§ – 4 L'eroe si sposa e sale al trono.
Simbolo N*⁎

L'accensione del fuoco nuovo: la ierogamia

Data l'importanza del tratto cerimoniale dell'accensione del fuoco nuovo, che dà il nome a tutta la festività, detta propriamente *Nefira*, sembra conveniente riportare la lunga descrizione del Pazzaglia: «*Il mattino seguente, abbastanza prima del sorgere del sole, tutti i monyemiji si raccolgono di nuovo nella piazza del villaggio. Qui il lamonyemiji ha preparato i legnetti sessuati della cerimonia conservati gelosamente nella nadufa – durante la notte erano stati posti nel mezzo di due monyemiji coricati – e li ha messi riverentemente, di buon mattino, sopra una pelle di elefante. Tutti sono in assoluto silenzio, ogni fuoco è spento nel villaggio. A questo punto il lamonyemiji prende fra le mani il nefire o legno maschio, lo fa prillare dal basso in alto e, mentre uno tiene fermo il legno femmina, lo fa cadere quattro volte a terra nella direzione dei quattro punti cardinali, finché non cadrà una scintilla sulla paglia preparata. Quando scatta la prima scintilla e la paglia prende fuoco, si alza un grido generale di gioia e nel fuoco nuovo verranno messi tanti pali quanti sono i rioni del villaggio o dei villaggi, se la cerimonia è fatta dal hobu nella Nefira, affinché nel fuoco nuovo abbiano ad accendersi le estremità*» (PAZZAGLIA, Ms. IV, 153). Sono da sottolineare i seguenti elementi:

a – durante la notte la **coppia dei legnetti sessuati** è custodita nella *nadufa* fra due *monyemiji* coricati.

b – molto prima del sorgere del sole, è messa **riverentemente** sopra una pelle di elefante.

c – nel **silenzio generale** il legnetto maschio viene fatto prillare dentro quello femmina e appena scatta la prima scintilla esplode un grido generale di **gioia**.

d – nel fuoco nuovo vengono posti **tanti** pali **quanti** sono i **quartieri del villaggio** o **dei villaggi**, affinché vengano riaccesi i focolai dei singoli quartieri.

Questi elementi rilevati escludono, innanzitutto, che qui ci troviamo dinanzi ad una semplice tecnica dell'accensione del fuoco nuovo, un bene culturale pur significativo. Essi rivelano, invece, una partecipata descrizione di un evento che celebra un **coito socio–cosmico**, da cui si crede che si generi, o si rigeneri periodicamente, la società lotuho.

E' necessario, comunque, tener presente lo sviluppo e la diversificazione, che la celebrazione dell'evento ha presumibilmente subito nel tempo. Prima che i Lotuho si stanziassero nell'attuale assetto geografico di Otunge, Calamini e Imatari, nella fase di pastori nomadi essi dovevano celebrare certamente la *Nefira* o gli altri riti di iniziazione che implicavano il passaggio dei poteri dalla classe dei guerrieri anziani ai più giovani, all'aperto o a fianco di qualche albero ombroso, come fanno tutt'oggi i Turkana, i Jie, i Karimojiong. In tale situazione, l'accensione della coppia dei legnetti sessuati doveva necessariamente rappresentare la coppia o l'intera discendenza genealogica, sia dell'albero della vita, di cui i legnetti potevano essere considerati dei virgulti, che, una volta accesi, rappresentavano le coppie dei *monyemiji,* che costituivano la reale successione delle varie generazioni dell'unico ceppo fino ai suoi ultimi rampolli.

Una volta che i pastori–guerrieri cominciarono ad organizzarsi con stalle permanenti e con raggruppamenti di capanne, sotto la guida di un uomo più intraprendente e con l'intento di occupare un determinato spazio per sé e il bestiame, allora, in quel primo nucleo di stalle–capanne, divenuto prima quartiere e poi villaggio, toccò al primo degli occupanti celebrare l'iniziazione del villaggio assieme ai *monyemiji,* che si chiamò per l'appunto *ongofiramiji,* con la conseguente riaccensione del villaggio e dei suoi quartieri. La coppia dei legnetti sessuati continua certamente a rappresentare la perpetuità genealogica degli antenati, intesi ovviamente non come individui – di-

versameante da quanto avviene per le altre tribù –, ma come ceppo comune, unica famiglia, unica etnia. La coppia, comunque, continua ad assicurare l'esistenza dei suoi membri.

Con chiaro intuito dell'importanza dell'etnogenesi nel rito del fuoco nuovo, Hillelson aveva scritto: «*Il fatto più importante qui è la cerimonia del fuoco, che ha luogo periodicamente ad una distanza di quattro, nove, sedici anni, secondo le differenti informazioni. In questa occasione sono tagliati due bastoni dritti di legno. Se fossero deboli o storti,* ***gli uomini e le donne della prossima generazione nascerebbero allo stesso modo.*** *Tutti i fuochi dei villaggi sono spenti e riaccesi dal fuoco di questi bastoncini. Questa cerimonia coincide con l'iniziazione dei ragazzi (laduri) alla classe degli uomini. Questo atto della produzione del fuoco col fregamento (frottement) dei due bastoni è chiamato mongopiro*» (53, n. 269).

L'immagine della coppia primigenia "messa a letto", "coricata", "a dormire" ricorre sia nei riti dei Ndembu dell'Africa (TURNER, 1966, 85) sia nei miti dei Dinka (LIENHARDT, 1961, 85–86) e dei lontani Tikopia delle isole Tobriand (FIRTH, 1967, 165–166), per i primi espressa dal termine inglese *slept,* per gli ultimi dal termine indigeno *fakame.*

Con l'introduzione dell'agricoltura e l'istituzione della coppia dei Capipioggia, per influsso dei popoli Nilotici, essi, partecipando all'esercizio del rituale con il ruolo di concorrere al benessere generale della comunità e con il privilegio di riscuotere rispetto, assistenza e tributi, hanno rappresentato soprattutto nel rito valori ancestrali da essere cerimonialmente associati all'albero genealogico assieme al Capovillaggio e agli stessi *monyemiji.* Allora, quando il Capopioggia celebra la *Nefira* per tutta l'area dei villaggi di sua pertinenza, l'accensione del fuoco nuovo include nel segno della coppia sacra o ierogamica sia la coppia del Capopioggia o del Capovillaggio sia la cop-

pia o le coppie dei *monyemiji* che prendono, in tale accensione, il nome di fuoco – *efirat*.

Il rito ierogamico rappresenta la vicenda prototipica narrata nel mito di Asang e di Hitiho, la loro unione in Otunge e le nozze cosmiche. Se spetta al Capovillaggio o al Capopioggia l'iniziativa di rigenerare il fuoco, cioè dare inizio all'atto copulativo espresso dalla coppia dei legnetti sessuati, spetta di diritto ai *monyemiji* compierlo e produrre la scintilla, come precedentemente spettava loro custodire gelosamente la coppia dei legnetti sessuati, trattarla con riverenza, come d'altronde trattano con riverenza e rispetto la coppia dei Capipioggia. Appunto i *monyemiji* sono i custodi e i trasmettitori del fuoco, essi solamente portano il nome di *efirat*. Scrive il Pazzaglia: «*Con il nome di monyemiji sono inclusi tutti i giovani che hanno fatto l'entrata nel mangat. Ma solo quelli che sono stati iniziati in una classe dal hobu in occasione della cerimonia del fuoco nuovo detta ongofira hanno il potere di governare il villaggio e hanno, all'interno della classe, un nome particolare efirat, mentre gli altri si chiamano olenjingot*» (PAZZAGLIA, Ms.III, 43).

Con l'accensione del fuoco nuovo, del loro fuoco, la giovane generazione al potere segna una ripresa di energie vitali per tutto il villaggio e rinnova il matrimonio prototipico della prima coppia che ha determinato e determina ancora in seno alla comunità la continuità e la perpetuità del gruppo. La coppia è l'unica realtà stabile che assicura l'esistenza dei suoi membri e concettualmente è la realtà fondamentale ed assoluta nel senso che essa viene intesa quale fondamento dell'ordine socio–cosmico.

E' stato scritto che «*il focolare della casa, poi in molte culture il focolare pubblico* – nel nostro caso specifico il *mangat* – *diviene il centro di una particolare cultura. In esso è conservato il fuoco sacro da cui dipendono la conti-*

nuità e la sicurezza della stirpe. Questo fuoco deve essere acceso e spento ritualmente, protetto contro le forze eversive, contro i danni che vengono dai nemici del gruppo. Anzi il suo spegnimento e la sua riaccensione periodici vengono a coincidere con i più complessi rituali di distruzione e ricreazione dei ritmi calendariali produttivi (v. Capodanno) e riassumono i vari valori connessi con tali riti» (DI NOLA, ER vl. II, 1665).

E' di considerevole rilievo che i giuramenti e le promesse fra i Lotuho vengono fatti, oltre che sulle sacre spade, sulla coppia dei vecchi legnetti del fuoco, già usati nella *Nefira* e conservati nella *nadufa* (SELIGMAN, 323–324).

