ideal* – religiose, ma una concezione materiale della vita presente e quotidiana. Lo spaccato mette a confronto le due concezioni organicamente proposte con una propria logica e con il concorso di splendide immagini del fuoco, del grano e del figlio. «*Un giorno* – scrive Sam Baker – *dopo un'usuale danza di funerale mandai a chiamare Commoro "il leone", un uomo fra i più bravi e saggi che io abbia mai incontrato fra i selvaggi di questi paesi. Attraverso i miei giovani interpreti ebbi una lunga conversazione con lui sui costumi del suo paese. Desideravo possibilmente capire l'origine della straordinaria abitudine di esumare il cadavere dopo il seppellimento, perché immaginavo che in questo atto vi fosse l'indizio di una credenza nella resurrezione...Iniziai complimentandomi con lui del ballo eseguito dalle sue mogli e dalle sue figlie e della sua agilità nella performance; cercai di capire la ragione di quella cerimonia...Gli chiesi perché gli uccisi in battaglia non fossero seppelliti e mi rispose semplicemente che tale era il loro costume e non c'era altra spiegazione; gli replicai:*

– Ma perché debbono essere disturbate le ossa di quelli già seppelliti ed esposte alla periferia della città?

Commoro: E' costume dei nostri antenati e noi continueremo ad osservarlo.

– Credete voi in un'esistenza **dopo** *la morte? Non è essa implicita nell'atto dell'esumazione delle ossa dopo la corruzione della carne?*

Commoro: Esistenza dopo la morte! Come può accadere ciò? Può un morto uscire dalla sua fossa se noi non lo tiriamo fuori?

– Pensate che l'uomo, come la bestia, muoia e tutto finisca?

Commoro: Certamente; un bue è più forte di un uomo, egli muore e le sue ossa durano più a lungo, perché sono più robuste. Le ossa dell'uomo si frantumano più presto perché è fragile.

– Non ha l'uomo un discernimento superiore di un bue? Non ha egli la mente nel dirigere le sue azioni?

Commoro: Alcuni uomini non sono più bravi di un bue, essi devono seminare per avere da mangiare, ma il bue ed ogni animale possono procurarselo senza seminare.

– Non sapete che c'è uno spirito dentro di voi, differente dal corpo? Non sognate e non andate con la mente lontano, in luoghi distanti, mentre dormite, nonostante il vostro corpo resti in un posto? Come spiegate ciò?

Commoro: (ridendo) Bene. Come voi spiegate ciò? E' un qualcosa che non comprendo, sebbene mi capiti ogni notte.

– La mente è distinta dal corpo; il corpo reale può essere incatenato, ma la mente è incontrollabile; il corpo si estinguerà con la morte e diventerà cenere o divorata dagli avvoltoi, ma lo spirito esisterà per sempre.

Commoro: Dove vivrà lo spirito?

– Dove vive il fuoco? Non potete voi produrre un fuoco se non frizionando due legnetti insieme, tuttavia voi non vedete il fuoco nel legno. Non ha quel fuoco, che è inoffensivo e invisibile nei legni, il potere di bruciare tutto il paese? Chi è più potente, il piccolo legnetto che per prima produce il fuoco o il fuoco stesso? Così è lo spirito, l'elemento dentro il corpo, come l'elemento del fuoco esiste nel legnetto; l'elemento è superiore alla sostanza.

Commoro: ah! Potete voi spiegare ciò che noi vediamo frequentemente nella notte, quando siamo sperduti nel deserto? Mi sono sperduto e vagavo nel buio. Io ho visto un

fuoco lontano, nel momento di avvicinarmi, il fuoco si vanificò ed io fui incapace di trovarne la causa. Né io potei trovare il posto.

– Non avete idea dell'esistenza degli spiriti superiori sia all'uomo che alle bestie? Non avete paura del male, oltre le cause fisiche?

Commoro: Io temo gli elefanti e gli animali nella giungla di notte e nient'altro.

– Allora, non credete in niente, né nel buono o nel cattivo spirito! Credete che quando morirete sarà la fine del corpo e dello spirito; e siete come gli altri animali, che non c'è distinzione fra l'uomo e l'animale, che scomparirete e finirete con la morte?

Commoro: Certamente.

– Non c'è differenza tra azioni buone e cattive?

Commoro: Sì, ci sono azioni buone e cattive nell'uomo e nelle bestie.

– Pensate che un buon uomo e un cattivo uomo abbiano lo stesso destino e muoiano e finiscano nello stesso modo?

