

STUDI E MATERIALI  
DI  
STORIA DELLE RELIGIONI

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

Anno 1951-1952 - Volume XXIII



BOLOGNA

NICOLA ZANICHELLI

1952

## ANGOSCIA TERRITORIALE E RISCATTO CULTURALE NEL MITO *ACHILPA* DELLE ORIGINI

CONTRIBUTO ALLO STUDIO DELLA MITOLOGIA DEGLI ARUNTA\*

Il profondo legame dell'aborigeno australiano con la sua 'patria' tribale e col 'paese' del gruppo locale è un fatto ben conosciuto, per quanto non sia stato finora valutato nel suo pieno significato culturale e umano. Ogni tratto rilevante del paesaggio, un albero, una cava d'acqua, una bassa cresta o un'alta vetta montana, tutto è testimonianza del 'tempo di sogno', dell'epoca mitica e degli eventi realissimi che vi si produssero<sup>1</sup>. Gli esploratori hanno spesso riferito come gli indigeni, giunti al margine del territorio tribale, si rifiutavano di abbandonare questa loro 'patria' figurata e simbolica, oppure si adattavano a farlo, ma restando accanto ai loro capi bianchi. Strappati alla loro 'patria' o al loro 'paese', gli indigeni sentono vivissimo l'impulso a tornarvi di quando in quando, ed in ogni caso a morirvi. La spiegazione corrente di questo comportamento è incisivamente esposta dall'Elkin: « Da un certo punto di vista coloro che appartengono per nascita a un *clan*, posseggono la loro frazione di territorio tribale, ma è più esatto dire che è il paese a possedere loro e che essi non ne possono rimanere lontani per un tempo indefinito. E il motivo è questo: gli aborigeni credono nella dottrina della preesistenza degli spiriti, ritengono cioè che gli spiriti dei membri del gruppo o *clan* locale preesistevano di regola in luoghi determinati dal rispettivo territorio fino alla incarnazione, e che, dopo morte, ritorneranno in queste sedi di spiriti per aspettarvi possibilmente la reincarnazione. È questo legame spirituale che

\* Comunicazione alla Società di Storia delle religioni, 24 nov. 1951.

<sup>1</sup> Per una buona descrizione di questa patria mitizzata dell'aborigeno è da vedere Spencer e Gillen, *The Arunta*, London 1926, I, pp. 88-98 e O. Pink, *Spirit ancestors in a northern Aranda orde country*, Oceania 4. 1933, 176-186.

spiega la riluttanza di moltissimi indigeni a rimanere pur lunghi periodi lontani dalla loro 'patria': desiderano rivisitarla di tempo in tempo per essere vicini al 'paese' dei loro spiriti e anche per rivedervi alcune località rese sacre dalla 'storia' mitologica, e infine amano morirvi affinché i loro spiriti non si smarriscono quando si distaccheranno dal corpo<sup>1</sup>. E altrove: « Il territorio tribale..... è la patria dell'aborigeno. Egli vi si sente a casa sua, mentre fuori si stende l'ignoto. I riferimenti mitologici del suo territorio sono per lui pieni di significato, anzi di vita; la lingua e i dialetti che vi si parlano e i costumi che vi si praticano sono i suoi. Ma ciò che è vero per il territorio tribale nel suo insieme è anche più vero per il 'paese' del gruppo locale. Coloro che lo abitano e lo posseggono sono di solito un gruppo di individui imparentati in linea maschile, con le loro mogli provenienti da altre località. Linguaggio e costumi sono naturalmente comuni a tutti. Ogni gruppo locale ha il suo nome derivato da qualche aspetto del territorio o da qualche associazione totemica o storica. Ma ciò che rende realmente 'casa loro' questa parte del 'paese' è il fatto che gli spiriti di quanti vi appartengono preesistevano dentro di esso in determinati luoghi e che, secondo la credenza comune, lo spirito torna in questi luoghi dopo la fine della vita corporea. In questo modo una persona è legata al suo 'paese' perchè esso è la patria della sua anima. E poichè gli spiriti di tutti i membri di un gruppo locale provengono da sedi di spiriti nella loro frazione tribale, questa gente è imparentata per mezzo di un legame più profondo della discendenza genealogica. Questa a sua volta trova spiegazione nel passato mitologico, perchè questi centri di spiriti non sono sorti senza relazione con una causa personale: sono infatti associati con i grandi antenati e gli eroi culturali che viaggiarono attraverso il territorio della tribù e il paese dell'orda, e che mediante vari mezzi rituali e spirituali lasciarono spiriti umani in diversi punti lungo i loro itinerari. È questo fatto che, in ultima analisi, lega l'uno all'altro i membri del gruppo locale e anche

<sup>1</sup> A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, Sidney-London 1942<sup>2</sup>, p. 40 sg. Cfr. pp. 33-35.