Non conoscono ovviamente la Legge di Mendel dell'eredità dei geni attraverso le cellule sessuali, ma sanno bene che la sessualità è lo strumento unico della trasmissione dell'unità e della perpetuità della stirpe.

§ – 5 *All'eroe è impresso un marchio M ed assume nuove sembianze. T*

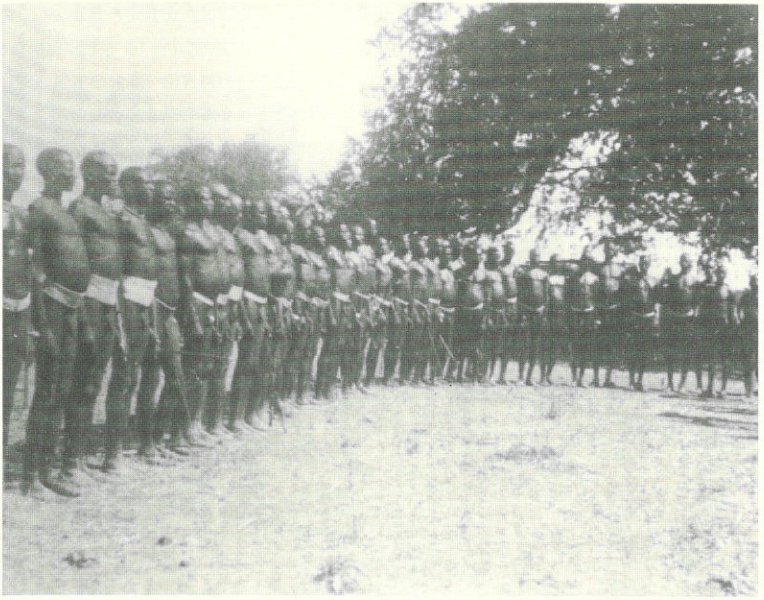
Unzione dei *monyemiji* con il chimo del toro

«Acceso il fuoco, i monyemiji afferrano il toro, già preparato in precedenza, e lo trascinano al nalore, il fascio dei pali sacri al centro della piazza, qui lo buttano a terra e lo uccidono con la soffocazione, mettendo le mani alle narici e alla bocca del toro, affinché non emetta nessun lamento, disposto con la coda all'est donde sono venuti i Lotuho, la testa ad ovest e le zampe a sud. Con il contenuto delle interiora viene asperso il fuoco nuovo, i tamburi e la pipa,... mentre alcuni giovani scelti si allontanano di corsa per portare il fuoco nei vari villaggi. Sulla piazza di Hoding suoneranno le trombe di avorio per quattro volte. All'orizzonte sorge intanto il sole e il hobu con gesto solenne benedice i guerrieri, spruzzando con la saliva il chimo e con questo asperge il gruppo dei monyemiji, schierati fianco a fianco in lunga fi-

la da nord a sud, con la faccia rischiarata dalla prima luce del giorno. Finita l'azione sacra, gli efirat o nuovi monyemiji erompono in grida di gioia, le trombe riprendono a suonare, i tamburi a rullare» (PAZZAGLIA, Ms. IV, 154 ss).

L'ampia analisi del significato simbolico del toro nelle culture arcaiche e classiche, con particolare riferimento a quella dei Nuer e dei Dinka, ha avuto l'intento di precisare nel modo migliore possibile il rapporto tra il potere uranico–celestiale del toro e quello del Capopioggia dei Lotuho, nella specifica funzione fecondativa e riproduttiva dell'ordine socio–cosmico, mediante l'ottenimento della pioggia. Alla uccisione rituale del toro e all'unzione del chimo, secondo la credenza di Lotuho, è riservata una particolare efficacia, non solo nell'ottenimento della pioggia, ruolo di competenza tecnica esclusiva del *Capopioggia,* ma certamente anche nell'esercizio ordinario delle capacità riproduttive e combattive proprie dei *momyemiji* nell'ambito familiare e sociale, con le celebrazioni delle nozze cosmiche, e nell'ambito pubblico con l'ardore combattivo contro il nemico.

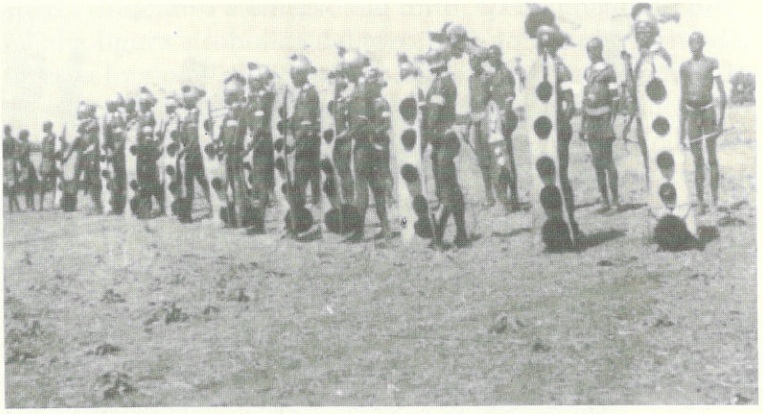
Sembrano opportuni alcuni rilievi al rituale sulla scorta di quanto è emerso dal mito, specialmente in ordine alla figura simbolica del toro. Si è notato che il rito del toro ha inizio all'alba, quando i *monyemiji* lo afferrano, lo trascinano al *nalore,* lo stramazzano a terra, lo uccidono per soffocazione, ne estraggono il chimo, ecc.. Nella *Neniafaononajina* – consacrazione del Capo, con scatto repentino i *monyemiji* afferrano il Capo, lo gettano a terra e tutti gli sono delicatamente addosso...gli chiudono la bocca come se fosse morto. Nella prima iniziazione – *ongofira mangat,* quella del quartiere, l'iniziando siede addosso al montone soffocato. Il Novelli ricorda che la carne arrostita viene consumata dai *monyemiji,* Ohisa Lais precisa, invece, che quattro pezzetti di carne vengono fatti rosolare sul fuoco ed offerti all'iniziando affinché li mastichi assieme al carbone per quattro volte, mentre quat-



Monyomiji in attesa della benedizione del Hobu alla Nefira di Hoding. La benedizione consiste nella unzione o nello spruzzo del chimo del toro. (foto P. Pazzaglia, 1954)

Il Hobu Patrizio Logucccoli (già battezzato e in abito occidentale), figlio del Hobu Accalili dell'area della pioggia di Oronyo, alla Nefira di Hoding. (foto P. Pazzaglia, 1954)

Monyomiji con le loro spose alla Nefira di Hoding. (foto P. Pazzaglia, 1954)



I monyomiji alla Nefira di Hoding schierati in due file perchè appartenenti a classi diverse. (foto P. Pazzaglia, 1954)

tro volte viene cosparso con il chimo dalla testa ai piedi. Di Asang si ricorda che, ucciso il toro e cosparso il suo corpo con il chimo, egli cadde a terra svenuto ... poi suonarono le trombe di avorio in quattro riprese, a due a due e allora il Capo si riebbe, si alzò e si sedette in mezzo ai suoi– Anche dei *monyemiji* si dice che, immediatamente prima dell'unzione, suonarono le trombe di avorio per quattro volte, mentre all'orizzonte sorgeva il sole.

Si è insistito tanto su questi particolari riguardanti l'uccisione del toro, l'unzione del chimo nell'iniziazione dei *monyemiji* e nella consacrazione del Capo, per mettere in luce quella che Propp chiama «*la base mentale del rito*» cioè la credenza, dappertutto diffusa presso i primitivi e nell'antichità classica, che durante il rito il candidato morisse e risuscitasse per diventare un uomo nuovo. Questa morte "temporanea" si esprimeva in varie rappresentazioni, come l'inghiottimento o il divoramento del candidato nel bosco ad opera di animali feroci, nel bruciarlo o nell'arrostirlo ritualmente o nel tagliarlo a pezzi e, poi, nel risuscitarlo imprimendogli un marchio sulla pelle e imponendogli un nome ad indicare l'avvenuta trasformazione (PROPP, 1949, 89.124–125). Questi atti ovviamente non si compivano tutti sull'iniziando, ma l'uccisione o lo squartamento avvenivano simbolicamente su un altro uomo schiavo o prigioniero o su un animale: «*Esistono materiali comprovanti che all'iniziando si mostravano corpi morti, squartati, e che questi corpi si collocavano sul giovinetto oppure egli si faceva strisciare sotto di essi o camminarci attraverso. Evidentemente si intendeva simboleggiare con questo l'uccisione dello stesso iniziando...Non era l'iniziando che veniva ucciso, ma si simulava l'uccisione di un altro uomo o animale in sua vece*» (PROPP, 152).

Il Bernardi si fa portavoce di simili usanze non del tutto certe. I Mwimbi – si dice – «*uccidevano un uomo*» in occasione della loro cerimonia di iniziazione detta *Ntuiko*, mentre certamente, nei tempi più recenti, l'ucci-

sione di un torello nero, segna l'inizio della festa dell'*Ntuiko*, ove i tre momenti salienti della cerimonia sono imperniati sulla sua reale uccisione, la preparazione del mantello nero fatta con la pelle dell'animale e la vestizione cerimoniale del Mugwe con tale mantello (BERNARDI, 37. 88–95).

