CAPITOLO TERZO

Seconda lettura sincronica

I personaggi che entrano in scena sono sette, come nelle favole di magia, sia che essi vengano considerati in senso individuale che collettivo. In ordine di comparsa sono:

1) i ragazzi tredicenni all'incirca – *laduri horwong* – che conducono le capre al pascolo;
2) il Capopioggia – *Hobu-hide* – Asang che munge le capre, dona la pioggia e, per opera dei *monyemiji,* si congiunge alla moglie Hitiho;
3) gli anziani – *lamarwahi* –, quelli che da poco hanno ceduto il potere, ma sono ancora attivi nel governo del villaggio;
4) i guerrieri – *monyemiji* – che compongono la classe d'età in carica e sono i responsabili d'ogni iniziativa politica e sociale;
5) il Capovillaggio – *lamonyemiji* – che assieme con gli anziani dà ai guerrieri l'incarico di perseguire il nemico;
6) l'uomo di guardia che vigila su ogni eventuale ostilità;
7) i genitori dei ragazzi e la gente comune del villaggio.

Ogni personaggio adempie il suo ruolo specifico in una sfera d'azione, anche se un personaggio può entrare in più sfere d'azione. In certi casi - come osserva il Propp – si può anche dare un "cumulo di funzioni" (PROPP, 1966, 87) o, addirittura, un solo personaggio può assumere la funzione opposta dell'antagonista e del donatore, come è nel caso nostro.

Nell'esame delle due principali sfere d'azione: quella di Asang, ora antagonista ora donatore, e quella dei guerrieri, ora leali ora infedeli agli incarichi assunti, sono incluse le altre funzioni dei mandanti, del falso eroe e, in certo qual senso, quella della principessa delle favole, rappresentata, per ovvie differenze culturali, dalla moglie del Capopioggia Asang, Hitiho.

1 – Sfera d'azione dell'antagonista-donatore Asang

a) Asang e l'elemento acquatico – *hide* –

L'elemento "acqua" come dono concesso in forma di pioggia o come dono negato, la siccità, è la caratteristica tipica e qualificante di ciascun Capopioggia lotuho. Tutte le informazioni riguardanti il ritrovamento di Asang e Hitiho dicono unanimemente la loro relazione ad un luogo d'acqua: il fiume Obilat, per i miei informatori, il laghetto di Dongat, per il Pazzaglia (Ms,1, 14), il fiume Jassi presso Otunge, per Lais Ohisa (OHISA AFF.LAIS, 41), o il laghetto di Ittabara presso Oguruny, secondo le informazioni del Molinaro (1940-41, 193), dell'Huntinford (1953, 91) e del Nalder (NALDER, 1970, 88). Il laghetto di Ittabara era considerato la sede di Hitiho, anzi, più precisamente, è detto che ella abitava sotto le sue acque e non c'era via per andarci, mentre suo marito Asang viveva un po' più ad est dell'Ittabara, nel torrente Irume, proprio nel punto in cui questi si congiunge con il fiume Ibong (MOLINARO, 193). Asang, figlio di Ibong, annota il Seligman, era la pioggia; manifestatosi come acqua, assunse nello stesso tempo la forma di uomo (SELIGMAN 1932, 327). Hillelson aveva scritto: «*le tradizioni di Igago sono legate alle città di Loguruni e Imatari. Esse dicono che il loro primo antenato, Asang, apparve miracolosamente nel lago di Ittabara, presso Loguruni, precipitando dal cielo in forma di pioggia*» (HILLELSON, 1923, 42 n.145). Per tale

ragione, le acque dell'Ittabara venivano usate normalmente dai Capipioggia lotuho per spruzzare le pietre della pioggia; l'uso di spruzzare con l'acqua o con la saliva ha un'evidente connessione con la pioggia (SELIGMAN, 330).

Attulang, figlio di Lowarra e nipote di Asang, "sputò" ripetutamente su un masso e da allora in quel posto sgorga acqua perenne (PAZZAGLIA, Ms.1, 20). Imuhuny, nato in una grotta (la grotta dice umidità), fonda la città di Imatari, così detta perché la gente diceva: «*Andiamo vicino al Capo, andiamo a bere l'acqua – mata/ bere aari/ acqua –, onde Imatanaari, cioè Imatari*» (PAZZAGLIA, Ms. I, 27). Dopo la morte di Attulang, fu Hattabari, sua moglie, a dare la pioggia, essendo il figlio Imuhuny ancora piccolo (PAZZAGLIA, Ms.I, 23). Curiosi episodi di infanzia connettono la figura di Ngalamitiho all'elemento acquatico. Si narra, infatti, che sia stato benedetto con lo sputo dal suo padre Maya fin dalla nascita e che sia stato immerso in un'anfora d'acqua per tre giorni consecutivi; al quarto giorno il piccolo scivolò fuori da solo, mentre una donna lo accoglieva a braccia aperte. Poiché la pioggia cadeva sui suoi campi spesso e raramente su quelli degli altri, la gente cominciò a chiedersi: «*Jai, osservate questo ragazzo, cosa diverrà mai? Lo ha benedetto suo padre, quando lo ha immerso nell'acqua*» Alla morte di Ruttang i guerrieri andarono a Mura-hatiha e lo portarono a spalla in trionfo fino ad Imatari e piovve a dirotto per quattro giorni continui (PAZZAGLIA, Ms.1, 30).

Fra i Dinka Bor si narra di Fakur una storia molto simile a quella di Asang. Vi troviamo infatti i ragazzi che conducono le pecore al pascolo, uno sconosciuto che fa la mungitura del gregge, la sorpresa dei genitori, la cattura ufficiale, il forte rumore del tuono e soprattutto il dono della pioggia. I Dinka Niel parlano di un bambino, portato in terra da una donna incinta discesa dal cielo, il cui nome è Deng (Pioggia) o Dendit (Grande Pioggia), che

governò a lungo e, quando era diventato molto vecchio, scomparve in una grande tempesta (SELIGMAN, 148-149).

Anche fra i Boran, una branca dei popoli Galla che vivono in sud Etiopia e nord Kenya, si parla del ritrovamento del primo Kallu, durante la stagione secca, in un luogo verde e acquoso. Il cacciatore Warta che l'aveva ritrovato avvisò dell'evento i Boran che si mossero subito ad incontrarlo. Gli offrirono una ragazza con una brocca di latte ed un'altra di burro e stettero insieme per tre giorni. Poi il Kallu parlò così: «*Dio mi ha generato...ovunque io vado, piove. Guardate, ove sono io c'è acqua e fresca erba. Chi si avvicina con le abitazioni ai luoghi d'acqua, muove verso quelle cose che io vi ho portato...*». Gli costruirono una casa di erba chiamata "galma". Il Kallu non muore: ma una nuvola discese, quando egli risalì donde era disceso, dallo stomaco di Dio – Vooka: cielo –. Fino a sei o sette generazioni addietro, il Kallu scompariva in tal modo. La ragazza che egli prese generò un figlio che gli successe come Kallu (BAXTER, 1966, 70-71).

La scomparsa di Asang ed Hitiho, fra il guizzare dei lampi, il fragore cupo dei tuoni e il turbine della tempesta, fa da pendant alla loro emersione dalle acque. Scrive il Pazzaglia: «*Asang si fece portare la pipa e fumò ... e in quello stesso momento fece guizzare fulmini seguiti da un tonfo cupo di tuono. Asang e sua moglie erano scomparsi, erano saliti in alto*» (Ms. I, 16). Altra versione dello stesso Pazzaglia recita: «*egli e sua moglie si trasformarono e mentre si sollevò un gran turbine con tuoni e lampi, essi salirono in cielo*» (Ms. II, 103).