della tribù, e che fa del loro paese una 'patria' »<sup>1</sup>. In questi passi il legame dell'aborigeno con la sua 'patria' è considerato come un prodotto della mitologia, cioè della plasmazione mitologica del territorio: resta invece in ombra un altro rapporto, assai importante per la mitogenesi, e cioè la mitologia come riscatto culturale dall'angoscia territoriale di un'umanità di raccoglitori e di cacciatori. Questa angoscia territoriale è una forma particolare di quell'angoscia esistenziale che altrove definimmo come una situazione storicamente individuata in cui la presenza non è decisa e garentita, ma fragile e labile, e quindi continuamente esposta al rischio di non mantenersi di fronte al divenire, e soggiacente per ciò stesso all'angoscia<sup>2</sup>. L'angoscia territoriale degli aborigeni australiani è storicamente connessa a un momento critico dell'esistenza di notevole rilievo per una umanità di nomadi raccoglitori e cacciatori, e cioè il peregrinare, l'inoltrarsi nel territorio sotto la spinta delle varie necessità vitali. È questo uno dei momenti critici esistenziali nei quali, per una siffatta umanità, la storicità si manifesta con particolare immediatezza, richiedendo l'impegno della persona, il pronto adattamento alle circostanze, la decisione rapida e la scelta ricca di conseguenze: ed è anche uno dei momenti in cui la presenza rischia di non esserci al mondo, di non mantenersi davanti alla storia, onde si scatena l'angoscia paralizzante. Questa condizione di angoscia territoriale, paragonabile, per la sua incoercibile insorgenza, alla 'dromofobia' o alla 'agorafobia' del psicastenico, non è, in quanto tale, compatibile con nessuna vita culturale, e fin quando resta senza riscatto appare, ed è, un fatto patologico. Ma la ripasmazione mitologica del territorio costituisce appunto questo riscatto, per cui l'inaccettabile territorio della 'storia' diventa la 'patria' o il 'paese' della mitologia, cioè il documento di eventi di fondazione prodottisi *in illo tempore*, e tuttavia almeno potenzialmente attuali, perchè possono cerimonialmente essere iterati. Mircea Eliade ha compreso molto bene questa funzione di riscatto del mito di fondazione rispetto al carattere storico 'insopportabile' di un certo attraversamento o di una certa occu-

<sup>1</sup> A. P. Elkin, *op. cit.*, p. 42.

<sup>2</sup> Cfr. *Il Mondo Magico*, Torino 1947, pp. 77 segg.

pazione di territorio: «...Quando si prende possesso di un nuovo territorio, cioè quando si comincia a sfruttarlo, si compiono riti che ripetono simbolicamente l'atto della creazione: la zona incolta è prima cosmicizzata, e poi abitata... Lo stabilirsi in un territorio nuovo, nuovo, sconosciuto ed incolto, equivale a un atto della creazione. Quando i coloni scandinavi presero possesso dell'Islanda, e la dissodarono, essi non considerarono quest'atto come un'opera originale, nè come un lavoro umano e profano. La loro impresa era per essi solo la ripetizione di un atto primordiale: la trasformazione del caos in cosmo mediante l'atto della creazione. Lavorando la terra desertica, essi ripetevano di fatto l'atto degli dèi che organizzarono il caos dandogli forme e norme»<sup>1</sup>. Mircea Eliade ha qui tenuto presente soprattutto le forme di riscatto mitico dall'angoscia territoriale presso popoli che non sono più allo stadio della raccolta e della caccia. Noi invece ci proponiamo di analizzare la forma che questo riscatto assume nella mitologia di un'umanità di raccoglitori e cacciatori, quali sono gli aborigeni australiani, e precisamente in un mito di fondazione della tribù Arunta, la tradizione delle origini secondo il gruppo totemico Achilpa (gatto selvatico).

Nel corso del loro primo soggiorno fra gli Arunta, nel 1896, Spencer e Gillen ebbero occasione di rendersi conto della parte assai importante che il palo *kauwa-auwa* sosteneva verso la fine dell'*engwura*, dove esso costituisce evidentemente il centro della vicenda rituale nella sua fase conclusiva. Infatti l'ultima scena dell'*engwura* rappresenta il raccogliersi di tutti gli iniziati, decorati con gli emblemi dei vari totem tribali, intorno al palo *kauwa-auwa*. Nella loro prima opera sugli Arunta e altre tribù centro-australiane, Spencer e Gillen dichiararono esplicitamente: «(Il *kauwa-auwa*) è il più sacro oggetto cerimoniale della tribù, e la sua origine è molto antica»<sup>2</sup>. E un poco più oltre: «A differenza del *nurtunja* e del *wananga*, di cui vi sono varie forme, vi è soltanto una forma di *kauwa-auwa* e questa è comune a tutti i

<sup>1</sup> Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris 1949, p. 26.