Commoro: Sì; essi cosa possono fare, che aiuto possono darsi nel morire. Buoni e cattivi, tutti muoiono.

– I loro corpi si disfanno, ma i loro spiriti rimangono, il buono nella felicità, il cattivo nella miseria. Se non credete in un futuro, perché un uomo dovrebbe essere buono, perché non dovrebbe essere cattivo, se lui potesse anche prosperare con la malvagità?

Commoro: Molti sono cattivi; se sono forti profittano dei deboli. I buoni sono tutti deboli, essi sono buoni perché non sono forti abbastanza da essere cattivi.

– Da una certa quantità di frumento, presa dal sacco per i cavalli, alcuni chicchi giacciono sparsi per terra e, usando la bella metafora di San Paolo come esempio di

una vita futura e facendo una piccola buca con il mio dito per terra vi misi un chicco di grano dentro: Questo – io dissi – rappresenta voi quando morirete. Coprendolo con terra – io continuai – quel grano si decomporrà, ma da esso verrà una pianta che produrrà una riapparizione della forma originale.

Commoro: Esattamente così: ciò che intendo io. Ma il grano **originale** *non sorge di nuovo; esso marcisce come l'uomo, ed è finito; il frutto prodotto non è lo stesso grano che noi abbiamo sotterrato, ma la* **produzione** *di quel grano. Così è l'uomo. Io muoio e mi decompongo ed ho cessato d'essere; ma i miei figli crescono, come il frutto del grano. Alcuni uomini non hanno figli e certi chicchi di grano si consumano senza portare frutto: allora tutti finiscono.*

– Fui obbligato allora a cambiare oggetto di conversazione. In quel selvaggio completamente nudo non c'era alcunché di superstizioso su cui sviluppare un sentimento religioso; c'era una credenza nella materia e l'intendimento di ogni cosa era **materiale.** *Fu una cosa straordinaria trovare tanta chiarezza di percezione, con tanta ottusità ad ogni elemento d'ordine ideale»* (BAKER, 1874, 155-158).

"L'abisso del seme", espressione tanto cara a K. Kerényi presa a prestito da chissà quale scrittore moderno, da lui riformulata nei termini *"eternità del proprio germe"* (1976, 22-23), enuncia, nel modo più breve ed adeguato, questo tipo di metafisica lotuho.

Commoro, come Ogotommeli dei Dogon, costituisce uno di quei modelli di saggezza indigena, uno di quegli *"uomini e donne che non hanno avuto l'opportunità di mettere per iscritto il loro pensiero, ma la cui capacità di ragionamento e di sintesi dei problemi sociali o naturali merita d'essere definita "filosofica" a tutti gli effetti. Si tratta di pensatori indipendenti e critici, che orientano il loro pensiero e il loro giudizio in base al potere della ragione e di una innata saggezza anzichè uniformarsi all'autorità delle*

opinioni convenzionali o alle novità che provengono dall'esterno. Essi sono in grado di prendere in esame un problema o una questione e di condurre una analisi filosofica, o meglio, ispirata a un innato acume critico, chiarendo i punti in cui si trovano a sottoscrivere o a respingere il giudizio che in materia, viene accettato da tutta la collettività" (H. ODERA ORUKA, 1984, 40).

Nel discorso di Commoro sembra che non trovi posto il mondo del di là, "il mondo alla rovescia" degli antenati e dei defunti nei termini in cui ne tratta il Palmisano (127 ss., 141 ss.) o ne aveva già trattato il Molinaro, forzando la confessione dei Lotuho, per dedurne l'esistenza di un'anima immortale (MOLINARO 1940/41 187).

Il chicco di grano e la nascita di un figlio esprimono la biogenesi e, in senso lato – come si vedrà nel rito dell'Anno Nuovo – la biocosmogenesi, la realtà basilare o metafisica, espressa dalla legge universale delle trasformazioni della natura. Leo Frobenius – a parte le riserve per alcune sue interpretazioni – scrive opportunamente: «*La fecondità della terra, la fruttificazione e la discendenza degli uomini sono, nel corso del tempo, i tre perni attorno a cui gira ogni cosa, dalla più rozza alla più fine. Per questi uomini sono espressioni della realtà metafisica. Il teschio del padre morto non è un feticcio o un mezzo magico o un'allegoria: è il simbolo del morto. Il sacro grano da semina non è soltanto l'oggetto dell'economia agraria, ma racchiude già tutto il mistero del futuro germogliare, crescere, fruttificare*» (FROBENIUS, 1958, 327). Nel dramma sacro di Osiride in Egitto, nel momento culminante del rito, veniva posto del grano su un pasticcino nella forma di mummia, rappresentazione di Osiride, che veniva innaffiato per il suo rapido germogliare, a simboleggiare la rinascita di tutta la natura: «*Poiché Osiride è sia il grano che spunta dopo essere stato messo sotto terra, sia il Nilo che conosce una nuova piena dopo i mesi di massimo calo, sia, ancora, la luna che torna a risplendere in cielo in cui è*