Di Imuhunyi si narra che, prima di affrontare la prova del nuoto nelle acque del Nilo, abbia detto al fedele amico Lodwo: «*Carica ed accendi la pipa: egli aspirò emettendo nutrite boccate di fumo e con la pipa messa in bocca si immerse nelle acque e scomparve. Continuando a fumare,*

il fumo sprizzava fuori sopra così da ricoprire tutta la distesa delle acque» (Ms. I, 24-25).

La pipa nelle credenze e nei riti dei Pownee, e in genere presso gli Indiani dell'America del nord, è intermediaria tra il cielo e la terra ed essa ha anche una funzione fecondante (LÉVI-STRAUSS, 1971, 267; DS, 473). Fumo d'incenso o fumo di tabacco hanno lo stesso valore simbolico: legare le due sfere, il basso dove vengono bruciati gli aromi e l'alto ove essi si innalzano, le due sfere dell'unico universo.

Nell'ulteriore sviluppo della storia delle religioni, fuoco e fumo, nuvole d'incenso e nuvole naturali diventeranno segni teofanici. Ad esempio, una colonna di nuvole di giorno e di fuoco di notte rappresenterà la presenza di Iahvè nell'esodo degli Israeliti dall'Egitto (Es. 13,21;14,19), mentre la sua presenza sul Sinai sarà così descritta: *«Il Monte Sinai era tutto fumante, perché su di esso era sceso il Signore nel fuoco e il suo fumo saliva come il fumo di una fornace: tutto il monte tremava molto»* (Es. 19,18). Le nuvole interverranno anche nella "trasfigurazione" e nella "ascensione", quando rimuoveranno Gesù di Nazaret dallo sguardo dei suoi attoniti discepoli (Mat. 17,5; Mc. 9,9; Lc. 9,34; At. I,9). Nell'ambito delle differenti religioni, Eliade offre un ampio quadro dei miti e dei riti di "ascensioni" (ELIADE, 1976, 114-122).

Nel mito dei Lotuho, la pipa accesa e le volute di fumo, associate alla tempesta, ai tuoni fragorosi e ai lampi o alle acque inferiori dei fiumi, donde emergono e ove si immergono Asang Hitiho e Imuhunyi, oltre a congiungere i due poli "alto" e "basso", "acque superiori" ed "acque inferiori", esprimono il significato univoco del **principio acquatico.** *Hide,* infatti, oltre a significare in *alto,* in *cielo, nuvola,* cima di *montagna,* ove s'addensano le nuvole e donde scendono gli acquazzoni, significa alla lettera *pioggia,* da cui deriva il titolo ufficiale di *hobu-hide* o *capo-*

pioggia. Nel testo in esame, eventi storici e fenomeni naturali sono inestricabilmente associati alla straordinarietà del fenomeno vitale, l'acqua, cui è connessa l'esistenza umana, animale e vegetale. Ogni forma d'epifania, di ascensione, di trasfigurazione o di trasformazione, esprime questa potenzialità fecondante e vitale del principio acquatico.

Di uno dei miti primordiali il Molinaro scrive: *"un giorno un serpentaccio (na munu Jok) assorbì tutta l'acqua e la vomitò laggiù verso il Nord, lasciandone appena un pò nei torrenti e nei fiumi"* (181). Il Palmisano precisa: *«si tratta in realtà di un mito che entra a far parte del genere dei "miti del ciclo annuale"; di una conferma mitica del ritmo delle stagioni così come è nel paese dei Lotuho. Il motivo del serpente padrone delle acque, che secondo il mito ingoia l'intera acqua del paese, è relativamente frequente nel Sudan dell'Ovest e dell'Est .... Il motivo della sottrazione dell'acqua, della sua scomparsa fraudolenta, va riportato all'assetto della natura che è alla sua base. Alla fine della stagione delle piogge, con l'inizio della stagione* **ameyyu** *è la stessa terra ad assorbire l'acqua, anzi ad "ingoiare" l'acqua, secondo il linguaggio metaforico del mito»* (143.144). In una sintesi molto chiara sul valore concettuale dell'acqua, il Palmisano scrive ancora: *"è la pioggia, ed è questa la grande originalità del mito lotuho rispetto ai suoi omologhi, ad unire il mondo del cielo con quello della terra. La pioggia agisce da* **trait d'union** *fra i due mondi. E come tale viene rappresentata, rivestendosi di sacralità ancora maggiore."* (126) Forse, sarebbe meglio parlare di due sfere dell'unico mondo, ove la sacralità dell'acqua sta a significare proprio la fecondità vitale che scaturisce dall'unione dell'elemento idrico e tellurico (PALMISANO 143; BAUMANN 1936, 196), ossia Asang-Hitiho, come sarà evidenziato più chiaramente dal mito di Hitiho.

b) Asang e le maledizioni – *Neppita* - dei Lotuho

Al mancato impegno contrattuale dei Lotuho di zappare il campo del Capopioggia, di mietergli la durra ed ubbidirlo, Asang risponde con una triplice maledizione, minacciando siccità, fame, malattie e morte. In tal modo Asang, non solo nega il dono della pioggia, ma punisce severamenete i Lotuho con l'opposto del dono promesso: «*Diverrete come la zuccheta fra gli erbaggi... Che la fame e il verme di Guinea vi finiscano tutti...Uccelli, beccate via la mia durra...*» (Zctr). E avvenne una terribile fame, tanto che molti morirono ed altri si ridussero a mangiare pelli di animali macerate. Tali inaudite e violente maledizioni si ripetono costantemente negli altri miti lotuho e, senza dubbio, lasciano in certo senso costernati e sconcertati, soprattutto quando il Capopioggia le commina non solo contro i sudditi infidi e sleali, ma addirittura per gelosia e sete di potere contro gli stessi figli, le mogli e i fratelli.

Le maledizioni, pronunziate da Asang contro i Lotuho, in genere lasciano intendere che egli voglia avvalersi del suo potere di Capopioggia per esercitare forse una "forma minimale di governo" politico (MAIR, 1982, 61), ricorrendo proprio alla maledizione quale forma di punizione dovuta al mancato impegno contrattuale. Alcune tribù finitime ai Lotuho, o almeno della stessa area dei Nilocamiti, come i Turkana e i Karimojong, riconoscevano agli anziani il potere politico di invocare le maledizioni sui trasgressori della legge e dei costumi sociali, quale sanzione contro l'illegalità (MAIR, 67). Nel caso specifico di Asang, le maledizioni sembrano apparire, invece, quali formule punitive del contratto violato, come si riscontra nelle più antiche società del Medioriente e in Israele (McKENZIE, DB, 153.165-166; ANET, 203). Benedizioni e maledizioni, oltre a legare le parti contrattuali, si riteneva possedessero una certa efficacia annessa al potere di chi le pronunziava, come si rileva dal contratto di Ham-

murabi (ANET, 178-180) e dai trattati egizi ed ittiti (ANET, 201-205.206). Le maledizioni di Jahwè contro il serpente o il suolo della terra nei riguardi dell'uomo (Gen. 3,14-17) o i nemici di Abramo (Gen. 12,3) ecc., si ripetono poi in forma solenne e rituale anche nella stipula del contratto sinaitico (Deut. 7, 11).

D'altro canto, non desta meraviglia la frequenza delle maledizioni nei miti lotuho, messe a confronto, per esempio, con quelle pronunziate dal re assiro Asarharddon nel trattato stipulato con alcuni principi, ove un terzo delle settanta linee del testo è occupato da maledizioni (POMPONIO, 1990, 125). La componente specificatamente mesopotamica delle maledizioni starebbe nei riferimenti ai fattori ecologici, climatici e ambientali. Così la condanna a bere l'urina d'asino corrisponderebbe al tema della siccità e scarsità d'acqua, come nel mito lotuho, ove la zucchetta insecchita fra gli erbaggi, la tenia che corrode lo stomaco dei bambini o la durra dei campi, divorata da stormi di uccelli, producono un quadro triste e desolato d'un popolo decimato, giorno dopo giorno, dalla fame e dalle malattie dovute alla siccità. Ma, al solenne pronunziamento delle maledizioni di Asang, i guerrieri reagiranno con i canti di minaccia, di rivolta e di deposizione, già riportati nell'Introduzione.

c) Asang il Trickster

Al settimo anno il Capopioggia Asang torna in scena con il proposito di arrecare nuovo danno e, riassumendo il ruolo di antagonista, ricorre ad un invito insidioso e manda i guerrieri ora a caccia ora a lavorare nei campi: nel frattempo egli divora il cuore dei bambini nella forma di un esecrando pasto cannibalesco.