<sup>2</sup> Spencer e Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, London 1899, 629.

totem. Il significato esatto del *kauwa-auwa* può essere soltanto oggetto di congetture, perchè gli indigeni non hanno, per quel che ci risulta, nessuna idea relativa alla sua origine e al suo significato. La decorazione evidentemente accenna al fatto che esso è in relazione con un essere umano, e forse il *kauwa-auwa* vuole esprimere l'associazione di uno spirito individuale con un albero. Non dobbiamo dimenticarci che fra gli Arunta vi sono alberi intimamente associati con determinati famosi individui dell'*alchera*, i cui spiriti sono soliti frequentare gli alberi che sono loro *knanja*, e se vero che nulla autorizza a parlare in questo caso di una offerta all'albero o allo spirito che lo abita, possiamo forse interpretare le cerimonie in cui sono rappresentati alberi.... come forma primitiva di culto erboreo. Il *kauwa-auwa* fa pensare a un primitivo stadio di sviluppo correlativo ai pali e alle colonne litiche, le cui parti sono intagliate a simiglianza di testa umana e che in uno stato molto avanzato rispetto quello raggiunto dagli Arunta, sono associati con riti resi a speciali esseri di cui costituiscono la rappresentazione. In un qualche modo che non è molto chiaro nella mente degli indigeni, il *kauwa-auwa* è considerato come alcunchè di comune ai membri di tutti i totem, e in rapporto a ciò è da ricordare che i giovani venivano decorati con i vari emblemi totemici mentre sedevano alla base del *kauwa-auwa*. Forse esso può essere considerato come simbolo di qualche grande antenato tribale associato all'origine dei vari totem, il che spiega assai bene perchè è il più sacro che gli indigeni posseggono. Comunque sia, è possibile ravvisare una interessante gerarchia degli oggetti sacri della tribù Arunta: prima di tutto vi è il *churinga*, che rappresenta l'individuo; poi il *nurtunja* o *waninga*, che rappresenta un gruppo di individui formanti collettivamente il gruppo totemico; e infine vi è il *kauwa-auwa*, che rappresenta, per così dire, i totem collettivamente, o forse il grande antenato del quale essi tutti ebbero origine, e intorno al cui simbolo si raggruppano nell'unica occasione in cui il *kauwa-auwa* è usato senza eccezione»<sup>1</sup>. Questa incertezza congetturale circa il significato del *kauwa-auwa* era giustificata dal fatto che Spencer e Gillen non riuscirono, nel 1896, a scoprire nessun mito che illuminasse la origine e il significato

<sup>1</sup> *Op. cit.* pp. 620 segg.

del sacro oggetto. La insufficienza dei dati documentari in rapporto a questo punto rimase anche dopo la pubblicazione dell'opera di C. Strehlow<sup>1</sup>. Lo Strehlow fa espresso riferimento a un palo *tingara* verso la fine dell'*inkura* (= *engwura*)<sup>2</sup>, ma, a parte il fatto che il *tingara* non appare in nessun mito che ci aiuti a spiegarne il significato, è da osservare che lo Strehlow, per i suoi obblighi di missionario, non potè assistere a nessuna cerimonia indigena, e quindi la descrizione dell'*inkura*, basata sui rapporti verbali dei suoi informatori, è assai breve, confusa e superficiale. Per fortuna, quando trent'anni dopo la prima spedizione con Gillen, Baldwin Spencer tornò sul posto per sottoporre a una generale revisione i risultati delle sue precedenti ricerche, per quanto non potesse ormai più, per le mutate condizioni, assistere a un *engwura*, scoprì una tradizione Achilpa nella quale sono contenuti alcuni importanti elementi relativi al *kauwa-auwa*, come ad altre particolarità della fase finale dell'*engwura*. Mentre le tradizioni relative alla maggior parte dei vari gruppi totemici mostrano gli individui e i gruppi dell'*alchera* come aventi origine e peregrinanti dentro i limiti del territorio tribale, la tradizione Achilpa raccolta dallo Spencer presenta gli antenati e le comitive mitiche come provenienti dal di fuori del territorio tribale, e come peregrinanti attraverso di esso da sud verso nord. Inoltre, mentre nelle peregrinazioni che precedono l'ingresso nel territorio tribale gli Achilpa procedono senza incontrare altri gruppi totemici, dopo l'ingresso nel territorio tribale essi, divisi in varie comitive, si incontrano con altri gruppi totemici, e introducono e talora subiscono importanti modificazioni culturali (p. es. introducono il rito della subincisione, insegnano il modo di celebrare l'*engwura*, mutano il loro linguaggio in quello Arunta, etc.). Spencer e Gillen ritengono perciò a buon diritto che la tradizione Achilpa rifletta una reale migrazione storica, attraverso il territorio Arunta, di gruppi provenienti da sud e marcianti verso nord<sup>3</sup>. In considerazione del fatto che l'*engwura* del totem Achilpa costituisce, a differenza degli *engwura* degli altri totem, una grande

<sup>1</sup> *Die Aranda- und Loritja Stämme in Zentral-Australien*, Frankfurt a. M. 1907-1920.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, IV, 1, p. 40.