Sono altresì noti gli esempi dell'antichità classica e dell'antico oriente, ove eroi e dei venivano sbranati e squartati, ma non morivano completamente, anzi, risuscitati, divenivano oggetti di culto, come Orfeo in Grecia, Osiride in Egitto, Adone in Siria, Dionisio in Tracia ed altri (PROPP, 154). Questa credenza della morte violenta e temporanea, ma non completa, è troppo evidente per essere negata, anzi la sua più realistica spiegazione sembra connessa al ciclo stagionale della vegetazione, espresso con il fenomeno generale della morte–risurrezione. Si può dubitare, invece, sul significato che le si vuole attribuire sulla scia delle interpretazioni magiche espresse dallo Schurtz, Van Gennep, Webster per le popolazioni dell'Australia e della Nuova Guinea, susseguentemente fatte proprie dal Propp: «*Le forme di questa morte sono assai varie, ma per ora non è la forma, bensì il fatto in sé che conta per noi. Quasi ovunque il rito dell'iniziazione comprende una rappresentazione mimica della morte–risurrezione (Webster, 38), la parte principale della cerimonia consisteva nel far morire e risuscitare l'iniziando il quale acquistava in tal modo la forza magica (Schurtz, 404). E il fatto è che da questa morte e risurrezione si faceva dipendere l'acquisto di qualità magiche*» (PROPP, 150).

Non c'è dubbio che il fenomeno dappertutto diffuso della morte-risurrezione rituale, compreso evidentemente l'ambito e il culto cristiano, si ripeta anche nel rito lotuho in senso individuale e collettivo, a significare non solo la rinascita del singolo iniziato o di tutta una classe di iniziati, bensì di tutta la società nel suo insieme, come stirpe che rinasce e si rinnova con tutte le sue istituzioni in sin-

tonia con l'universo cosmico. Si è ricordato, infatti, che sia il toro che il Capopioggia vengono buttati a terra vicino al *nalore* e, mentre l'uno è realmente ucciso per soffocazione, l'altro è ucciso simbolicamente e rimane senza respiro come se fosse morto. Il saltare addosso alla vittima, dopo averla afferrata con scatto repentino (detto del Capopioggia) e soffocarlo sono atti mortali di una morte violenta ma non completa e definitiva. Che la morte vera del toro sia, invece, sostitutiva e vicaria di quella del Capopioggia e della morte degli iniziandi è lecito dedurlo dal saltare addosso alla vittima o dal sedere sopra il corpo della vittima. Sedere sopra, strisciare sotto, camminare attraverso le parti della vittima sono atti che vogliono dire contatto fisico e compartecipazione alla stessa morte dell'animale, la qual cosa è confermata per di più dallo squartamento e dallo sbudellamento dell'animale (PROPP, 156–157). L'iniziando, infatti, ad indicare la partecipazione alla stessa sorte della vittima, assisteva allo squartamento del toro e del montone, allo sbudellamento, cioè all'estrazione del chimo, ne mangiava alcuni pezzi di carne rosolata, secondo la testimonianza di Ohisa Lais, in forma, forse, di bruciamento sostitutivo (PROPP, 160).

Ma l'identità fra toro ed iniziando diventa ancora più forte ed evidente con l'unzione del chimo tratto dalle budella dell'animale. Sebbene sia stato ricordato che l'unzione con il chimo costituisca la materia o la parte essenziale di ogni rito, nel caso specifico della iniziazione, tale unzione costituisce un vero rivestimento, un nuovo abito, un'armatura del nuovo guerriero e una nuova forza fecondativa dell'uomo nuovo. Tale identità è ricordata dal Novelli allorquando scrive che «*i novelli monyemiji efirat si distinguevano dagli altri, perché al polso, o al collo o alle gambe portavano strisce della pelle del toro sacrificato*» (NOVELLI, 648). A cerimonia quasi ultimata, proprio mentre i *monyemiji* venivano aspersi dal Capopioggia, schierati fianco a fianco con la faccia rischiarata dalla

prima luce del giorno, al suono delle trombe e del rullio dei tamburi, esplodevano in grida di gioia: la loro trasformazione era ormai visibile.

L'uccisione del toro nella *Nefira* prende dal Pazzaglia la qualifica «*sacrificio del memoriale*». Non è di poca importanza tale qualifica, se teniamo presente quanto Durkheim scrive su certi modelli mitico-rituali dei Warramanga dell'Australia: «*Tutto si svolge in rappresentazioni che sono destinate soltanto a rendere presente negli spiriti il passato mitico del clan. Il rito non serve, dunque, e non può servire che a conservare la vitalità di queste credenze, a impedire che esse si cancellino dalla memoria, cioè, in sostanza, a rivivificare gli elementi più essenziali della coscienza collettiva. Attraverso di esso, il gruppo rianima periodicamente il sentimento che ha di se medesimo e della sua unità*» (DURKHEIM, 1973, 536). Annota precisamente il Pazzaglia: «*Dopo l'accensione del fuoco i mo-nyemiji afferrano il toro, già preparato in precedenza e lo trascinano al nalore...disponendolo con la coda all'est, donde sono venuti i Lotuho, la testa all'ovest e le zampe al sud*» (PAZZAGLIA, Ms.IV, 154).

Il toro con la morte–risurrezione non rivive solamente nei giovani iniziati o nel Capo, ma, come indica la disposizione rituale, esso segna quel cammino iniziato da tutta la comunità dal lontano est proteso in avanti verso l'ovest, con il carattere impresso nell'animo di un popolo in cammino, fatto inizialmente di pastori e di guerrieri. La sua presenza ha segnato le tappe del peregrinare di Imuhuny nel suo ritorno dai Bari e la fondazione di Imatari; e le sue tappe ancora segnano la «*via sacra*» – come la chiama il Pazzaglia – che sarà ripercorsa da tutti i Capipioggia lotuho in trionfo dopo la loro elezione e consacrazione. Il toro è il protagonista ideale del viaggio e del pellegrinare di tutti i Lotuho. Per tale ragione la disposizione che ha il toro ucciso nella *Nefira* segna e ripete ancora il loro cammino dall'est, le loro origini.

Ancora il Pazzaglia, trattando dei Karimojiong e in genere delle immigrazioni dei Nilo–Camiti, informa che il grande movimento migratorio di questi popoli ebbe inizio dal Lago Rodolfo, molto probabilmente verso la metà del 1500, quando i Somali spinsero i Galla in direzione dei monti Sidamo, provocando lo spostamento delle tribù Camite in sensi diversi. Le ondate migratorie si susseguivano, ovviamente, a seconda delle spinte che le tribù si davano per la ricerca di pascoli, di fiumi o pozzi d'acqua lungo le vallate o per accaparrarsi posti più sicuri sui monti, dai quali scendere poi in pianura, dato che tutti i Nilo–Camiti, oltre alla pastorizia, eccetto i Turkana, praticano anche la coltivazione dei campi. Le direzioni dei vari spostamenti andavano in tutti i sensi, sicché i Somburu e i Masai scesero verso il sud nella Rift Valley, i Bari e i Lotuho verso nord–est nell'attuale Sudan meridionale, Jie e Turkana si portarono dal Kenya verso Kodido in Uganda, per ritornare poi in Kenya, i Toposa andarono dall'est del Kenya verso Daidai in Uganda per proseguire verso il Sudan meridionale. Anche i Karimojiong scesero da est verso sud–ovest per trasferirsi nell'attuale Uganda del nord ad Apule e a nord–ovest di Moroto, perché disturbati dalla continue razzie dei Turkana e Jie.

Come si vede i Bari e i Lotuho furono i primi a lasciare l'est, la zona dei Grandi Laghi, per trasferirsi a nord–ovest, assieme o preceduti da altri gruppi affini, come i Horyok e i Lokoia, che parlano dialetti lotuho. Più precisamente il Pazzaglia scrive: «*I Lotuho dal Lago Rodolfo attraversarono l'attuale pianura dei Toposa e si stanziarono sui monti Lotukei e Naghishott, finché non furono cacciati dall'avanzata dei Didinga. Allora i Lotuho, seguendo la vallata del Kidyepo, giunsero sul monte Ilyeu e si stabilirono nella località difesa naturalmente chiamata Otunge*» (PAZZAGLIA, 1973, 23). Qui ad Otunge, lungo il fiume Obilat ritrovarono Asang, uccisero un toro e consacrarono Asang loro Capopioggia.