scomparsa oppure il sole che scompare con l'arrivo della notte, per riuscire a definirlo occorrerebbe isolare l'elemento che si è potuto sentire come comune a tutti questi fenomeni e che contrassegna lo stesso destino umano, dal momento che Osiride è anche, oltre a tutti gli aspetti naturali enumerati, il tipo del principe che si perpetua nel suo figlio. Ora, questo metro comune che stiamo cercando, non sembra potere essere altro se non la ciclicità che investe tutti questi accadimenti» (DERCHAIN, 1976, 77-78).

In Grecia, dove si diffondono i miti e i riti egizi, ritorna la stessa concezione agraria del grano nell'immagine personificata di Demetra (*Inno Omerico a Demetra*) e nelle celebrazioni significative dei Misteri di Eleusi, poi ancora fra i Tirreni, ossia a Roma e in tutto l'impero, come ricorda con abbondante documentazione, ma con un certo disappunto, Clemente Alessandrino (*Protrettico,* II, 11-13 ss.) e riporta Frazer (1976, vol. II: 621-629). Sia la tradizione omerica che la celebrazione eleusina evidenziano per un verso la stretta relazione fra Demetra, "la madre delle spighe", la spiga recisa, la figlia Persefone, rapita da Plutone, la cui scomparsa (**káthodos**) è simile alla morte, il ritorno (**ánodos**) alla resurrezione primaverile di tutta quanta la natura (FRAZER, 628-629; CAMPBELL, 1963, 193), e il cui "mistero" viene rivelato agli iniziati, in Eleusi, con l'ostensione della spiga matura. Demetra, per altro verso, oltre a piangere la figlia scomparsa e, perciò, "addolorata", è ricordata anche secondo la tradizione egizio-fenicia ed eleusina di prendersi cura e di nutrire il figlio del re, in Eleusi, il principe Demophoon.

Alcuni aspetti di queste credenze e di questi rituali di iniziazione sono riscontrabili anche nel culto cristiano: nel momento centrale della Messa viene mostrata ai fedeli l'ostia di frumento, con l'annuncio del "mysterium fidei", ove il "mistero" del grano (secondo l'interpretazione dell'autore dei *Philosophúmena* (V, 8 di Ippolito o di Origine), rappresenta già, in una nuova luce, la "rivelazione

perfetta", ossia la nascita, la morte e la resurrezione di Cristo (CAMPBELL, 193). Nell'iconografia cristiana vengono riprese le immagini di Iside e di Demetra nel raffigurare la Madonna che allatta il Bambino, che non di rado tiene in mano le spighe, e nella delicata figura dell' "Addolorata", Mater dolorosa, che piange il figlio morto nella migliore e sublime interpretazione della "Pietà" di Michelangelo (FRAZER, 539). Anche ad Erice, in Sicilia, come ad Eleusi, il 25 ottobre, al cominciare dell'autunno si celebrano le *katagogía*, o partenza della dea Venere verso il mare dell'Africa e, il 23 aprile, le *anagogía*, o ritorno della dea sulla terra, al principio della primavera (CORSO, 2000, 207-208). Nel retro delle monete, che raffigurano la dea, sono riprodotte le spighe di grano, che ritroviamo in mano al Bambino della Madonna di Custonaci che subentra, nel culto cristiano, alla dea ericina (CORSO, 191-193).

Dal piano naturale agrario ed umano è stato operato ormai il passaggio a quello soprannaturale, spirituale e trascendente. Ma l'allegoria del grano e della nascita d'un figlio, come per Commoro, Capopioggia dei Lotuho e per gli altri popoli ricordati, dice di più della semplice ciclicità dei fenomeni naturali e degli accadimenti: il chicco di grano, posto nel seno della terra a marcire, donde germoglia a nuova vita, come il seme nel grembo della donna, permangono fenomeni e simboli dell'universale ed eterna legge della trasformazione.