La colpevolezza del Capopioggia reo confesso «*Aaa, Afara ni (io porto disgrazia)!*» e l'esplicita accusa dei guerrieri: «*Perché, capo, mangi i nostri bambini?*» inducono a

pensare se tale notizia sia una reminiscenza di cannibalismo, esistente fra i Lotuho originari dell'est, oppure una costumanza dei popoli dell'ovest, a cui apparterrebbero Asang e Hitiho. Il Pazzaglia propende per la seconda ipotesi (Ms.I, 16).

Senza volere entrare nel merito del problema del cannibalismo, sia nei vecchi termini del Volhard (1939) in favore di un'ampia diffusione di tale fenomeno, o in quelli più recenti dell'Arens (1979 b) secondo il quale si troverebbero solo pochissimi casi attendibili (COMBA, DA, 140-142), si è indotti a pensare, nel nostro caso specifico, che la scomparsa dei bambini, come la scomparsa del latte dal gregge, debba attribuirsi ad una crisi stagionale di siccità, ad una generale mancanza di mezzi di sussistenza alimentare, per uomini ed animali, dovute alla scarsità o all'assoluta mancanza di piogge, di cui il Capopioggia Asang era ritenuto unico responsabile.

Il mungere le capre e lasciarle senza latte e strappare il cuore dei bambini sarebbero, allora, drammatiche metafore di una situazione estrema di crisi, cioè di vita e di morte, spesso ricorrenti nella grama vita di un popolo legato unicamente alla terra e soprattutto alle piogge per i pascoli degli animali. Il Capopioggia è catturato, eletto e stretto ad un patto/baratto, la pioggia in cambio dei servigi; al contrario, per ritorsione, è deposto e strangolato. Quando il Capopioggia Loyalala fu richiesto dai guerrieri di dare la pioggia e la pioggia non venne, lo afferrarono, lo buttarono a terra e lo soffocarono con un palo al collo. La stessa sorte fu assegnata a Maya, suo figlio, perché la siccità s'era fatta grande, come la fame (PAZZAGLIA, Ms.I, 57-68). Si legge ancora di Igwana, moglie di Loyalala, che successe al figlio Maya nell'ufficio di Capessa della pioggia, come, dopo un anno di esercizio del potere, ripetendosi la siccità e morendo i bambini per il morbillo, fu uccisa dalla gente di Iloli (Ms. I, 68).

Dunque – a mio giudizio – non di cannibalismo possono essere accusati i Capipioggia lotuho, ma di moria, sì, di moria di uomini e bestiame, causata dalla siccità e dalla fame. L'elemento acquatico – è stato osservato –, come dono concesso (la pioggia) o come dono negato (la siccità), è la caratteristica tipica e qualificante del Capopioggia, donatore dell'acqua e della vita, come della siccità e della morte. In tal senso, il Capopioggia manifesta l'ambigua dualità della natura di mediatore, ora benevolo ora malevolo, propria della mitologia americana amerindina dei Pueblo delle pianure, come ha rilevato Lévi-Strauss, con analogie colte anche su scala europea, indopeuroea, oltre che americana (LÉVI-STRAUSS, 1971, 251-255). Così egli scrive della figura del trickster: «*Come Ash-boy e Cenerentola, il trickster è dunque un mediatore, e questa funzione spiega il fatto che gli appartenga qualcosa della dualità che ha la funzione di superare. Donde il suo carattere ambiguo ed equivoco, ma il trickster non costituisce la sola formula possibile di mediazione. Certi miti sembrano interamente dedicati a esaurire tutte le modalità possibili del passaggio dalla dualità all'unità...Nella versione Cushing questa dialettica si accompagna al passaggio da un ambito spaziale (mediazione fra cielo e terra) a un ambito temporale (mediazione tra estate e inverno) o, in altri termini, fra nascita e morte... Dato il carattere ambiguo del trickster, un'altra caratteristica degli esseri mitologici diventa, infatti, spiegabile. Ci riferiamo qui alla dualità di natura che è propria di una stessa divinità, talora benevola, talora malevola, a seconda dei casi*» (254-255).

Propp ha evidenziato egregiamente questa ambigua figura di trickster nella tradizione greco-classica e nella sua reviviscenza popolare, medievale e cristiana, in *Edipo alla luce del folclore* (PROPP, 1975, 85-134). Nelle leggende tebane, infatti, l'eroe Edipo appare il liberatore della sua città dal terribile flagello della Sfinge che divorava chiunque non riusciva a risolvere l'enigma, che essa pro-

poneva. Edipo vi riesce e la Sfinge, vinta, si precipita dalla rupe. Per tale ragione Edipo viene esaltato quale salvatore e mediatore della salvezza del suo popolo ed acquista il diritto al trono. Sposata la madre Giocasta, senza saperlo, Tebe viene colpita da una pestilenza, ma, scoperta la sua colpevolezza, nell'ardore di punire se stesso, Edipo si strappa gli occhi per disperazione, giunge a Colono, ove scompare nel bosco. «*Nella figura di Edipo* – riassume Propp – *si sente chiaramente una duplicità. Egli è il più grande eroe e benefattore della città e insieme il più grande scellerato*» (PROPP, 129).

Indubbiamente la riflessione filosofica platonica e soprattutto quella gnostica di Valentino danno una veste più spiccatamente universale a tale mediatore, facendone una figura quasi divina: il Demiurgo. In realtà la sua azione non è creativa, ma semplicemente produttiva, imitativa e, in particolar modo, trasformativa dell'intera realtà e dell'ordinamento dell'universo.

Se si osserva bene, la figura ambivalente del Capopioggia Asang, antagonista/donatore/ antagonista, rappresenta ed esprime l'ambivalenza dell'**ordine sociale** (patto sancito/ patto annullato, elezione/ deposizione), **dell'ordine naturale e cosmico** (pioggia/siccità, vita/morte, bene/male). Egli realmente media fra gli opposti, secondo la funzione propria del mito e dei personaggi mitologici, fra le opposizioni o contraddizioni fondamentali di vita e di morte. Il meccanismo di mediazione delle contraddizioni fra la vita e la morte – osserva Lévi-Strauss - consiste in una sostituzione di questa con un'altra meno forte .... A questo livello dei termini polari è possibile la mediazione, nelle vesti dell'eroe culturale, mangiatore di carogne, il trickster della mitologia americana, essere zoomorfo (coiote o corvo), punto di arrivo di una progressiva mediazione di momenti oppositivi (LÉVI-STRAUSS, 251-252).

Mentre l'analisi del trickster proposta da Lévi-Strauss è condotta unicamente all'interno del mito, quella più recente della Miceli s'arricchisce di contorni sempre più significativi, in quanto s'avvantaggia nel considerare la figura del trickster in cicli narrativi di ambiti culturali diversi e lontani e in contesti socio-economici differenti, secondo le interpretazioni di Campbell (1962), del Ricketts (1965) e della Marcinkus (1969), rilevando in pari tempo la fondamentale unitarietà del personaggio nella sua tipica e "coerente contraddittorietà" (MICELI, 1984, 12-24).