<sup>3</sup> Spencer e Gillen, *The Arunta*, London 1926, I, 307.

cerimonia tribale, anzi « the great central ceremony of the whole tribe », i due autori ritengono che la tradizione Achilpa si riferisca a un gruppo dominante<sup>1</sup>. Il mito Achilpa delle origini racconta come l'opera di fondazione di Numbakulla nell'*alchera* prese le mosse nel lontano sud, in una località chiamata Lamburkna, quindi fuori del territorio tribale Arunta. Partendo da Lamburkna, Numbakulla inaugura le gesta fondatrici con una serie di peregrinazioni, nel corso delle quali ordinò i tratti caratteristici del territorio tribale, istituì le specie animali e vegetali, e fondò i diversi centri totemici locali. Dopo questa prima opera di cosmizzazione del territorio tribale, Numbakulla tornò a Lamburkna, per eseguirvi una serie di atti fondatori connessi con la specie umana. Istituì un deposito in roccia per *churinga*, lo circondò con rami di albero della gomma, disegnò sul suolo dello speco l'emblema totemico del gatto selvatico, e infine sul suolo antistante allo speco, dopo aver riprodotto lo stesso emblema totemico, eresse il palo *kauwa-auwa*, ricavato dal tronco di un giovane albero della gomma, e convenientemente decorato. Apprestò quindi il *kuruna* o spirito di un uomo Achilpa, lo ammise nel *churinga*, depose il *churinga* sul disegno totemico nell'interno dello speco, ed ebbe così origine il primo Achilpa, cioè il 'capo grandissimo' del gruppo totemico del gatto selvatico. Apprestò successivamente tutti gli altri *churinga* 'originari' (cioè relativi ai vari capi di tutti i gruppi totemici della tribù) e li affidò al 'capo grandissimo', con l'incarico di disseminarli nel territorio tribale, secondo la distribuzione topografica già decisa nella peregrinazione fondatrice inaugurale. Infine, dopo aver dato al 'capo grandissimo' tutta una serie di istruzioni cerimoniali e avergli assegnato il campo di Lamburkna, Numbakulla irrorò di sangue di palo *kauwa-auwa*, invitò il capo grandissimo a seguirlo per «andare a vedere il suo campo», e si arrampicò sul palo. Il 'capo grandissimo' cercò di arrampicarsi anche lui dietro Numbakulla, ma a cagione del sangue di cui il palo era spalmato, scivolò: Numbakulla, intanto, tirò su il palo dietro di sé, e da allora non si è fatto più rivedere<sup>1</sup>. In questa prima parte del mito l'opera di cosmizzazione di Numbakulla si irradia dunque da un centro di fondazione, il campo di Lamburkna. Partendo di qui Numbakulla com-

<sup>1</sup> Spencer e Gillen, *op. cit.*, I, p. 374.

pie la sua prima operazione, cioè la fondazione dei centri totemici nel territorio tribale; partendo da qui il 'capo grandissimo' dissemina i *churinga* originari nei centri totemici prestabiliti; ed è qui, a Lamburkna, che Numbakulla, tornato dalla sua peregrinazione fondatrice, compie una serie di atti esemplari inaugurali, fra cui la erezione del palo *kauwa-auwa*.

Questo palo, che morfologicamente presenta un aspetto che lo apparenta alla ben nota categoria dei centri del mondo (assi cosmici, montagne cosmiche, alberi del mondo), appare anzitutto, nel mito Achilpa, come un *centro di comunicazione* e fra i diversi piani cosmici (infatti attraverso il palo Numbakulla sale al proprio campo, cioè al cielo): ma probabilmente esso rappresenta anche un sostegno che impedisce alla volta celeste di crollare sulla terra<sup>1</sup>. I centri del mondo non sono centri in senso geometrico: possono quindi essere anche geometricamente eccentrici rispetto al territorio del loro mondo, e sono suscettibili, in questo stesso territorio, di molteplici iterazioni. Anche Lamburkna, località geometricamente eccentrica rispetto al territorio tribale, appare un centro mitico iterantesi nei vari centri totemici locali, e il palo *kauwa-auwa* è un asse del mondo non solo a Lamburkna, ma anche altrove.

In generale è stato dato rilievo, a proposito dei centri del mondo, al tema della comunicazione fra i diversi piani cosmici, normale in tempi mitici ed eccezionale privilegio di singoli individui dopo la fine del periodo fondatore<sup>2</sup>. Il mito Achilpa di una fondazione cosmica dispiegantesi da un centro e iterante questo centro accenna però anche a un'altra motivazione esistenziale. Il palo *kauwa-auwa* appare, nella tradizione Achilpa, connesso con la cerimonia *engwura*: sia nell' *engwura* inaugurale che in quelli che seguirono nel corso delle peregrinazioni mitiche, la vicenda rituale ha come centro il palo. Nella loro marcia da sud verso

<sup>1</sup> Strehlow, *op. cit.*, I, p. 2, attesta esplicitamente che l'angoscia di questo crollo grava sugli Arunta, e accenna alla tradizione indigena di gambe litiche su cui il cielo poggia.