Uccidendo il toro, dopo tanti anni, e disponendolo con la coda all'est donde i Lotuho erano venuti, la testa all'ovest e le zampe al sud, i Lotuho celebrano se stessi e la loro unità etnica. Mediante la morte rituale del toro e la trasmissione della sua energia vitale fecondativa e combattiva, per mezzo dell'unzione del chimo delle sue viscere, si rigenera con vigore sempre nuovo, non solo la classe degli iniziati al potere, il Capovillaggio, ma l'intera etnia e si rinnova la loro unità, per la ripresa di un cammino senza sosta. La rinnovata unità tra popolo, *monyemiji,* Capovillaggio–Capopioggia è consolidata dalla presenza del toro che è altresì, oltre che segno di fecondità e di combattività, immagine della loro unità. Dicono i Dinka – come è stato ricordato – attorno al toro ucciso: *come il toro è uno, anche noi siamo uno.* Il Lienhardt ricorda altrettanto una bella immagine che gli è stata spiegata dagli Shilluk sul rito dell'uccisione di un animale tagliato e posto sui giovani di due fazioni, a significare che, come l'animale mangia un po' qua e un po' là, ma nel suo stomaco diviene unica massa (il chimo), così gli individui di due fazioni divengono uno (LIENHARDT, 1967, 149).

Il chimo del toro è ed esprime questa forza chimico–biologica di unità e di vita, come lo è l'albero insieme con le sue ramificazioni, come il fuoco acceso e diffuso nei vari quartieri e villaggi, come la coppia del-l'antenato e la sua progenie rivive nei nuovi iniziati – *efirat.*

I missionari, fin dagli inizi, permisero ai nuovi convertiti lotuho di partecipare al rito dell'iniziazione, per evitare discriminazioni ai loro danni, ma ingiunsero di «*protestare contro il sacrificio e lo spruzzo*» (MOLINARO, 174). Ma in questo modo si impediva l'iniziando di partecipare alla parte essenziale del rito. Ciò evidentemente comportava la distruzione della propria identità, svuotava di significato istituzioni e valori tradizionali e provocava un vero disorientamento psicologico nelle loro coscienze. P. Mario Cisternino, già missionario in Kigesi nel

Burundi e in Kenya, in uno studio sul valore pedagogico che i riti di iniziazione implicavano, mette in luce questi aspetti negativi provocati da missionari e colonizzatori e ne ribadisce invece la validità: «*Sono riti che i missionari, ma soprattutto i governi coloniali hanno eliminato in Kigesi e Burundi; i primi li hanno considerati pagani e immorali, i secondi intuivano bene che si trattava di culti secolarizzanti e politicizzanti, che cioè, per mezzo di essi, la nuova generazione o parte di essa veniva avviata al potere...In Karamojia il governo coloniale pensò bastasse imporre i propri amministratori per fare decadere la serie dei riti...Nei riti di iniziazione si intuisce il profondo legame tra queste celebrazioni e il passato*» (CISTERNINO, 1993, 426. 449).

§ – 6 *Momento di raccordo §*

La scalata al nolobele e cambio della classe dirigente

A questo punto del cerimoniale si ha la scalata del *nolobele* con allusione al cambio di classe, ma il Pazzaglia non appone alcuna annotazione, avendo trattato prima della sua costruzione. Comunque, in tutti e due i passi riferiti, c'è un elemento comune: un finto attacco nemico fra vecchi e giovani *monyemiji*. Questo costituisce un elemento di raccordo alla descrizione vera e propria della lotta che segue immediatamente (PAZZAGLIA, Ms.IV, 164).

§ – 7 *L'eroe e l'antagonista ingaggiano direttamente la lotta.L'antagonista è vinto L V.*

La lotta del villaggio / *Ahoro miji* e la vittoria

Investiti di nuova forza i *monyemiji–efirat*, già unti con il chimo del toro, non sono entrati in possesso dell'oggetto della loro ricerca: la consegna del villaggio da parte della classe uscente ed il dono della pioggia da parte del

hobu. Perciò devono ancora sostenere una lotta e dare praticamente prova di forza, combattività e destrezza.

Nella piazza principale del villaggio, i vecchi e i nuovi *monyemiji* rappresentano un finto attacco nei rispettivi ruoli di attaccanti gli uni e di difensori gli altri. Sul carattere mimetico e rituale dell'attacco non è facile pronunziarsi, dato che lo stesso Pazzaglia da un lato asserisce la finzione dell'attacco, dall'altro, invece, afferma lo spargimento di sangue. E' ovvio pensare che ci siano in simili circostanze tensione psicologica, insoddisfazioni e conflitti latenti da parte di chi deve accedere al potere e di chi deve lasciarlo. Fra i Karimojiong, il passaggio di potere da una classe all'altra avviene pacificamente e il Pazzaglia puntualmente annota: «*a differenza di quanto succede fra i Lotuho (Sudan), le cui parti interessate si battono a sangue in ossequio ad una formalità del codice tribale*» (PAZZAGLIA, 1973, 112).

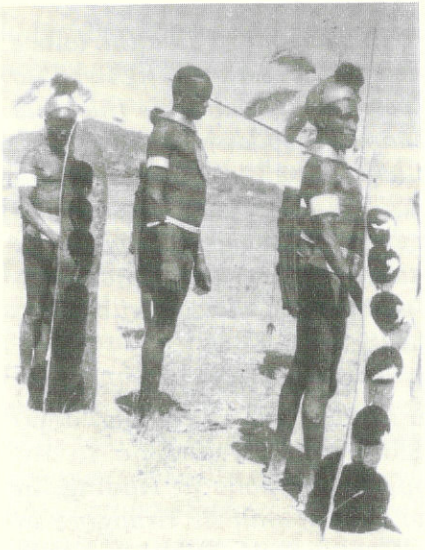
Precedentemente il P.L. Molinaro aveva scritto: «*Sembra che nei tempi passati questa era l'occasione delle razzie contro i confinanti. In quelle razzie i novelli aspiranti davano prova del loro valore e coraggio. Una remembranza di ciò si ha nella finta battaglia che precede la cerimonia della grande iniziazione. La lotta è incominciata dai novelli monyemiji in pieno assetto di guerra, a suon di tamburi e corni, armati di scudi, lance e bastoni nodosi, e con elmetti ben calcati in testa. In questo modo essi si avanzano dal bosco, fingendo un attacco ostile contro il paese e imitando le astuzie degli antichi Lamyorok, nemici. I vecchi monyemiji che stanno di sentinella nel Lobele, avvisato il pericolo, corrono a respingere l'assalto. La finta manovra può durare parecchi giorni, finché i vecchi restano vinti o si danno per vinti ed i nuovi entrano vittoriosi e baldanzosi*» (MOLINARO, 174–175).

Di una vera lotta parla tutt'oggi Ohisa A. Lais: «*Prima della consegna del governo alla nuova generazione si deve combattere duramente – to fight very hard, per rimuovere la*

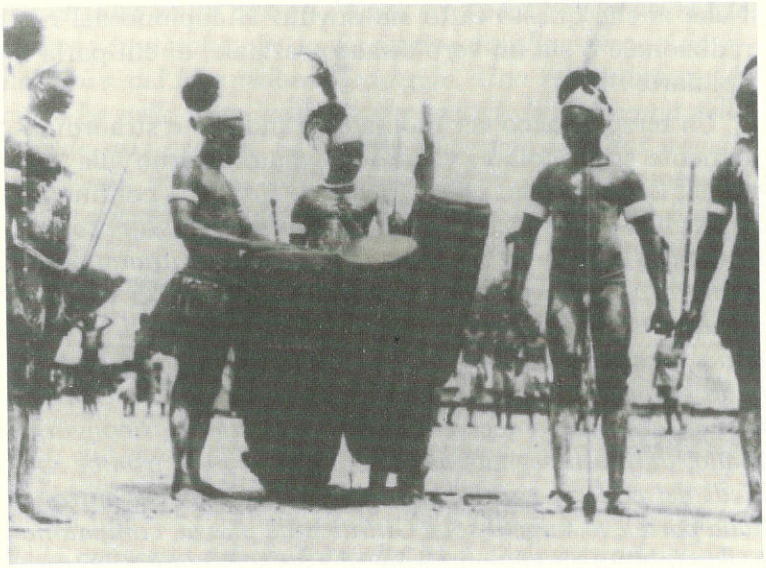
vecchia classe dal potere. Ciò implica odiosi dibattiti, lotte e combattimenti – heated debates, wrestlines, fights. Può darsi anche che ci sia un periodo di coalizione finché la classe uscente non sarà pienamente soddisfatta delle capacità difensive e della dimestichezza nelle pratiche amministrative della giovane generazione. In tal caso le assemblee vengono fatte presso la sede della nuova classe. Dopo di che viene smantellato completamente il (vecchio) nolobele. Questa lotta per il goveno politico del villaggio si chiama ahoro miji» (OHISA AFF. LAIS, 5–6).

Ad un secondo impeto di ardore bellico accenna il Pazzaglia allorquando, più avanti nella cerimonia, dopo la lotta rituale e l'inizio dell'assemblea generale, fu annunziato che sul fronte opposto al colle di Hoding, in quello di Oguruny, stavano i *monyemiji* di Tirangore in assetto di guerra con il loro Capopioggia. Subito i *monyemiji* di Hoding si dichiararono pronti alla difesa e all'attacco, ma la gente disapprovò l'azione di guerra. Può darsi che anche questo fatto sia dovuto al copione del rito tradizionale o sia un vero attacco razziale, di cui parla il Molinaro.