Credo di contribuire con la presente analisi a completare il quadro che la Miceli offre delle varie immagini del trickster, non trovandovi ancora posto un trickster tipico dell'Africa Orientale. Ella infatti tratta sufficientemente di Legba, il trickster africano del Dahomey, dell'Africa Occidentale (1984, 44-46) e fa anche cenno di quello degli Azande del Sudan anglo-egiziano (MICELI, 17; EVANS-PRITCHARD, 1967a), appartenenti alla famiglia linguistica sudanese dei Bantu, ma distinti in ogni modo dai vicini Camiti, Nilo-Camiti e Nilotici dell'Africa Orientale.

Certamente la riflessione della Miceli si fa profonda e si direbbe anche un po' amara quando scrive: «*Questa sorta di paradosso del mentitore messo in bocca ad un briccone gioca-tiri che è anche lui stesso, demiurgo-beffatore dunque, ed eroe culturale ad un tempo – appare quasi un saggio cinico sberleffo del trickster alla sicurezza degli "occidentali" con la loro logica del vero e del falso, e la loro filosofia non abbastanza disincantata: non quanto quella "primitiva", si direbbe, che sa vedere la creazione del mondo, dell'uomo e della civiltà come nient'altro che un "tiro", il più ambiguo, giocato da un briccone bugiardo e irriverente*» (15).

In un primo momento Asang è identificato con il **toro,** del cui chimo è unto dalla testa ai piedi, stramazzato a terra come il toro e apparentemente soffocato, è poi rial-

zato ad indicare la ripresa di vita e fatto assidere con la moglie sulla pelle nera del toro, in atto di esaltazione e immissione al potere di Capopioggia, tutti atti rituali e simboli di potenza fecondativa e combattiva proprie del toro. Per altro verso, per la sua qualificazione finale «*la* ***iena*** *è nel campo*», l'animale emblema del divoratore ingordo di carogne e scellerato capo, egli ricorre all'inganno e alla furbizia per apportare sciagure e pestilenze alla gente da cui è stato eletto con patto/baratto e, per la sua stupidità, la stessa morte, che egli ha procurato alla sua gente, si riversa su di lui venendo addirittura strangolato pubblicamente (Pu). Anche il Palmisano qualifica il Capopioggia Asang e i giganti Imoi e Kocce, con i termini di *outsiders*, per il loro carattere marginale ed ambiguo, sulla scorta delle osservazioni di M.G. Kenny (1981), che aveva individuato in piccoli gruppi di cacciatori-raccoglitori dell'Africa Orientale, i Dorobo, e nel *laibon* dei Masai, anch'egli esperto del rituale, i caratteri tipici della marginalità e dell'ambiguità, manifestandosi ora dediti al servizio e al benessere del villaggio, simpatici e buffoni, ora rozzi e immorali, asociali e ribelli (PALMISANO, 153-165).

Dal mito al rito e dal rito al teatro, la figura ambigua ed equivoca del trickster rimane nella sua tipica e irrepetibile funzione d'esprimere non tanto la legge suprema della trasformazione cosmica, quanto quella del dramma umano, d'un destino "strano" e sempre "straniero" (*stranger*), che abbandona l'uomo ad una lotta continua di vita e di morte, di bene e di male, di caso e di necessità. E' il dramma dell'Ercole di Euripide, cui s'è ispirato più recentemente S.T. Eliot nel ricostruire il personaggio Pereira in T*he Cocktail Party,* ove i termini del drammaturgo inglese ripropongono nella loro radicale drammaticità il problema irrisolto e irrisolvibile pur dinanzi a mille possibilità: «*... Avvicinare lo straniero / E' invitare l'inatteso, liberare una forza nuova, / o liberare un genio dalla bottiglia, / E cominciare una serie di eventi. / Oltre il vostro controllo.*»

(COCO DAVANI 1973, 93). In senso junghiano, Asang potrebbe essere considerato anche archetipo del bene e del male, espressione dell'esperienza dell'io collettivo o di quell' "ombra" collettiva o dell'angoscia umana di chi lotta per sopravvivere. Ma Asang non può essere considerato immagine del dio o del diavolo della nostra cultura.

2 – Sfera d'azione degli eroi : i *monyemiji*

a) Catturano ed eleggono il Capopioggia

In un regime culturale-socio-politico, dove vige il sistema di classe di età, *class age system,* cioè dove non emerge ancora la figura dell'eroe capo in senso individuale e dove non si ha ancora un potere statuale di governo, l'iniziativa d'ogni impresa socio-politica, che riguarda la vita della comunità, sta nelle mani dei guerrieri, soprattutto quando il sistema culturale è quello della pastorizia o pastorale-agricolo. I guerrieri, infatti, costituiscono un corpo armato sia per la difesa della vita dei villaggi che per l'organizzazione delle razzie, una delle cospicue fonti economiche di sostentamento (LANTERNARI, 1959, 476-477).

Quando fu resa nota la sciagura che un ignoto antagonista vanificava il lavoro dei ragazzi, perché essiccava le poppe del gregge (X^5), i guerrieri, nella funzione di eroi cercatori, reagiscono positivamente. Scrive il Pazzaglia: «*I monyemiji all'udire codesto racconto pensarono sapientemente: che costui sia un Capo? Andiamo a catturarlo* (W↑)». E dopo la lotta-rissa, avendolo acciuffato, lo riconoscono come loro *Hobu-hide.* «*Fatto sta che essi stessi si scelsero un Capopioggia, il primo della serie nella loro nuova patria*» (Ms. I, 14). Poscia i guerrieri prelevano Hitiho dal fiume, la riconducono al marito e li fanno assidere sulla pelle del toro nero (T^3), riconoscendoli loro Capipioggia – *Hobwok* N*⁎.

La "cattura", o l'afferrare con forza il Capopioggia, ci immette in una situazione di reale colluttazione, divenuta posteriormente cerimoniale. Infatti, nella liturgia della *Neniafa ono Njina,*- consacrazione o rielezione del Capopioggia, i guerrieri afferrano prima il toro e poi il capo e, con gli stessi gesti rituali li stramazzano violentemente a terra, uccidendoli per soffocamento: il toro è ucciso realmente, il capo solo ritualmente, tanto che egli subito risorge rialzandosi da terra al suono delle trombe.

La "cattura" era una pratica molto diffusa nell'area dei Nilotici, come si è visto fra i Dinka Bor, dei Nilocamiti e zone limitrofe. I capipioggia o rain-makers erano girovaghi ed esperti nell'arte del provocare la pioggia, professionisti per tradizione di famiglia o apprendistato domestico, come è stato verificato fra gli Abaluya (Bantu), a nord di Nyanza (Kenya) (WAGNER, 1970, 38), oppure indigeni – come pensa il Pazzaglia – ma assunti dai nuovi immigrati per l'esercizio delle loro specifiche funzioni rituali della terra e della pioggia (Ms.I, 14) o, divenuti potenti capi o re di determinate circoscrizioni territoriali, come fra i Mundari, fra i quali essi trasmettevano il potere della pioggia per successione ai loro figli o per delega ai loro ministri (BUXTON, 1967, 82-83). Essi erano eletti all'ufficio perché si offrivano spontaneamente alla gente nel caso dei Boran (BAXTER, 1966, 70) o, più comunemente per scambio o ricompensa di laute regalie (WAGNER, 38), oppure venivano rapiti o catturati, come si verifica fra gli Alur, per essere immessi nell'ufficio con lo scambio di servigi e tributi (MAIR, 105).

Nel mito lotuho si ha chiaramente una reale "cattura", a seguito di una zuffa nella quale Asang si lascia prendere assieme con la moglie, apportando, con il dono delle pietre, anche la pioggia. Tutto ciò avviene nella forma legale di un patto-baratto ($D^{9/10}$).