<sup>2</sup> Cfr. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, pp. 324 sgg.; *Le chamanisme* Paris 1951, pp. 235 sgg.; *Psychologie et histoire des religions. A propos du symbolisme du Centre*, in *Eranos-Jahrbuch* XIX (1951), pp. 247-282.

nord le comitive Achilpa, entrate nel territorio Arunta, piantano il palo e celebrano l'*engwura* ovunque eleggono il loro temporaneo soggiorno. Durante la peregrinazione attraverso il territorio tribale, una comitiva Achilpa, arrivata in una località chiamata Ituka-intura, celebrò l'*engwura* e fece poi reclinare il *kauwa-auwa* nella direzione in cui la comitiva doveva continuare a peregrinare<sup>1</sup>. Nella sosta in un'altra località, chiamata Okinyumpa, il vecchio capo spezzò inavvedutamente il palo mentre cercava di sradicarlo dal terreno, evidentemente dopo la celebrazione dell'*engwura*; gli Achilpa che formavano la comitiva mitica ne furono angosciati, peregrinarono ancora per poco trascinando il loro *kauwa-auwa* rotto, ma poi, giunti a una località chiamata Unjacherta, dove incontrarono uomini di un totem diverso dal proprio, essi erano troppo stanchi e addolorati per decorarsi e celebrare l'*engwura*, il loro palo era troppo inferiore a quelli posseduti dalla gente del luogo, e quindi non lo eressero, ma si lasciarono andare al suolo ammuccchiandosi insieme, e morirono<sup>2</sup>.

Questi elementi che il mito ci fornisce, ci indicano il palo *kauwa-auwa* nella sua funzione di riscattare dall'angoscia territoriale un'umanità peregrinante: piantare il palo *kauwa-auwa* in ogni luogo di soggiorno e celebrare l'*engwura*, significa iterare il centro del mondo, e rinnovare, attraverso la cerimonia, l'atto di fondazione compiuto *in illo tempore*. Con ciò il luogo 'nuovo' è sottratto alla sua angosciante storicità, alla sua rischiosa caoticità, e diventa una iterazione dello stesso luogo assoluto, del centro, nel quale una volta, che è la volta per eccellenza, il mondo fu garantito. Nella marcia da sud verso nord delle comitive Achilpa il palo *kauwa-auwa* assolveva dunque il compito di destoricizzare la peregrinazione: gli Achilpa, in virtù del loro palo, camminavano mantenendosi sempre al centro. Nei momenti critici, quando la storicità della situazione nuova denunziava la sua angosciante presenza, essi inclinavano l'asse del mondo verso la direzione di marcia, e in tal modo la nuova direzione era, per così dire, riassorbita nel centro, e il camminare in

<sup>1</sup> Spencer e Gillen, *op. cit.*, I, p. 382.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, I, p. 388.

essa veniva riscattato come uno stare, e l'angoscia paralizzante era vinta, o almeno ridotta \*. Quando il palo si spezzava, allora l'angoscia territoriale insorgeva senza possibilità di riscatto: in seguito al memorando tragico evento di Okinyumpa, quando il vecchio Oknirrabata spezzò il *kauwa-auwa*, la comitiva Achilpa entrò in una crisi decisiva: essa avrebbe ora dovuto peregrinare senza centro, un vero assurdo esistenziale per questa umanità. La rottura dell'asse del mondo aveva restituito alla storia questi uomini Achilpa, cioè alla realtà storica del peregrinare, e fu appunto tale inaccettabile restituzione che scatenò la loro angoscia. Arrivati faticosamente a Unjiacherta, in cospetto di uomini appartenenti ad un altro totem, essi non ebbero l'animo di decorarsi per iterare la cerimonia di fondazione, mancò loro la forza di erigere il *kauwa-auwa*, e morirono, ammicchiandosi insieme al suolo, soffocati dall'angoscia.

Abbiamo parlato di angoscia territoriale dando a questa espressione un significato preciso: essa indica appunto l'esperienza di una presenza che non si mantiene davanti al mondo, davanti alla storia, che in questo caso è la storia, il divenire, connessi al peregrinare di gruppi nomadi di raccoglitori e di cacciatori. Quando due antenati mitici degli Achilpa, il 'capo minore' e Illapurinja, ormai vecchi, abbandonarono la comitiva principale e, privi di *kauwa-auwa*, giunsero all'estremo nord del territorio tribale - quindi alla massima distanza dal campo di Lamburkna (in un certo senso ai 'confini del mondo') -, si produsse un evento che segnò la morte dei due antenati, e cioè l'angosciante improvvisa rivelazione della distanza storica dal centro di Lamburkna. Riferiscono Spencer e Gillen: « Il capo si alzò in piedi e disse: *Tmara kwanja nuwka*,

\* [L'angoscia del peregrinare, il rischio esistenziale del metter piede e attraversare una *terra incognita*, è riscattato mercè il sacro palo soprattutto, mi sembra, come strumento indicatore della giusta direzione di marcia, quasi antenna sensibile alle misteriose vibrazioni territoriali, atta a garantire dai rischi di un itinerario pericoloso. Nelle tradizioni dei Choctaw le lunghe peregrinazioni primordiali della tribù sono guidate da un mago o profeta, che porta un sacro palo, ed ogni sera lo pianta nel terreno, e al mattino lo trova inclinato in una certa direzione indicatrice, fino al giorno in cui il palo non si inclina più, ed ivi la tribù si ferma, e il luogo diviene il centro del territorio tribale: John R. Swanton, *Source material life of the Choctaw Indians*, Bulletin 103 of the Bureau of American Ethnology, Washington 1937, pp. 10, 31, ecc.; cfr. R. Pettazoni *Miti e leggende*, vol. II, Torino 1953. — R. P.]