Un terzo attacco cerimoniale, grandioso e straordinariamente spettacolare, viene ingaggiato attorno alla reggia del Capopioggia: «*Nella Nefira di Hoding* – continua il Pazzaglia – *i monyemiji iniziati mimano un attacco circondando il colle di Hoding. Procedendo ordinatamente, villaggio per villaggio, rione per rione, classe per classe e dividendosi in due schiere, una a nord e una a sud, circondano il colle di Hoding...Due trombettieri vanno subito sulla cima più alta e, quando vedono che le due schiere hanno terminato l'accerchiamento e si stanno ricongiungendo, danno il segnale al Capopioggia con le trombe...Ai piedi del colle si riuniscono in unica schiera ed entrano dalla parte ove sorge il sole. Giunti sulla piazza, compaiono ballando quattro volte attorno ad essa e cantando gli inni dei hobwok. Il sole illumina in tutto il suo splendore la sce-*



I trombettieri (notare il corno a tracolla) che diedero i segnali sul colle di Hoding. (foto P. Pazzaglia, 1954)



Monyomiji ai tamburi. (foto Nigrizia)

na e i corpi neri luccicano di sudore, gli elmi mandano bagliori d'oro, le lance leggere vengono brandite» (PAZZAGLIA, Ms.IV, 165).

Questa lotta rituale con il Capopioggia, che culmina con il rinnovamento del patto e l'assemblea, si ripete anche nella festa del *Nallam*. In questa cerimonia, che non è propriamente la *Nefira* ma che fa parte del ciclo delle festività dell'Anno Nuovo, non è accerchiato il colle di Hoding, ma addirittura la stessa reggia e le minacce di infilzare o di trafiggere qualcuno sono dirette alla persona del Capopioggia. Il Pazzaglia – come più volte è stato ripetuto –, testimone oculare della cerimonia, la definisce fantastica ed emozionante: «*Finita l'aspersione con il chimo, squillano le trombe di avorio tete–tete, per quattro volte, nell'interno della reggia rulla il tamburo più piccolo. All'esterno i monyemiji con atteggiamento fiero e fermo puntano le lance verso lo steccato in atto di colpire e, tacendo le trombe, indietreggiano, squillando le trombe tete tete, avanzano di nuovo in atto di colpire il centro dello steccato. Il rito si svolge per quattro volte. E' una scena fantastica, suoni e gesti, ritmi e movenze, silenzi e squilli di tromba, ora acuti ora spezzati, provocano un brivido di emozione. Subito dopo i monyemiji, quasi di scatto, incominciano a correre saltellando attorno alla reggia, gridando e fingendo di volere scagliare le lance contro la reggia stessa, dov'è il loro hobu, il loro Capo. Indi si allontanano verso la piazza principale della città. Qui si rincorrono disordinatamente esprimendo e rappresentando le ultime fasi di un attacco contro il nemico, gridando fortemente e confusamente com! com! com!*» (PAZZAGLIA, Ms.V, 210–211).

Nel rito del *Nedudung Ajok* – che sarà esaminato più vanti – questa lotta assume le forme di uno scongiuro contro Ajok di cui Asang e qualsiasi altra coppia di Capipioggia sono l'immagine visibile. Qui il combattimento dei guerrieri e di tutta la comunità sembra assumere la dimensione cosmica contro il nemico visibile e invisibile:

Ajok Ilo! – Va' via Ajok!; come nell'aspro combattimento fra i due gruppi di comparse in onore di Osiride si imprecava contro il dragone cosmico Anophis, immagine del caos (DERCHAIN, 1976, 95). Allora anche la "collina di Hoding" e il rientrare dei guerrieri dalla parte dove sorge il sole potrebbero essere simboli della "collina primordiale" e di quella lotta che i guerrieri ingaggiano contro l'oscurità, il caos, la morte incombente, il vero nemico (DERCHAIN, 91; FRANKFORT, 1963, 36–38).

Questa lotta, simbolico–cosmologica, è un ampliamento concettuale, una categorizzazione universale della lotta vissuta nel contesto storico–sociale.

La lotta del villaggio/*ahoro miji,* o lotta per il possesso del villaggio, non è un fatto occasionale o contingente, ma necessario. Inclusa nello schema morfologico del mito e del rito, esprime, infatti, una funzione e, nel contesto dell'organizzazione sociale, corrisponde ad un'istituzione, come lo è il contratto; anzi, se non ci fosse la lotta, non ci sarebbe il contratto. La lotta, prima di essere combattuta con il Capopioggia, storicamente preesisteva contro gli anziani, come lotta per la successione delle classi di età. Il fatto, dunque, è insito o inerente allo stesso sviluppo delle vicende e delle istituzioni sociali.

La vittoria

«*In ampio cerchio i monyemiji girano attorno alla piazza, mentre i sette tamburi vengono fatti rullare freneticamente e le donne elevano un nuovo grido di gioia. I monyemiji girano ordinatamente e composti attorno alla piazza, i tamburi continuano a suonare. Ogni volta che i monyemiji si fermano i tamburi tacciono ed essi gridano ad alta voce: Monyong engereni – Mio padre fu vittorioso! Infere monyong nie – Sono degno di mio padre! Alla fine del quarto ed ultimo giro, un vecchio, al centro della piazza, dal Nalore, dal fascio di legni di bambù, si avvicina a loro e li be-*

nedice aspergendo con polvere i loro piedi: Siano benedetti quei piedi che hanno inseguito il Nemico e l'hanno costretto alla fuga» (PAZZAGLIA, Ms.V, 211).

La lotta rituale che i monyemiji mimano circondando il colle di Hoding, la sede ufficiale per le cerimonie del Capopioggia di Oronyo, ha un indubbio segno di minaccia. Il Capopioggia è certamente donatore di vita, perché al dono della pioggia sono legate la prosperità del bestiame, la fertilità della terra e lo stato di benessere e di salute della gente. Ma si sa pure che il Capopioggia può rivelarsi da un momento all'altro potenziale nemico, in quanto per sua volontà o inefficienza potrebbe lasciare morire nella disperazione e nella fame i Lotuho e mettere in crisi la loro unità etnica con immancabili e forzate emigrazioni per ogni dove, in cerca di qualcosa con cui sopravvivere. Garanti del patto con il Capopioggia sono unicamente i *monyemiji,* perciò tocca ad essi non solo eleggerlo, cercargli moglie e pagargli i dovuti tributi, ma vigilare soprattutto sulla vita e il benessere della gente, con lo specifico ruolo di vigilare anche sul Capopioggia. Come sui Lotuho incombe la minaccia di morte, sul Capopioggia si ritorce la stessa minaccia da parte dei *monyemiji,* se egli non sta ai patti. Il donatore–antagonista Asang, toro–iena della sua comunità, può rivivere in ogni suo successore. Contro questa minaccia, insita nello stesso ordine naturale e sociale, di disintegrazione e di autodistruzione, si ergono, quale corpo indomito rigenerato e rinvigorito, i *monyemiji* della nuova classe al potere, gli *efirat* che al grido: *Monyong engereni! – Mio padre fu vittorioso! Infere monyong nie! Sono degno di mio padre!,* fanno rivivere in seno alla comunità l'ebbrezza della linfa che dalla pianta dell'albero sacro – nel cui circuito sono piantati i loro piedi di combattenti vittoriosi – ridiscende su tutti loro e i presenti, con lo stesso vigore di fecondità, di combattività e di unità. L'antenato rivive, la società rinasce, i *monyemiji* sono la novella generazione.

In senso proprio, il ricordo dell'antenato può essere collegato a quell'elemento diffuso e comune a molti popoli dell'area nilotica e nilo–camita, qualificato con il nome di culto degli antenati. La connessione spaziale, morale e concettuale, fra il toro, il *nalore* e il centro della piazza, e l'evocazione dell'antenato, come se fosse presente lì pure, nella piazza, nel corpo dei *monyemiji* come sul corpo del toro, non fa altro che riaffermare, attraverso la "memoria", che esiste un'unica comunità fisico–affettiva, tra i vivi e i defunti, un'unità biologica, socio–cosmologica. Il ricordo dell'antenato, in questa circostanza, non è un ricordo funereo, né un atto di culto o di venerazione, ma un atto di orgoglio, un grido, un appello di vita e per la vita dell'etnia.

§ – 8 *E' rimossa la sciagura o la mancanza iniziale Rm.*
L'eroe è riconosciuto I *e ritorna a casa* ↓.

Conseguimento dell'oggetto del desiderio: consegna del villaggio e dono e patto della pioggia

Nel testo attuale del rito troviamo:

a - duplice lotta contro la classe uscente e contro il Capopioggia; una terza lotta solo accennata;
b - duplice proclamazione della legge;
c - duplice consegna del villaggio alla nuova classe dirigente.

Questi dati lasciano pensare, ancora una volta, che ci troviamo dinanzi a due fasi del rito, confluite, o sviluppatesi nel tempo, nell'unica forma attuale. A quella tipica del regime pastorale, più antica e più democratica, legata unicamente alla lotta e all'avvicendamento delle classi di età, si è aggiunta quella più recente, sviluppatasi con l'introduzione dell'agricoltura e l'istituzione dei Capipioggia, con tendenze più egemoniche e statuali.