Il patto con il Capopioggia, sotto l'influsso di fattori interni ed ecologici, lotte di classi, rivalità fra gruppi, par-

ticolari situazioni di siccità o di calamità, o per influsso di fattori esterni, come la lotta contro i nemici, le razzie da organizzare, potranno costituire un tentativo o un'incentivazione di una autorità politico-religiosa del Capopioggia al di sopra di quella giuridica espressa dalla comunità dei guerrieri in carica – *class age system* (MIDDLETON-TAIT, 1967, 16.24-25). Più avanti, quando si tratterà dell'iniziazione dei guerrieri alle classi di età, saranno precisati meglio il loro status e il loro ruolo, soprattutto in ordine al potere politico che essi godono all'interno della società lotuho. Ma, nei riguardi del Capopioggia Asang, che esercita la preminente funzione rituale della pioggia, essi si pongono indubbiamente in un rapporto di reciprocità contrattuale.

Questa interpretazione del patto-baratto, *latu sensu* contrattualista, scaturita dall'analisi morfologica del testo ($D^{9/10}$ E^{9} Z^{9}), è stata pienamente confermata dalla recente diffusione computerizzata del manoscritto di Ohisa Affwonni Lais, ove si legge: «*I monyemiji condussero la coppia in Otunge. Qui, l'uomo chiamato Asang e sua moglie furono presi per rendere sacro il popolo; essi avevano il potere di deputarli a intercedere presso Dio in loro favore, per ottenere la pioggia. Ogniqualvolta egli pregava la pioggia scendeva sulla terra. In tal modo i Lotuho furono messi nella condizione di coltivare i campi e di avere grano e cibarie a sufficienza. Per* **questo servizio** *– for this service – i Lotuho coltivavano un campo per l'uomo della pioggia*» (OHISA AFF.LAIS, 1992, 42). Precedentemente aveva precisato che «*L'uomo della pioggia è responsabile di dover pregare per la pioggia a favore di quelli che gli riconoscono tale potere. Egli non ha sotto la sua giurisdizione un villaggio o un quartiere, come lo è per un capovillaggio o per un capoquartiere. Egli è legato all'* **alleanza** *con uno o più villaggi – he depends on the allegiance of one or more villages – che si accordano con lui – who agree – affinché egli preghi per la pioggia in loro favore – on them behalf -*; essi lo

avrebbero pagato in natura – they would pay him in kind» (OHISA AFF. LAIS, 7).

Il patto da un lato sana gli squilibri e consolida le relazioni, dall'altro non esclude contrasti e conflitti quando gli obblighi reciproci vengono meno o i rapporti si fanno ambigui o pretenziosi. I *monyemiji* allora si opporranno ad Asang con il triplice diniego di ubbidirlo, zappargli i campi e mietergli la durra, solo perché "poltroni", "smaliziati", come li qualifica il Pazzaglia? Essi certamente nelle richieste del Capopioggia avranno visto, proprio perché già smaliziati e non poltroni, far delle *avances,* i primi passi cioè di quel potere del capo che vorrebbe accentrare nella sua persona potere e autorità, qual tipo di governo monarchico o statuale, contro il governo diffuso tipico della classe d'età, di cui essi godevano. Sapevano essi, infatti, che ai ragazzi al pascolo con il gregge egli aveva detto fin dall'inizio: «*Ehi, ehi, ragazzi, lasciate stare* ***le mie pecore,*** *perché abbia a mungerle io...e agli stessi guerrieri: voi lasciate cadere le mie semenze (la durra matura) per terra? (e in una formula delle maledizioni)...Uccelli, aiutatemi, beccate via la mia durra da terra*». Annota il Pazzaglia: «*Dice* ***la mia durra,*** *perché come capopioggia pretende che la durra della gente sia sua, in quanto prodotta dalla pioggia che egli manda*» (PAZZAGLIA, Ms.I, 15).

Qui si tocca con mano che la radice del loro conflitto sta proprio nel rapporto di produzione e ridistribuzione. Non poteva il Capopioggia, per una tecnica indubbiamente essenziale, qual è l'ottenimento della pioggia, accaparrarsi tutto il prodotto dei campi e degli armenti. I guerrieri si rifiutano ripetutamente – nonostante le maledizioni – perché proprio nelle condizioni contrattuali scoprono, in pratica, che è in ballo il loro potere. Tutto lascia intendere che a loro si addice la superiorità politico-sociale, malgrado la indispensabilità del donatore di pioggia che essi eleggono, a cui danno la moglie e che depongono, se egli viene meno al suo ruolo di datore di pioggia.

I *monyemiji* sono gli unici detentori del potere politico, sia nelle forme essenziali del diritto tradizionale, sostenuto dal "meccanismo sociale dinamico della reciprocità come fondamento dei fenomeni giuridici" (MALINOWSKI, 1972, 82ss.), sia nelle forme di "controllo sociale per mezzo dell'applicazione sistematica della forza in una società politicamente organizzata" (RADCLIFFE BROWN, 1952, 212ss.) sia nelle forme di istituzioni già esistenti, di "corti giudiziarie" o assemblee dotate di potere di fare osservare i verdetti (GLUCKMAN, 1967, 229ss), come sostenuto da un'analisi comparativa dei vari sistemi di potere (COLAJANNI, 1972, 21-23). Il meccanismo sociale della reciprocità contrattuale, dell'uso della forza e del ricorso alla "corte giudiziaria" è stato riscontrato nel mito di Asang, nel senso che sono proprio i guerrieri ad esercitare il potere di catturare ed eleggere il Capopioggia, di dargli la moglie o di toglierla, come in altri miti lotuho, e di deporlo con forza, con sentenza ed esecuzione capitale e sostituirlo con un altro Capopioggia più efficiente e valido all'ottenimento della pioggia, oggetto di contratto-baratto. Il Pazzaglia non ha dubbi nell'affermare il potere socio-politico dei *monyemiji* nell'elezione del Capopioggia, anche se, sul potere di questi, le sue affermazioni sono incerte. Infatti, dopo aver notato che le origini del Capopioggia lotuho sono quelle di uno straniero dell'ovest, forse dei Dinka Bor, Aliab o Atuot, da cui provenivano anche tanti clienti diffusi fra i Mundari (BUXTON, 1967, 85), straniero in quanto fu trovato nelle acque del fiume di Dongat, e riconosciuto «*divinatore della pioggia, si innestò nel gruppo otuho di Otunge, divenendo dapprima la persona più necessaria, data la scarsità delle piogge nella zona, e quindi, con il passare del tempo, la persona più stimata e temuta,* ***la prima autorità***»: parole ambigue, certamente, se egli poi conclude: «*Fatto sta che* ***essi stessi si scelsero*** *un Capopioggia, il primo della serie nella nuova patria*» (PAZZAGLIA, Ms.I, 14).

Se il patto, dunque, sta alla base dei rapporti di reciprocità fra *monyemiji* e Hobu, con conseguenze sociopolitiche e giuridico-giudiziarie, sembra poco convincente e riduttiva la conclusione cui giunge il Novelli: «*Nell'analizzare i loro rapporti con il Hobu, abbiamo trovato che il legame che li lega a lui è di carattere eminentemente magico-religioso, più che politico. E questa asserzione è sottolineata dal fatto che tutte le prestazioni che i monyemiji rendono al Hobu sono fatte con gli ornamenti di parata, proprio per il carattere magico-religioso che le riveste*» (NOVELLI, 1970, 604). A mio avviso, la "parata" indica l'ufficialità di una cerimonia e le insegne proprie di una classe di età dicono il grado di potere specifico di chi le indossa. Nella *Nefira* ventennale, celebrata con il Hobu, da un lato si ha la successione della nuova classe al potere e dall'altro la riconsacrazione del Hobu. Il rinnovamento ufficiale del patto della nuova classe con lui non ha niente di magico-religioso e "gli ornamenti di parata" confermano l'ufficialità dell'atto rituale-contrattuale.