Lamburkna, *ilunga* (il mio campo *knanja*, Lamburkna, è molto lontano di qui); *koyniu* (addolorato, cioè egli provava dolore nel vedere così lontano il suo campo *knanja*). Gli indigeni dicono: *Erilkna Inkata Achilpa, illuma* (l' Inkata Achilpa è pronto a morire, muore); *Erilkna arragutia, illuma* (la vecchia è pronta a morire, muore). Quindi entrambi scomparvero nel suolo, e un grande macigno sorse, rivolto verso sud, nella direzione del loro campo Wairidija<sup>1</sup> » La morte del 'capo minore' e di Illapurinja si produce dunque quando, giunti senza *kauwa-auwa* ai confini del mondo, appare la reale distanza dal centro, il campo di Lamburkna, ovvero la sua iterazione, Wairidija<sup>2</sup>. Spencer e Gillen traducono *koyniu* con *sorry*, 'addolorato' o 'spiacente', ma quanto poco questo vocabolo inglese rende l'esperienza indigena, può essere indirettamente provato attraverso un documento significativo raccolto dallo Strehlow. La danza *wuliankura*, a carattere spiccatamente erotico, è accompagnata da un canto in cui si narra il ritorno in 'patria' delle donne mitiche *alknarintja* o *miniera*, che per la prima volta fondarono la cerimonia *wuliankuwa*. Il legame con la 'patria' è in questo canto espresso così: « Nel fegato bramo la patria, in gola

<sup>1</sup> Spencer e Gillen, *op. cit.*, I, p. 377. Una esperienza analoga è contenuta nella tradizione collegata alla collina Ulchima, presso Alice Springs. Il mito narra che qui elesse il suo campo, nell'*alchera*, un antenato emu peregrinante. Angosciato di aver lasciato il suo campo precedente, l'uomo-emu disse: *Tmara, inkuma, ulchima*, cioè « campo, dietro, angosciato », significando con ciò di essere angosciato per aver lasciato di sé il suo antico campo. Alla collina che sorgeva presso il nuovo luogo di soggiorno, l'uomo-emu dette il nome di Ulchima, « la collina dell'angoscia », come diremmo noi (Spencer e Gillen, *op. cit.*, I, p. 94). Occorre appena avvertire che Spencer e Gillen non traducono *ulchima* con angoscia, ma con 'addolorato' o 'spiacente' (*sorry*).

<sup>2</sup> Secondo la tradizione Achilpa, il campo di Wairidija fu il primo campo fondato dopo quello di Lamburkna. Il suo carattere di 'iterazione' rispetto al campo di Lamburkna ci sembra provato anche dal fatto che mentre tutti gli altri campi mitici sono fondati attraverso soste nel corso di peregrinazioni, il campo di Wairidija, fu fondato dal 'capo grandissimo' lanciando un *churinga* 'originario' dal campo di Lamburkna fino a Wairidija: da questo *churinga* venne fuori il 'grande capo', il quale, successivamente, dette vita, sempre a Wairidija, al 'capo minore' e alla prima donna delle origini, Illapurinja (Spencer e Gillen, *op. cit.*, I, p. 362). Fondare un 'altro' campo senza muoversi, mediante il semplice lancio di un *churinga*, può significare, appunto, che Wairidija è iterazione di Lamburkna, così come lo sono tutti gli altri campi fondati nel corso delle peregrinazioni mitiche degli Achilpa.

bramo la patria, nello stomaco vibro senza sosta, nel fegato sono in cordoglio »<sup>1</sup>. Lo Strehlow traduce le espressioni Aranda con 'Sehnsucht' 'Heimweh' e simili, ma la forte accentuazione del momento viscerale dell'esperienza colora nostalgia, melanconia e brama di un tratto tipicamente angoscioso. Strehlow stesso osserva come la espressione Aranda *tnatala jinga roubuma* ricorda il greco  $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\nu\iota\zeta\omicron\mu\alpha\iota$  e che il vocabolo *nturkneranama* (=essere in cordoglio) è lo stesso che si usa per denotare il lamentarsi in cospetto di un morto<sup>2</sup>. Alla luce di questa prova indiretta, la terrificante esperienza di Okinyumpa, quando l'asse del mondo si rompe nelle mani del vecchio *oknirrabata*, o quella che fece sprofondare nel suolo i due antenati giunti ai 'confini del mondo', quando si produsse la subitanea rivelazione della storica distanza che li separava dal 'centro' di Lamburkna, si dispiegano ora in tutta la loro drammatica potenza, illuminando di riflesso il valore e la funzione esistenziale, e quindi anche la motivazione culturale e umana, del palo *kauwa-auwa* in quanto asse del mondo piantato da Numbakulla e portato dagli antenati mitici nel corso delle loro peregrinazioni.