Nella descrizione del Pazzaglia questa parte del rito ha le seguenti rubriche:

1 – inizio dell'assemblea finale

2 – proclamazione della legge e seconda parte dell'assemblea

3 – consegna del villaggio ai *monyemiji*.

All'interno di queste rubriche, sembra possibile ricostruire e interpretare il testo nel modo seguente:

1 – **prima parte dell'assemblea:**

a) norme sancite dal Capopioggia, vincolanti il patto: *Io dico*...(destinatore)

b) assenso critico dei *monyemiji* al patto: *Tu hai detto, ma noi*...(destinatario)

2 – **seconda parte dell'assemblea:**

a) proclamazione della legge e **consegna del villaggio** da parte della classe uscente

b) accettazione rassicurante dei nuovi iniziati

3 – **consegna del villaggio** e dono della pioggia da parte del Capopioggia.

La lotta dei *monyemiji* con il Capopioggia, qualificata come lotta in campo aperto, sempre però in stile rituale, è seguita dall'esaltante vittoria sul nemico (L – V) e ciò porta al conseguimento dell'oggetto del desiderio ossia la consegna del villaggio con la quale viene rimossa la mancanza iniziale (Rm).

La stessa formulazione delle funzioni si ripete nel duplicato della lotta rituale con la classe uscente (L – V bis). Il movimento che si era aperto all'inizio con la mancanza iniziale o, meglio, il desiderio di possedere qualcosa (x), potrebbe essere considerato chiuso (x —— Rm), poiché i *monyemiji* sono entrati in possesso del villaggio.

Nella relazione specifica con il Capopioggia c'è ancora qualcosa, un mezzo o un oggetto, che non hanno conse-

guito, per cui la loro ricerca rimane aperta, in quanto non hanno conseguito il dono della pioggia che costituisce semplicemente una promessa, anche se in forma ufficiale, perché la pioggia non è effettivamente concessa, ma è condizionata ai servigi dei *monyemiji,* oggetto pure di contrattazione.

Secondo questa riformulazione delle funzioni, è possibile ritrovarci, sotto il profilo morfologico delle funzioni, dinanzi a $D^{9/10}$, in quanto nel rito avremmo i *monyemiji nel ruolo degli eroi che ingaggiano la lotta con un essere ostile o nemico* D^{9}, il Capopioggia che, una volta acciuffato, propone il baratto o permuta per il dono della pioggia D^{10}, in cambio dei servigi.

* * *

1 – Prima parte dell'assemblea: patto con il Capopioggia

a) Il Destinatore

Nel rito della *Nefira* – in esame –, dopo la lotta rituale si tiene l'assemblea finale, introdotta da Hohure del clan Igago, nel ruolo di presidente, cui segue immediatamente l'intervento del Capopioggia dal tono decisamente autorevole:

«*Io dico: comportatevi bene; nessuno si adiri con gli altri, siate uniti fra voi; fate i miei lavori; io vi chiamo Iru (uccelli), nome portato dai vostri padri*» (PAZZAGLIA, Ms.IV, 165).

L'eroe è riconosciuto e chiamato per nome (I). Nell'ambito del contratto il destinatario è chiamato per nome dal destinatore, un atto di riconoscimento ufficiale, corrispondente alla marchiatura. In tal modo possono riconoscersi genitori e figli, fratelli e sorelle e i gruppi fra di loro.

Il nome preso all'iniziazione è connesso al nuovo *status* e al nuovo ruolo dei *monyemiji.* Come già osservava Seligman, ogni uomo lotuho ordinariamente porta molti

nomi: nome di nascita, nome vezzeggiativo, nome di lancia, nome di torello (SELIGMAN, 322). Il nome di nascita, imposto nella cerimonia dell'*efifaryo,* si inserisce in un vero sistema di circostanze naturali, sociali, ecologiche e cosmologiche, che indicano lo speciale legame che l'uomo instaura con la natura e la società. Ad esempio **Oromo/Iromo,** il primo per il maschile dall'iniziale O, il secondo femminile con l'iniziale I, significa nato/a durante la coltivazione dei campi; **Ohita/Ihita**, nato/a mentre si lavorava in gruppo; **Atari/Itari,** nato/a durante la raccolta del sorgo; **Ohisa/Ihisa,** nato dopo uno o più bambini; **Ohya/Ihya** dice rapporto al periodo delle danze in genere, mentre **Odong/Idong** indica rapporto ai tamburi; **Allam/Illam** dice rapporto alla grande festa della caccia e al pronostico dell'Anno Nuovo.

Se tutti i nomi nel loro insieme indicano un valore ecologico, naturale e sociale, portati da uno stesso individuo, nella loro molteplicità indicano la storia di eventi cui l'individuo ha avuto un particolare rapporto. Nella serie dei nomi che ogni individuo porta – e ne porta molti, fino a sei, otto, dieci – è scritta la propria storia e, cambiando gli eventi, può cambiare anche il nome di un individuo. Ad esempio, lo stesso lettore si sarà accorto della differenza di citazione di **Ohisa Lais** per il Manoscritto in mio possesso e di **Ohisa Affwonni Lais** per il testo riprodotto al computer, riveduto ed ampliato da lui stesso nel 1992, dopo il conseguimento del dottorato a Kinshasa nel 1975.

Ma il nome che l'individuo riceve all'iniziazione generale indica la nuova forma di esistenza del *monyemiji–efirat,* in conformità al nome portato dai loro padri, *Iru,* un nome certamente augurale che indica "moltitudine", come quello degli uccelli, *iru,* che vanno a stormo, a stormo negli attacchi, a stormo nella numerosa progenie di figli e dei loro figli. Dunque il nome *Iru* è nome di classe, non di individuo, e può significare un auspicio o desiderio di andare uniti a sciame e uniti come piccoli uccelli, *iru.*

Il nome può indicare altresì eventi storici, come abbiamo riscontrato, per la prima *Nefira* di Otunge, *Sur–Esihok–Belele*–battitori di pelli, perché tanta fu la fame per la maledizione di Asang, che i Lotuho furono costretti a mangiare le pelli battute, oppure *Akkara*, ad indicare la classe al potere durante l'incursione degli Akkara, detti comunemente Toposa.

In modo sintetico scrive il Bernardi le implicazioni socio–politiche delle acquisizioni di un nome nuovo per i Meru del Kenya: «*Fra i Meru ricevere un nome portava conseguenze considerevoli con il riconoscimento e la consacrazione del proprio status da parte della società. Ogni Meru riceveva parecchi nomi, ognuno in momenti diversi dalla propria vita. Così, con l'assegnazione del nome, la classe di età emergeva come un corpo organizzato, il cui status era pienamente riconosciuto e considerato come parte integrante della struttura della società, A questo punto – dell'Ntuiko – la classe di età era in grado di assumere la responsabilità degli affari generali*» (BERNARDI, 38).

b) **I Destinatari: i *monyemiji* rispondono al patto**

Continua la relazione del Pazzaglia: «*Quando il hobu fece cenno di avere finito, si fecero avanti alcuni e uno disse: – Tu, hobu, tieni uniti tutti i villaggi, ma il cibo è scarso, di' perciò che quest'anno la durra sia abbondante, affinché nessuno abbandoni il villaggio. Un altro disse: – Tu hai detto: Vivete uniti e concordi come i vostri padri, la polenta noi vogliamo. Molti altri intervennero ancora*» (PAZZAGLIA, Ms.IV, 160). C'è poco da commentare: il testo dice chiaramente che il *hobu* è considerato centro di unità contro la disgregazione e la dispersione per fame. Pertanto gli chiedono semplicemente di dare cibo in abbondanza, connesso, evidentemente, al dono della pioggia, come sarà detto dallo stesso Capopioggia.

* * *

2 – Seconda parte dell'assemblea

a) Proclamazione della legge e consegna del villaggio da parte della classe uscente

Con la seconda parte dell'assemblea, che interrompe momentaneamente la ratifica del patto con il Capopioggia, subito ripresa, abbiamo l'intervento diretto della classe uscente con le raccomandazioni alla nuova classe, in forma di proclamazione della legge con la consegna del villaggio e, in risposta, l'adesione rassicurante dei nuovi iniziati.

Si riportano – come è opportuno – alcuni tratti della proclamazione:

«Custodite le tradizioni del villaggio.

Lavorate molto, affinché ci sia da mangiare nel villaggio; andate a caccia e date la carne ai vecchi e ai bambini.

Non lasciate mai soli uomini che litigano...

Se qualcuno si ammala o si sente male nel bosco, portatelo nel villaggio; se uno è cieco, conducetelo per mano; custodite i vecchi.

Se trovate una donna che fatica a portare il suo carico di legna, aiutatela.

Nessuno dica cosa spiacevole agli altri; dobbiamo essere un corpo solo.

Pagate i tributi al hobu.

Quando trasportate un moribondo, lasciate che parli ai monyemiji secondo la dolcezza del suo cuore (che dica quel che sente)».