E' stato già ricordato che lotta o zuffa, cattura, rapimenti fisici, accompagnamenti con doni o compera del capo, si leggono nei miti Alur, dei Dinka, degli Abaluya e che, nel caso specifico del mito e del costume dei Lotuho, questi atti fisici, giuridici e cerimoniali, sono di pertinenza dei guerrieri in carica. Questo punto di vista è confermato anche dal mito di Loyalala, ove cattura ed elezione sono eseguite dai guerrieri in uno stile da vero cerimoniale, con scambio di doni, omaggi, servigi reciproci, riconoscimenti ufficiali ed acclamazioni. Si narra, infatti, che Loyalala, essendo stato fatto prigioniero in primo tempo dai Toposa, perenni nemici dei Lotuho, in seguito a particolari circostanze di calamità e carestia, era finito con gli stessi Toposa in casa dello zio materno Mosingo, capo della tribù dei Lomya, a Ibonni. Mosingo, riconoscendo in Loyalala il nipote, manda, a sua insaputa, messaggi ai Lotuho di Oronyo, Iloli, Tirangore, Hoding ecc., dicendo

di aver trovato il nipote Loyalala legittimo erede all'ufficio di Capopioggia, dopo la morte del padre Ngalamitho. Appena si diffonde la notizia, i guerrieri dei vari villaggi si mobilitano, per essere i primi ad impossessarsene: «*Quando giunsero a Ibonni quelli di Tirangore, i guerrieri di Oronyo si erano già impadroniti di Loyalala e lo stavano portando via in trionfo (leggi a cavalcioni sulle spalle di un giovanotto). I guerrieri di Oronyo avevano portato a Mosingo, come offerta di ringraziamento e di festa, 10 vacche, 200 lance, 200 capre. Mosingo passò i donativi a Loyalala. Quando quei di Oronyo erano giunti ad Ibonni, Mosingo aveva detto loro: appostatevi fra l'erba, perché abbiate a sorprenderlo. E chiamò Loyalala, dicendo: Vieni, andiamo fuori, andiamo alla malga. Ee! – rispose – andiamo. Appena Loyalala giunse fuori, Mosingo disse sottovoce, ammiccando: Lotuho, ecco qui il vostro capo, prendetelo. E quelli di Oronyo sprizzarono fuori dall'erba e afferrarono Loyalala il quale si mise a gridare: Aaa... E lui (Mosingo): Fermati, questi sono la tua gente! E a quei di Oronyo: Questi è il vostro capo che fu catturato a Imatari dai Toposa, il cui padre fu ucciso. Andatevene. I giovanotti (i guerrieri) uccisero le quattro capre di rito per i capi, condussero Loyalala sulle spalle fino ad Oronyo, fra canti, balli e giubilo grande*» (PAZZAGLIA, Ms.I, 52). Il canto d'elezione, come quello cantato per Asang, diceva:

«*Tu sei capo della pioggia – Hobu ie olo hide.*

Il paese era come abitato dalle scimmie (senza capo) – *Amiji amanyarik molongo...*

I guerrieri da qui lo sollevarono di nuovo fino a Ongeterema, poi ad Hawai, poi a Haforyere, a Losile e a Imatari, ove entrò nella capanna di sua madre Ihirang. Quindi fino a Hoding, ripetendo in ogni villaggio i soliti sacrifici ed aspersioni e le solite acclamazioni della folla. Ripercorsero l'itinerario che aveva consacrato Imuhunyi tornando dai Bari (la via sacra). Abitò quindi a Hoding» (PAZZAGLIA, Ms.I, 53).

b) **Danno e tolgono la moglie al Capopioggia**

Nel mito di Asang è detto che, come seconda prova nella lotta-zuffa con l'essere ostile, i guerrieri debbano prelevargli dal fiume la moglie Hitiho D^7 E^7 $Z^{6/9}$; nel mito di Hitiho – che sarà esaminato più avanti – vengono descritte le iniziative e le trattative che i guerrieri intraprendono per procurare ad Asang la moglie, con tutto quel complesso di diritti e doveri che una transazione matrimoniale comporta. Mentre la variante Z^6 indica l'emersione di Hitiho dalle acque, quindi è associata al principio acquatico che il marito rappresenta, la variante Z^9 manifesta, invece, le qualità che lei possiede quale straordinaria e necessaria aiutante del marito al costituirsi dell'unità della coppia di Capopioggia – *Hobwok*.

Come la cattura, anche il prelevare la moglie per il capo, per il costituirsi della coppia in ordine all'efficacia dell'ottenimento della pioggia, così pure il toglierla per procurargliene un'altra, sono nella competenza esclusiva dei guerrieri.

Nel mito di Lokomo-Loyalala si legge che i guerrieri, allorquando si accorgono che il loro capo Lokomo, eletto da loro al posto del fratello Loyalala, si mostrava incapace di ottenere la pioggia, cercarono di dargli una sposa di sangue reale. «*I monyemiji lotuho* – scrive il Pazzaglia – *superstiziosissimi sentivano che mancava al loro capo qualcosa di sacro che rende i capi potenti, perciò si diedero in cerca di una sposa di sangue reale da mettergli vicino. Scelsero una donna Acoli, di nome Nyadinga, figlia del capo Imwoi di Obo. E' facile immaginare con quanti donativi di bestiame avessero ottenuto i Lotuho questa reginetta e con quale corteggio e pompa l'avessero accompagnata da Obo a Hoding*» (Ms.I, 51). Ma, allorché Loyalala, come visto, viene rilasciato dai Toposa e per opera di Mosingo viene eletto dai Lotuho al posto di Lokomo, poiché la siccità si fece grande, «*i guerrieri, tristi e allarmati per lo spet-*

tro della fame, dissero: Ah, prendete la regina Nyadinga. Lokomo, tu hai rifiutato di andare a salutare Loyalala. Allora dacci Nyadinga – Tu non sei un Capopioggia, ma un uomo qualunque (dichiarazione di deposizione). *Ed egli: Va bene. E i giovanotti Lemyo presero Nyadinga e la portarono e consegnarono a Loyalala il quale nel vederla esclamò: Ah, sono molto contento...Poi disse ai giovani: Adesso andate pure, mi avete dato questa donna. La pioggia verrà nel vostro villaggio. E difatti la pioggia cadde subito a dirotto fino a Tirangore»* (Ms. I, 53). Poiché le due spose di Loyalala, Ibur e Nyadinga, covavano nell'animo gelosia reciproca, un giorno Nyadinga nascose i sassolini della pioggia – *nafanga* e vi fu di nuovo siccità grande e fame. Allora i guerrieri di Tirangore della Nefira Camaya andarono da Loyalala per chiedergli la pioggia. Avendo questi confessato di sentirsi impotente ad ottenere la pioggia per colpa di Nyadinga che aveva nascosto i *nafanga,* ne propose l'uccisione: «*Se ucciderete Nyadinga, la pioggia verrà. Dopo accalorate discussioni* – annota il Pazzaglia – *fra le varie opinioni prevalse la più estremista: la pioggia o la morte di Nyadinga. Ah, Nyadinga detiene la pioggia! Nyadinga rifiuta la pioggia! Morte a Nyadinga, uccidetela! Nyadinga fuggì e si rifugiò nella grotta di Hoding, dove sono custodite le ossa dei capi. Allora fu circondata e uccisa dai guerrieri e piovve a dirotto»* (Ms. I, 55-56).

Come appare da queste citazioni, dare o togliere la moglie o pagare il prezzo della dote per lei da parte dei guerrieri è un atto di reciprocità, visto in ordine all'ottenimento della pioggia quale condizione del contratto stipulato. Dare o togliere la moglie potrebbe significare un segno forte di quel potere socio-politico di superiorità dei guerrieri nei confronti del Capopioggia, di cui fa cenno il Needham per le società con sistema di alleanza asimmetrica per mantenere l'equilibrio tra la superiorità dei datori di mogli e l'indispensabilità di chi le riceve (NEEDHAM, 1958, 75-101; BERNARDI, 1983, 209 n.43).