Il palo *kauwa-auwa* non è l'unica figurazione mitica della tradizione Achilpa che accenni al riscatto dall'angoscia territoriale: anche il *nurtunja*, p. es., lascia trasparire lo stesso tema. Mentre il palo *kauwa-auwa* appare solo nella tradizione Achilpa (e nell'*engwura* visto da Spencer e Gillen nel 1896 ad Alice Springs), il *nurtunja* appare in varie tradizioni Arunta, compresa quella Achilpa (e in molte cerimonie Arunta, compresa l'*engwura* di Alice Springs). Tuttavia nella tradizione Achilpa si avverte talora una tendenza allo scambio fra *kauwa-auwa* e *nurtunja*, quasi che i due termini presentassero qualche aspetto che li rendesse occasionalmente equivalenti, o l'uno iterazione dell'altro<sup>3</sup>. Il palo di cui gli Achilpa mitici erano in possesso è chiamato ora *nurtunja* e ora *kauwa-auwa* (o *kauaua*: così, p. es., fra le varie istruzioni

<sup>1</sup> Strehlow, *op. cit.*, IV, 1, p. 96.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, I, c., note 10 e 11.

<sup>3</sup> T. G. H. Strehlow, *Aranda Traditions*, Melbourne University Press 1947, p. 77, considera i termini *kauaua*, *tingara* e *tnatantja* come indicanti il palo cerimoniale rispettivamente presso gli Aranda settentrionali, occidentali e meridionali.

date da Numbakulla al 'capo grandissimo' c'è anche quella relativa al modo di preparare *nurtunja*<sup>1</sup>; il 'grande capo' restò a Wairidjia (iterazione di Lamburkna) con il suo *kauaua*<sup>2</sup>; il 'capo minore' quando partì da Wairidija affidò a Illapurinja (la prima donna che appare nel mito) un palo da trasportare, che la donna credeva fosse soltanto un *artnuma* (bastone da scavo), ma che in realtà era il *nurtunja* del capo<sup>3</sup>; dopo la sosta nel campo presso Hergott Springs, la comitiva Achilpa riprese la marcia guidata dal 'capo minore' che aveva un *nurtunja*<sup>4</sup>; successivamente, in una località chiamata Alknalilika, la comitiva si imbattè in donne del totem della quaglia, con le quali gli Achilpa ebbero rapporti sessuali dopo aver nascosto il loro *kauaua*<sup>5</sup>; d'altra parte nelle soste precedentemente ricordate di Ituka-intura, di Okinyumpa e di Unjiacherta, come anche in quelle di Urapitchera<sup>6</sup> e di Ilartwiura<sup>7</sup>, si parla di *kauaua* e non di *nurtunja*. La tradizione Achilpa secondo la quale gli Achilpa mitici quando andavano a caccia appendevano i loro *churinga* al *nurtunja*<sup>8</sup> trova riscontro nel fatto che anche alla sommità del *kauwa-auwa* si appendono *churinga* durante l'*engwura*<sup>9</sup>.

D'altra parte lo Strehlow riferisce alcune tradizioni Tjilpa (= Achilpa) nelle quali il *tnatantja* (= *nurtunja*) appare come elemento risolutivo di determinati momenti critici della peregrinazione. Così un uomo Tjilpa dei tempi mitici, Malbanka, nel corso della sua marcia verso il nord, invece di seguire la direzione giusta, se ne allontanò e pervenne a una località chiamata Jara-balla, che significa « il falso nord » (*balla* = falso; *jirara* = nord). Per rimettersi sulla giusta via si calò in un crepaccio: ma resosi conto che era impraticabile, picchiò al suolo il *tnatantja*, e la

<sup>1</sup> Spencer e Gillen, *op. cit.*, I, p. 359.

<sup>2</sup> Spencer e Gillen, *op. cit.*, I, p. 364.

<sup>3</sup> Spencer e Gillen, *op. cit.*, I, p. 364.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, I, p. 371.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, I, p. 376.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, I, p. 384.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, I, p. 385.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, I, p. 111.

<sup>9</sup> Per la descrizione del *kauwa-auwa* cerimoniale, cfr. Spencer e Gillen, *op. cit.* I, pp. 293, 357. Per il palo *lingara* dell'*Inkura*, v. Strehlow, *op. cit.* IV, 1 p. 40.

via giusta gli si spianò davanti, onde la località dove si verificò l'evento prese il nome di Tjaiiatnia o Tnatantjalitja, che significa « con il *tnatantja* » (cioè: con il *tnatantja* egli ha preparato la via)<sup>1</sup>. Arrivato a un monte chiamato Rutjibna, che non riuscì a scalare, Malbanka afferrò il suo *tnatantja* e lo battè contro la roccia, ed ecco aprirsi davanti a lui un sentiero che lo portò alla cima<sup>2</sup>. Sempre nel corso della sua peregrinazione verso il nord, Malbanka giunse a Kula-nerra, e discese per uno stretto sentiero incassato tra le rocce, al fine di dissetarsi a una cava d'acqua. Malbanka ne bevve avidamente in tale quantità che il suo corpo si gonfiò al punto da restare incastrato fra le pareti rocciose del sentiero. Richiamati dai suoi lamenti, vennero in soccorso i giovani *iliara* (già subincisi) che accompagnavano Malbanka nelle sue peregrinazioni, e poichè i loro sforzi per liberarlo non sortirono buon esito, andarono a prendere il *tnatantja*, e con esso allargarono le pareti rocciose, e liberarono Malbanka dalla stretta delle rocce<sup>3</sup>. In un altro mito, l'antenato Tjilpa a nome Wontapare nell'inseguire alcuni *wallaby* restò prigioniero in un crepaccio. I suoi novizi corsero ad aiutarlo, ma non riuscendo a liberarlo dalla sua posizione, scoppiarono in lacrime. Per ordine di Wontapare i novizi andarono a prendere il *tnatantja*, si calarono con esso fra le pareti rocciose, Wontapare afferrò l'estremità del palo, e così i novizi poterono trarlo fuori<sup>4</sup>. In una località chiamata Merina (= rocce impervie), nella parte occidentale della catena McDonnell, Wontapare non riuscì a trovare un sentiero praticabile, ma battendo il suo *tnatantja* sulla roccia un sentiero si aprì davanti a lui<sup>5</sup>. Un altro antenato Tjilpa, a nome Kukatia, giunse con la sua comitiva, nel corso di una peregrinazione, davanti a una catena montana inaccessibile. I novizi chiesero allora al loro capo: « Ed ora dove andremo? ». Kukatia prese allora il suo *tnatantja*, battè con esso la parete rocciosa, e aprì così un varco attraverso il quale la comitiva potè proseguire