Le raccomandazioni chiudono così:

«Noi siamo vecchi e come se fossimo morti.

Vi consegniamo il villaggio.

Siate sempre vittoriosi.

Abbiate cura del hobu».

c) **Accettazione rassicurante dei nuovi iniziati**

I nuovi *monyemiji* con voce alta e solenne rispondono:

«*Voi siete vecchi, riposatevi.*

Consegnate a noi il villaggio.

Noi vinceremo tutti, uomini e animali.

Siamo molto contenti» (PAZZAGLIA, Ms.IV, 160–161).

3 – Consegna del villaggio e dono della pioggia da parte del Capopioggia.

Il *hobu* conclude:

«*Ora vi consegno il villaggio, voi dovete interessarvi di ogni cosa*

(fate i miei lavori).

Io vi aiuterò con ciò che non possedete (la pioggia)e che verrete a chiedermi.

Io dico a Iru: – Vai, raggiungi il tuo villaggio».

In tal modo si compie la mancanza iniziale o desiderio dei *monyemiji,* per cui si erano messi alla ricerca (Rm).

Il Pazzaglia prosegue e conclude il rituale: «*Al suono dei tamburi, i monyemiji sfilano, villaggio per villaggio, quartiere per quartiere, scendono il sentiero (↓). Al nome collettivo Iru aggiungeranno quell'altro di loro scelta e gradimento*» (PAZZAGLIA, Ms.IV, 165).

Il momento della ratifica del contratto, atto pubblico e solenne, rivestito di sacralità liturgica e pomposa cerimonialità, segna ad un tempo anche la responsabile consapevolezza dei *monyemiji* in carica, sia dinanzi alla classe uscente degli anziani sia, nel nuovo ordinamento istituzionale, dinanzi al Capopioggia stesso che ai loro occhi costituisce la vita e la morte, l'unità e la dispersione dell'etnia, la stabilità e la fragilità dell'esistenza quotidiana, il benessere e il malessere insieme. Il rito, come il mito, media fra i poli opposti di vita e di morte. Questa radi-

Ritorno ai villaggi al termine della Nefira di Hoding. (foto P. Pazzaglia, 1954)

cale concezione dialettica della vita appare dal pubblico dibattito contrattuale: all'invito del *hobu* di stare uniti, i *monyemiji* rispondono di rimando: «*Tu, hobu, tieni uniti tutti i villaggi, fa che la durra sia abbondante, affinché nessuno abbandoni il villaggio*». Il *hobu* ai loro occhi è vincolo di unione, ma può essere causa di dispersione e lo stesso centro di aggregazione può sfaldarsi con l'abbandono del villaggio.

Non può sfuggire di rilevare che la formulazione contrattuale dello scambio pioggia–servigi nella formulazione del *hobu* ha uno stile tipicamente autoritario e apodittico (*Io dico...*), mentre la proclamazione della legge da parte della classe uscente ha il tono esortativo ed ipotetico *(Custodite le tradizioni...Non lasciate uomini soli...Se qualcuno si ammala...ecc.)*.

Non c'è, inoltre, una presenza o una volontà divina che emana e sanziona le leggi. Di fatto troviamo, invece, sanzioni e minacce nell'intervento del Capopioggia: «*Voi dovete interessarvi di ogni cosa...*». E quando i *monyemiji* si rifiutano di ubbidirlo, di zappargli i campi e raccogliere la durra, Asang commina pene severe, con minacce di siccità, fame e morte.

La viva legge della tradizione, quella trasmessa dagli anziani, poggia chiaramente su tre cardini: la forza esterna della tradizione stessa «*Custodite le tradizioni del villaggio*»; la solidarietà sociale «*Se qualcuno si ammala... Se trovate qualche donna che fatica...*»; la forza interiore ossia la dolcezza del cuore: «*Se trovate un vecchio moribondo, lasciate che parli secondo la dolcezza del suo cuore*». Quest'ultima virtù è di tale importanza che un Capovillaggio, se non trova fra i suoi figli alcuno che sia di buona condotta, paziente e di "cuore gentile" – *ilik ataji*, dovrà cercare qualche altro a succedergli, sebbene ciò debba avvenire all'interno del suo clan (OHISA LAIS, Ms., 20).

* * *

La legge proclamata dagli anziani ha una connotazione più etica che giuridica, anche se il diritto è esercitato in modo rigoroso all'interno delle classi, come è stato già considerato. Solidarietà sociale e dolcezza del cuore costituiscono il perno della moralità, secondo l'insegnamento tradizionale.

Se tale è il senso delle norme proposte dagli anziani all'iniziazione della nuova classe al potere, ci sembra di essere ben lontani dalla cosiddetta "scienza furba" di cui si fece portavoce Propp – come è stato più volte ricordato – sulla scia di Webster, Schurstz, Van Gennep ecc., intesa quale apprendimento di capacità e di tecniche magiche, atte a dominare la natura. Scrive il Propp: «*Il rito dell'iniziazione era una scuola, un insegnamento nel senso della parola. Con l'iniziazione i giovanotti erano istruiti in tutte le rappresentazioni mitiche, in tutti i riti, i rituali e le norme della tribù. Gli esploratori ritengono che si insegnasse una scienza misteriosa...Un testimonio oculare dice che i giovani sedevano composti e imparavano dai vecchi, pareva una scuola (Webster, 7). Tuttavia il nocciolo della questione non è qui. Non si tratta di cognizioni, ma di capacità, non si tratta di conoscere il mondo immaginario della natura, ma di influenzare su di esso...L'eroe impara a* ***trasformarsi in animale,*** *vale a dire acquista una capacità e non una conoscenza...rappresentazioni e danze erano un procedimento magico per agire sulla natura...*» (PROPP, 1949, 167–168).

Ci sono forti ragioni per escludere che l'iniziato impari a trasformarsi in animale, solo perché ne porta il nome. Credo di essermi dilungato sufficientemente sul significato simbolico–analogico del nome imposto in occasione dell'iniziazione lotuho.

Altrettanto mi sembra insostenibile la pur famosa teoria interpretativa totemica, secondo la quale, a giudizio di

diversi antropologi e missionari, i Lotuho avrebbero creduto che ogni clan avesse una particolare relazione con un determinato animale o totem, chiamato con termine lotuho *woyo – ceppo/fondamento,* in cui ogni Lotuho si sarebbe trasformato con la sua morte. A tale riguardo il loro consenso è unanime: da Hillelson (43, n.29; 65, n.662) e dal Seligman (325. 337), all'Huntinford (81), al Nalder (88), come dal Molinaro (175. 187) al Muratori (Ms., 279. 282), al Pazzaglia (Ms.II, 4), al Novelli (562. 564) e, infine, più recentemente, in termini di metempsicosi, come era stato suggerito dallo stesso Seligman (1957, 151–152), è stato riproposto l'argomento da V.O.I. Hatulang (1977, 58), in una dissertazione accademica.

Il Molinaro veramente, dopo aver formulato la definizione di totemismo nel senso allora comunemente accettato, affronta l'argomento in modo molto sicuro (175–178), mentre il Seligman precisa accuratamente che proprio la trasformazione in animali clanici ha bisogno di ulteriori approfondimenti, perché molti punti si manifestano complessi, le relazioni fra gli uomini e gli animali clanici sembrano differire da clan a clan e la stessa trasformazione che coinvolge il Capopioggia, appartenente al clan del coccodrillo, presenterebbe la possibilità di vederlo trasformato anche in *neguru,* un tipo di insetto che colpisce il grano e distrugge la coltivazione (SELIGMAN, 310–312).

A sua volta, questa trasformazione implicherebbe anche una traslocazione che, espressa in termini affini alla nostra cultura occidentale, equivarrebbe a una rinascita, una vita nuova in un altro mondo (MOLINARO, 187), oppure ad una forma di reincarnazione o metempsicosi (SELIGMAN, 311; 151–152; PAZZAGLIA, Ms.II, 4–8; HATULANG, 58). Scrive testualmente il Molinaro: *"tutti i figli maschi e femmine seguono il khang del padre, e, alla morte ogni individuo si trasforma nell'animale associato al suo khang. Si crede allora che esso sia molto piccolo e se ne stia*

in modo innocuo e invisibile, lì vicino all'abitazione del morto. Poi cresce e comincia a tormentare i parenti del defunto, e non cesserà di tormentarli finché non sia stato placato con qualche sacrificio prescritto dallo stregone (lebwoni). Allora, e non prima, un branco di elefanti verrà a condur via il nuovo elefantino dalla casa di Lomini – come nell'immaginazione cristiana vengono gli angeli a condurre in paradiso l'anima del defunto – *come un gregge di scimmie farà altretanto per la famiglia di Lowudo e uno sciame di termiti alate lo farà per i Lomya; e così si dica di ogni altro animale totemico"* (MOLINARO, 176–177; cfr. SELIGMAN, 311).