Infine, fra le altre testimonianze di questo diritto goduto dai *monyemiji* in carica, si legge che alla morte di Lomoro, Capopioggia di Tirangore, successogli il figlio Lonnik, questi chiese ai guerrieri di Hatiha di riconoscerlo capo, dicendo: «*Pagate me, riconoscetemi vostro capo*». Ma, in aggiunta, egli chiese ancora che gli venisse data la capessa Tafeng che era stata sposa di Wani, suo fratello. Poiché Tafeng si rifiutò di andare con Lonnik, i guerrieri allora ripresero a pagare lei riconoscendola così nel suo ufficio di Capopioggia. Nel frattempo due delle mogli di Lomoro si erano rifugiate ad Hatiha e Lohide, successo al fratello Lonnik, avendole chiesto per sé, i guerrieri di Hatiha si rifiutarono di dargliele, dicendo: «*Noi siamo Ohoru* (già iniziati da Tafeng) *e ce ne siamo impossessati*» (MS.I, 79-80).

c) Depongono e uccidono il Capopioggia: morte rituale del capo

Alla fine del secondo tempo del mito di Asang, è stato osservato che, appena Asang è scoperto di essere il responsabile della sciagura della scomparsa dei bambini, divoratore ingordo come la iena, i guerrieri tengono il tribunale in piazza ed in pubblica assemblea gli imputano il principale capo d'accusa: *Perché. Capo, mangi i nostri bambini?* (X^{14} X^{17}). Alla requisitoria dei guerrieri il capo risponde ammettendo la sua colpevolezza ed allora lo stringono intorno per soffocarlo e punirlo di morte violenta (Pu). Ma Asang si fece portare dalla moglie Hitiho la pipa, fra il fumo, il fragore dei fulmini e il tonfo dei tuoni, i due scomparvero in alto. Il Pazzaglia – come già riportato alla fine del secondo tempo – annota: «*I Lotuho preferiscono circondare di un alone misterioso e di straordinarietà la morte di Asang, mentre certamente saranno stati i guerrieri ad ucciderlo, come più tardi uccideranno altri Capipioggia, per la sola ragione che non avevano dato la pioggia promessa*» (Ms. I, 16).

La morte per soffocamento potrebbe costituire una variante o una particolare circostanza tipica della cultura lotuho, soprattutto se intesa in senso rituale. Ma, a questo punto, si fa legittima la domanda se la morte del capopioggia lotuho non sia da associare alla morte rituale del "re divino", tanto discussa da J.G.Frazer (1976, 411-458), poi ripresa da E.Evans Pritchard (1948), dai missionari comboniani S.Santandrea e L.De Giorgi (1965), da G.Lienhardt (1970) per l'area dei Nilotici o per le altre culture più lontane, sempre nell'ambito africano, da M.W. Young (1966) per i Jukun, da A.Adler (1982) per il Ciad e da R.Firth (1977) per i Tobriandesi.

Nell'elaborare tale teoria, si sa che Frazer, per quanto concerne l'area dei Nilotici, utilizzò le informazioni raccolte da C.G.Seligman, che riguardavano in particolare gli Shilluk e i Dinka (SELIGMAN, 1932, 38ss., 135ss.) e che si riferiscono alle testimonianze della Hofmayr (1925) da lui riportate. La teoria della morte rituale del re, proposta dal Frazer, intendeva provare l'esistenza di una concezione magico-religiosa, secondo la quale il benessere sociale, naturale e cosmico sarebbe derivato dall'efficacia fisica e sessuale del re. Forse non è il caso di discutere sulla validità di tale teoria, intimamente connessa a quella della "partecipazione mistica" del Lévy-Bruhl (1970;1971;1976), perché ambedue sembrano ormai sorpassate. E' possibile, invece, riaffermare l'esistenza della morte rituale del re ("divino"), nonostante le riserve avanzate da competenti ed eminenti studiosi, per la ragione che induce a inserirla nelle circostanze vincolanti del contratto-baratto. Pertanto sorprende che G.Lienhart, in un ampio articolo sulle concezioni cosmologiche e i valori sociali degli Shilluk, in una ventina di pagine, abbia dedicato all'argomento solo una nota, mettendo però in dubbio l'effettiva esistenza di tale pratica: «*Ho deliberatamente omesso ogni discussione sull'uccisione del re degli Shilluk, considerata di rito da autorevoli studiosi, quando*

le forze del re vengono meno. Le testimonianze su tale argomento sono confuse: nella documentazione dei re, fatta da Hofmayr (1925), alcuni sono chiaramente morti e uccisi senza alcun cerimoniale. E' difficile conciliare ciò con le proposte degli studiosi, secondo i quali l'uccisione del re è un atto rituale, compiuto per mantenere la fertilità e la vitalità della terra, del bestiame e della gente, e che, a tal fine, l'uccisione rituale è considerata essenziale, sebbene ogni calamità dell'intero paese possa essere attribuita, in ultimo, ai riti di morte non adeguatamente celebrati» (LIENHARDT, 1970, 159 n.1).

Anche per Evans Pritchard la morte rituale, in senso proprio, non è esistita fra gli Shilluk, ma essa sarebbe stata solo un espediente, cui si faceva ricorso per realizzare interessi politici di successione al potere (1948). R. Firth, in uno studio comparato fra la morte dei re Shilluk e quella dei capi Tikopia, riferendosi direttamente allo studio di Evans Pritchard, scrive: «*E. Evans Pritchard sostiene probabilmente che questa morte rituale non sia mai avvenuta, che sia solo un'invenzione. I re Shilluk piuttosto morirebbero di morte violenta nelle ribellioni armate da un altro principe che rappresenta il malcontento popolare. Secondo Evans Pritchard l'idea che un re vecchio o malato debba essere ucciso è da intendersi probabilmente in questo senso, cioè che le tensioni prodotte da una pubblica calamità si spiegano attribuendo le conseguenze alle facoltà del re, che vengono meno. E questo è confermato in maniera sorprendente fra i Tikopia. Ma i Tikopia non uccidono il vecchio re: desiderano piuttosto che muoia...una lotta fisica è fuori discussione, anzi è ritenuta inconcepibile, ma l'opinione pubblica ancora crede al legame mistico fra benessere sociale e validità fisica del capo. Come gli Shilluk, i Tikopia dispongono di mezzi organizzativi per far fronte ad una situazione, se non per risolverla. Ma è scartata la violenza fisica, sia per uccisione rituale che per ribellione... Allora si è costretti a concludere – e qui credo di aggiungere*

qualcosa all'interpretazione di E.Evans Pritchard – che alla base dell'idea di destituire un vecchio re non c'è solo un vincolo mistico, ma potrebbero esserci delle ragioni di ordine amministrativo-sociale» (FIRTH, 1977, 429-430).

Certamente l'opinione del Firth è massimamente utile, perché orienta a trovare nell'ordine amministrativo-sociale la soluzione del problema. Anche Young (1966) accorda all'atto rituale una valenza politica, mentre altri cercano di giustificarne il significato non solo alla luce di interessi e motivi politici, ma in una più ampia visione logica, in cui lo stesso ordine sociale, naturale e cosmico, viene inserito e pensato (BELLAGAMBA, DA, 617-618).

L'uccisione del Capopioggia Asang, come è stato osservato, sarebbe avvenuta per strangolamento o soffocazione. Il Pazzaglia non ha dubbi a riguardo, allorquando scrive: «*Certamente saranno stati i guerrieri ad ucciderlo, come più tardi uccideranno altri Capipioggia, per la sola ragione che non avevano dato la pioggia promessa*» (Ms.I, 16).

Conflitti di potere, congiure di "palazzo", maledizioni e violente soppressioni, esecuzioni capitali segnano la storia dei Capipioggia e spesso per pubblica delibera dei guerrieri.