<sup>1</sup> Strehlow, *op. cit.*, I, p. 52.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, I, p. 53.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, I, p. 54.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, I, p. 56.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, I, p. 56.

il suo viaggio<sup>1</sup>. Il *nurtunja* (o *tnatantja*) rivela dunque nella tradizione Achilpa (Tjilpa) una affinità funzionale col *kauwa-auwa* per quel che concerne il tema del riscatto dall'angoscia territoriale e dai momenti critici connessi al peregrinare<sup>2</sup>.

Se nei limiti della presente monografia ci siamo limitati a porre in rilievo il *kauwa-auwa* come riscatto mitico dall'angoscia territoriale di una umanità di raccoglitori e di cacciatori, ciò non significa, ovviamente, che questo sia il solo significato di questo oggetto sacro. I momenti critici dell'esistenza per una tale umanità sono molteplici, e una mitologia è sempre un sistema organico di riscatti culturali da tutta l'angosciante storicità della vita. In rapporto a ciò i temi di riscatto si condensano in uno stesso simbolo mitico, onde il fenomeno ben noto della pregnante polivalenza delle figure del mito, e della fluida molteplicità di rapporti in cui esse entrano con altre figure del mito, e quindi con temi di riscatto affini o diversi. È appunto questa fluida molteplicità di rapporti, di nessi, di significati, di memorie e di allusioni che costituisce la gravidanza sacrale di un oggetto, la sua vitalità e importanza religiosa. Analizzare perciò tutti i significati del *kauwa-auwa* equivarrebbe in sostanza a ripercorrere tutta la mitologia Arunta, anzi tutte le mitologie dei popoli raccoglitori e cacciatori. Così è evidente che nel palo *kauwa-auwa* è presente il tema della comunicazione fra i piani cosmici, simboleggiata dall'ascesa al cielo da parte di Numbakulla. La decorazione del *kauwa-auwa*, accennante a una figura umana, parla a favore dell'ipotesi, già avanzata da Spencer e Gillen, che il palo simboleggi l'antenato mitico fondatore<sup>3</sup>; e infine la erezione del *kauwa-auwa* nell'*Engwura* mitico inaugurale e in quello che Spencer e Gillen videro nel 1896 ad Alice Springs appare connessa con tutta una serie di rapporti e di significati che pa-

<sup>1</sup> *Op. cit.*, I, p. 38.

<sup>2</sup> T. G. H. Strehlow, *op. cit.* p. 23 pone in rilievo come il *tnatantja* appaia spesso nel mito come un « irresistibile martello che apre fenditure nelle aspre catene montane sbarranti il passo alle orde mitiche peregrinanti ».

<sup>3</sup> Per l'*Engwura* mitico inaugurale celebrato dal 'capo minore' nell'*alchera*, vedi Spencer e Gillen, *op. cit.*, I, 366 sgg.; per la fase finale dell'*Engwura* di Alice Springs, quando fu eretto il *kauwa-auwa*, vedi *op. cit.*, I, pp. 293 sgg.

lesamente trascendono il tema del riscatto dall'angoscia territoriale<sup>1</sup>. Tuttavia, pur lasciando per ora insoluto il complesso problema di tutti i significati del palo *kauwa-auwa* nell'*engwura* mitico e nella sua iterazione rituale, ci sembra di poter concludere a buon diritto che nel mito di fondazione Achilpa il *kauwa-auwa* presenta un aspetto che non può essere compreso senza riferimento al tema dell'angoscia territoriale di un gruppo peregrinante di raccoglitori e cacciatori, e al correlativo riscatto culturale costituito dalla rappresentazione e dall'esperienza del peregrinare come un mantenersi al centro, e del soggiornare nelle varie località del territorio iterando ovunque il centro, l'asse del mondo eretto da Numbakulla nell'epoca di fondazione, la patria assoluta dell'*alchera*.

ERNESTO DE MARTINO

*Università di Roma.*

<sup>1</sup> Sul *tingara* come simbolo dell'antenato mitico Kulurba v. Strehlow, *op. cit.*, III, 1, p. 32, n. 2. Cfr. IV, 1, p. 40.