L'interpretazione del Molinaro diventa sempre più marcatamente cristiana e, conseguentemente, lontana dalla reale credenza dei Lotuho, quando egli scrive: «*i Lotuho credono nell'esistenza di un'anima immortale. Benché a parole essi neghino una tale credenza (interrogati: dopo la morte cosa resta, dite? Rispondono subito: niente; finito tutto), pure essa è dimostrata dall'altra del passaggio di quest'anima nell'animale totemico*» (187).

Tutta la questione del totemismo dovrebbe oggi essere ripensata molto più correttamente nei termini proposti da Lévi–Strauss di logica di classificazioni totemiche, di sistemi di classificazioni consapevoli, complessi e coscienti, di sistemi di trasformazioni (1964, 48–86; 89–122), per precisare, con lo stesso autore: *"che le credenze eterogenee arbitrariamente raccolte sotto l'etichetta di totemismo, non si basano sull'idea di un rapporto sostanziale tra uno o più gruppi sociali e uno o più regni animali. Esse si ricollegano ad altre credenze e ad altre pratiche, direttamente o indirettaente connesse a schemi classificatori che permettono di cogliere l'universo in forma di totalità organizzata"* (151).

Il sistema totemico lotuho, complesso per certi versi, come hanno già rilevato Hillelson e il Seligman, dovrebbe essere riletto nella varietà delle relazioni dei diversi clans,

innanzitutto come struttura o sistema di relazioni, e nella sua dinamica evolutiva o demografica, o, in termini divenuti ormai classici, di struttura sincronica e diacronica, attraverso l'analisi delle forme strutturali oppositive o complementari, nell'ordine del loro valore naturale e culturale, e di significato particolare e generale (LÉVI-STRAUSS, 151–178). La logica classificatoria, che chiaramente ne emergerebbe, sarebbe arricchita da uno più ampio significato, se inserita nella logica cosmologica, che permea ed organizza l'universo lotuho. In questa prospettiva, l'animale si rivelerebbe un "modello intelligibile", un mezzo del pensare, dell'organizzare ed esprimere tutta la realtà, concepita dinamicamente nella sua unità e molteplicità ossia in ogni ambito naturale, vegetale, animale ed umano, compreso ovviamente anche quello culturale.

Così come il toro/cielo/pioggia/saliva/abbondanza/benessere/salute/vita è complementare a terra/polvere/ zucca/fertilità/frutti/sazietà, nello stesso tempo è in situazione oppositiva a iena/distruzione/terrore/siccità/fame/malattia/morte. E' in questo campo semantico che trova significato anche la coppia oppositiva e complementare del Capopioggia, appartenente al clan del coccodrillo/acqua/ potenza/vita e al *neguru*/pidocchio distruttivo delle messi/fame/morte. Le qualificazioni mitiche di Asang, toro/iena spiegano, come abbiamo visto, l'intero ordine naturale, sociale e cosmico, ossia la trasformazione dialettica di tutta la realtà. Altrettanto l'opposizione totemica **coccodrillo/*neguru*** sarebbe "emblematica" di tutta la realtà. Già il Seligman, riferendosi al Molinaro osservava: *"il Kobu sta per fertilità e il neguru per distruzione"* (1932, 312).

Allo stesso modo, ogni animale può assurgere a significare un rapporto, una relazione che è, nello stesso tempo, naturale e socio–culturale.

Al fine di apportare maggiore chiarezza al problema del cosiddetto totemismo e di valutarne il senso e il valore sociale nell'ambito della cultura lotuho, sembra utile cogliere dapprima il significato del rapporto che si istaura tra l'individuo e il suo *fellow animal,* dopo il rapporto che lega il gruppo o la classe di età al nome collettivo dell'animale e, infine, il nome del clan con un determinato animale, detto comunemente totemico.

Come il **nome** d'un animale nell'interezza o nelle sue parti, oppure nei suoi distinti colori, preso dal **giovane iniziato** lotuho, indica l'individualità del soggetto, la sua singolarità rispetto alla molteplicità dei suoi coetanei (è stato ricordato che nell'incontro di Kitgum nel 1971, Ohisa Ibou si presentò agli amici: *Opeingole – il tutto griggio dalla fronte bianca,* suo fratello invece: *Oboholuk – il tutto chiazzato bianco e nero),* così il **nome di classe** di età e di gruppo, anch'esso di animale, indica l'unità, la solidarietà, la compattezza, la forza, rispetto alle altre classi di età e agli altri gruppi del quartiere, del villaggio e degli altri villaggi (abbiamo visto infatti che alla classe di età, iniziata nella *Nefira* generale di Hoding, fu dato il nome collettivo *Iru – uccelli piccoli che vanno a sciame,* per distinguerli dalla *classe Maa – cavallette,* o dalla *classe Tome – elefanti,* con l'auspicio per i primi di essere sempre uniti e numerosi come gli uccelli *iru,* o per gli altri sempre in frotta come le cavallette, o forti e valorosi come gli elefanti). Allo stesso modo, il **nome di un clan**, o gruppo familiare, preso anch'esso da un nome di un animale, indica la sua unità e la sua singolarità rispetto alla molteplicità delle altre famiglie o delle loro suddivisioni (vale a dire clans o sottoclans), con le quali si è ogni giorno in continui rapporti di lavoro, di commercio o soprattutto di matrimoni che debbono essere rigorosamente esogamici, cioè celebrati non all'interno ma all'esterno del proprio clan, onde le relazioni claniche. Allora il *clan Igago – coccodrillo* si distinguerà dal *clan Lomyo – termite alata,*

così pure dal *clan Ojuhou – rondinella,* ecc. ecc.. *"Scegliettevi un animale, perché possiate distinguervi e non sposarvi fra voi"* fu questa la norma imposta da Ajok agli antenati, dicono concordemente i partecipanti Lotuho–Logir all'incontro già ricordato di Kitgum. Un modo evidente di vivere e pensare la particolarizzazione e la universalizzazione, conformemente a quanto ha evidenziato con ricca documentazione etnografica Lévi–Strauss (1964, 179–208).

Ohisa Aff. Lais dedica alla questione numerose pagine (70–86), ma per dimostrare che le interpretazioni proposte sul totemismo lotuho, con la particolare credenza della trasformazione del defunto in animale / *acen,* sono «*distorte e false*».

Egli innanzitutto rileva che le informazioni raccolte nelle due aree della pioggia sono contrastanti, in quanto di più clans si asserisce la trasformazione in un unico animale e poi degli uomini dello stesso clan si afferma la trasformazione in diversi animali.

Inoltre, la lettura interpretativa di antropologi e missionari commetterebbe l'errore di non considerare le affermazioni nel contesto del sistema dei valori che i vari animali assumono nella cultura dei Lotuho.

Poi bisognerebbe tenere presente lo scopo di tali narrazioni che si riferiscono a storie di uomini e di animali: esse spesso sono narrate per il passatempo e l'educazione dei bambini.

Infine il significato del termine inglese "become" corrispondente al lotuho "lwo" trasformare, deve essere inteso nel suo particolare contesto. «*Ciò che rimane dell'uomo dopo la morte, riferisce Massima Remigio d'avere appreso da Atara, è che dopo la morte l'uomo è acen, che è spiegato da lei con un esempio: quando uno vede una persona morta in un sogno o visione, tale defunto/a viene in forma di acen. In effetti, i Lotuho dicono e traducono la parola ingle-*

se "picture" (immagine), con il termine afacan, di cui acen è la forma abbreviata» (85). A questa trasformazione in "immagine" nei sogni, ma non di natura sensibile e concreta, sembra alludere anche Hillelson: «*Le idee sugli spiriti dei morti sono sconosciute ai Lotuho. Essi credono che il morto prenda la forma di un animale, che può visitare i suoi discendenti-eredi (ses enfants) nei loro sogni ma nessuna immagine visibile è associata a tali sogni (64, n.629). Altri elementi di totemismo non sembrano esistere in una forma definitiamente sviluppata*» (65, n.662).

Non oso pensare, ma è pur facile credere che certe narrazioni di antropologi e missionari, talvolta, non siano altro che "facezie", raccolte con interesse per meravigliare e stupire, come ricorda Malinowski (1972, 153). Capita anche in tempi recenti, come testimonia B.Bernardi di sé stesso, d'essere stato preso dallo stupore e dalla meraviglia, quando seppe dagli anziani di Tharaka di Gatue che il loro capo Mugwe fosse «*nato con la coda come un animale*» e che attribuivano tale credenza anche al Mugwe vivente, e alle sue insistenze di sapere chi e quando qualcuno l'avesse mai vista, essi ribadivano che la coda era considerata come sede e sorgente del suo potere; e quando essi «*si accorsero* – scrive ancora il Bernardi – *di un mio segno istintivo di incredulità, si appellarono, non senza un certo risentimento, all'autorità dei loro padri*» (1983, 73). Tale risentimento, senza dubbio, doveva essere motivato. Non è forse lo stesso risentimento che ha portato Ohisa A. Lais a definire «*distorte e false*» le opinioni di antropologi e missionari che riferivano che il Lotuho alla sua morte si trasformasse in animale? Ma Ohisa ha anche ribadito soprattutto che non si può cogliere il significato letterale o metaforico di un asserto o di un'azione o di un rito al di fuori del contesto culturale.