Nell'Introduzione è stato fatto cenno ad alcuni canti di minaccia e di deposizione rivolti all'indirizzo di Loyalala e Lomoro, comuni anche ad altri contesti africani (GLUCKMAN, 1963). Il "motivo" doveva essere abbastanza comune, diffuso ed anche rituale. Il Pazzaglia informa, ad esempio, che i guerrieri, insoddisfatti di Ngalamitho, perché egli, non avendo dato l'appoggio alla guerra contro i Dongotolo, si era reso responsabile della loro sconfitta , sicché essi, avendo cospirato con il figlio Lohurrak, ne chiesero la deposizione e la sostituzione nel pubblico ballo del *Natar,* su un motivo già noto: «*Il Capo ha paura dei Dongotolo / dimettiti e dai il potere a Lohur-*

rak» (Ms.I, 37). E' stato fatto pure cenno alle accalorate discussioni, al confronto delle opinioni che portarono i guerrieri alla sentenza: la pioggia o la morte di Nyadinga. E la situazione non fu diversa per Loyalala già tanto acclamato. Scrive il Pazzaglia: «*Venuto il tempo di fare i campi, i monyemiji di Hiyala andarono da Loyalala: Capo, dissero, dacci la pioggia. Ed egli: la pioggia verrà. Ma la pioggia non venne. Lo scontento e la tensione erano cresciuti da qualche tempo contro Loyalala. I monyemiji dissero un giorno tendenziosi: Capo, vieni a bere la merissa. Avevano deliberato: Andiamo a ucciderlo! Entrarono nella capanna.Mentre alcuni offrivano la merissa a Loyalala, affluivano dentro i giovanotti sempre più numerosi. Alcuni portano un palo: – Cosa c'è, domandò Loyalala sorpreso di tanta gente. Perché entrate qui in tanti? E i guerrieri: – Entriamo noi. E tu, perché fai riscaldare il sole? E così dicendo immantinente lo afferrarono e lo gettarono a terra, gli posero il palo sul collo e lo soffocarono...Sono i giovani della classe Ollongo che lo hanno ucciso, appena poco prima della loro Nefira*» (Ms.I, 57).

Il figlio di Loyalala, Maya, pur avendo goduto di un regno lungo e glorioso, fu strangolato a Ilyeu dalla Nefira Iburu, perché la siccità e la fame s'erano fatte grandi. Successa al potere, dopo Maya, una delle sue mogli, Igwama, anch'ella venne uccisa, dopo un anno, perché si ripeteva la siccità e i bambini morivano per il morbillo. Le successe Tafeng, moglie di Wani, figlio di Maya, ma, poiché lei era della tribù dei Lomya, fu scacciata dal potere e Lobu, che le era successo, regnò solo un anno, per mancanza di pioggia (Ms. I, 68ss).

Suonano a proposito le parole dello Scarduelli: «*Ogni società deve fronteggiare al proprio interno contraddizioni strutturali...le contraddizioni fondamentali sono insite nei rapporti sociali di produzione*» (1983, 116-117). A questi problemi di vita o di morte rispondono il mito e il rito, nell'ampia dimensione del dramma socio-cosmico.

Se questi eventi danno il quadro triste di una storia di congiure politiche e di sangue, è lecito chiedersi se la morte inflitta al Capopioggia – evidentemente quello dei Lotuho, per non entrare nel merito di altri popoli – possa considerarsi "rituale". A me pare di poterla considerare tale, non perché rappresenti il sacrificio di un "re divino" o un rito magico-religioso o mistico, nel senso inteso dal Frazer e da numerosi antropologi dopo di lui, ma perché la morte, vista come punizione inflitta al Capopioggia, fa parte del rito del patto, celebrato in termini politici e giuridico-giudiziari. Morte rituale, pertanto, non religiosa nel comune senso occidentale del termine, ma rituale perché fa parte degli obblighi di reciprocità del patto stipulato fra il Capopioggia e i guerrieri lotuho. Se i guerrieri mancano ai loro obblighi, le maledizioni di siccità, malattia e morte, gravano immediatamente su di loro da parte del Capopioggia, ma se il Capopioggia non dà la pioggia, oggetto della ricerca e del desiderio dei guerrieri e specificatamente oggetto del contratto, la morte si ritorce contro di lui. Non per un senso magico-mistico, dunque, ma per una contrattazione che si fonda sull'efficienza tecnico-operativa del Capopioggia. Deposizione e morte del Capopioggia, come cattura ed elezione, costituiscono, allora, un atto politico di competenza dei guerrieri.

La tecnica dell'uccisione rituale per soffocamento comprende gli stessi atti compiuti nella pratica della cattura, dell'elezione e della consacrazione del Capopioggia – *Neniafa Ono Najina,* ove si rinnova il patto del Capopioggia con i nuovi guerrieri entrati al potere. In tale rito di rinnovamento del patto, i guerrieri uccidono il toro e quindi trasportano, assieme alla pelle del toro, il Capopioggia in cima al monte Hoding e, pervenuti nel luogo ove sorgeva la capanna di Imuhuny, con scatto repentino afferrano il capo e lo stramazzano a terra come nel giorno della cattura, gli saltano addosso, lo stringono a cerchio, mentre alcuni gli tengono le mani, altri le gambe,

altri gli pongono le mani alle narici, affinché non emetta alcun lamento. Dopo che è unto con il chimo del toro, il capo comincia a dar segni di vita, risorge e si alza in piedi (Ms.V, 171-172). Questi gesti ripetono quelli che i guerrieri compirono nella cattura ed elezione di Asang.

Nella celebrazione della *Nefira* generale, in cui avviene il cambio delle classi che escono o che vanno al potere, come nella riconsacrazione del Capopioggia, un po' più tardi, si rinnova, ancora una volta, il patto e, da parte dei nuovi guerrieri, si mima una lotta con il Capopioggia che rappresenta il Nemico, contro la cui reggia puntano le loro lance in atto di scagliarle, con chiaro atteggiamento di minaccia e di morte. Minaccia e morte, elezione-deposizione, strangolamento rituale-strangolamento reale sono presenti nel mito e nel rito, su cui si ritornerà più avanti. Nel rinnovamento del patto, dunque, la morte simbolica per strangolamento lascia intendere di quale morte egli potrà morire, se non adempie il suo ruolo di donatore di pioggia, mentre lo strangolamento effettivo del toro, eseguito con la stessa gestualità, costituisce una vera rappresentazione drammatica di un comune e identico destino. Alla reciprocità dei servizi, di cui si è parlato prima, fa da riscontro simmetrico la reciprocità delle pene, per la violazione del patto.

Come i Lotuho hanno mutuato dai Nilotici Dinka o Shilluk l'istituzione del Capopioggia, tramite forse i Mandari e i Bari, con cui confinano, altrettanto può dirsi per la morte rituale del Capopioggia, anche se con forme e tecniche del tutto diverse. Così, infatti, Seligman descrive la morte di un Capopioggia, raccontatagli da un Dinka Agar, soffocato lentamente in una fossa buttandogli addosso della terra, sebbene il rito sia stato condotto con molto rispetto e venerazione. «*E' scavata una grande fossa e vi è sistemato un giaciglio su cui morirà il rain-maker sul lato destro e con una pelle sotto la testa. E' attorniato dai suoi amici e parenti, compresi anche i figli più giovani i*

quali, però, non si avvicineranno alla tomba per non essere affetti da alcun danno. Il rain-maker è disteso nel giaciglio, ma senza cibo, senza acqua, per molte ore, generalmente più di un giorno. Di tanto in tanto egli parla alla sua gente, ricordando la storia della sua tribù, come egli la governò e diresse tutti con saggezza e li abbia istruiti ad affrontare il futuro. Alla fine, quando egli dice di aver finito, ordina di coprirlo; viene gettata la terra sulla tomba ed egli è subito soffocato» (SELIGMAN, 1932, 197).

Un largo ragguaglio del potere di governo delle classi di età e del potere del Capopioggia sarà dato più avanti, quando saranno prese in esame le varie iniziazioni, con gli specifici status e i ruoli che esse comportano.