

RAFFAELE PETTAZZONI.

DIO

FORMAZIONE E SVILUPPO DEL MONOTEISMO
NELLA STORIA DELLE RELIGIONI

VOLUME I.

L'ESSERE CELESTE
NELLE CREDENZE DEI POPOLI PRIMITIVI

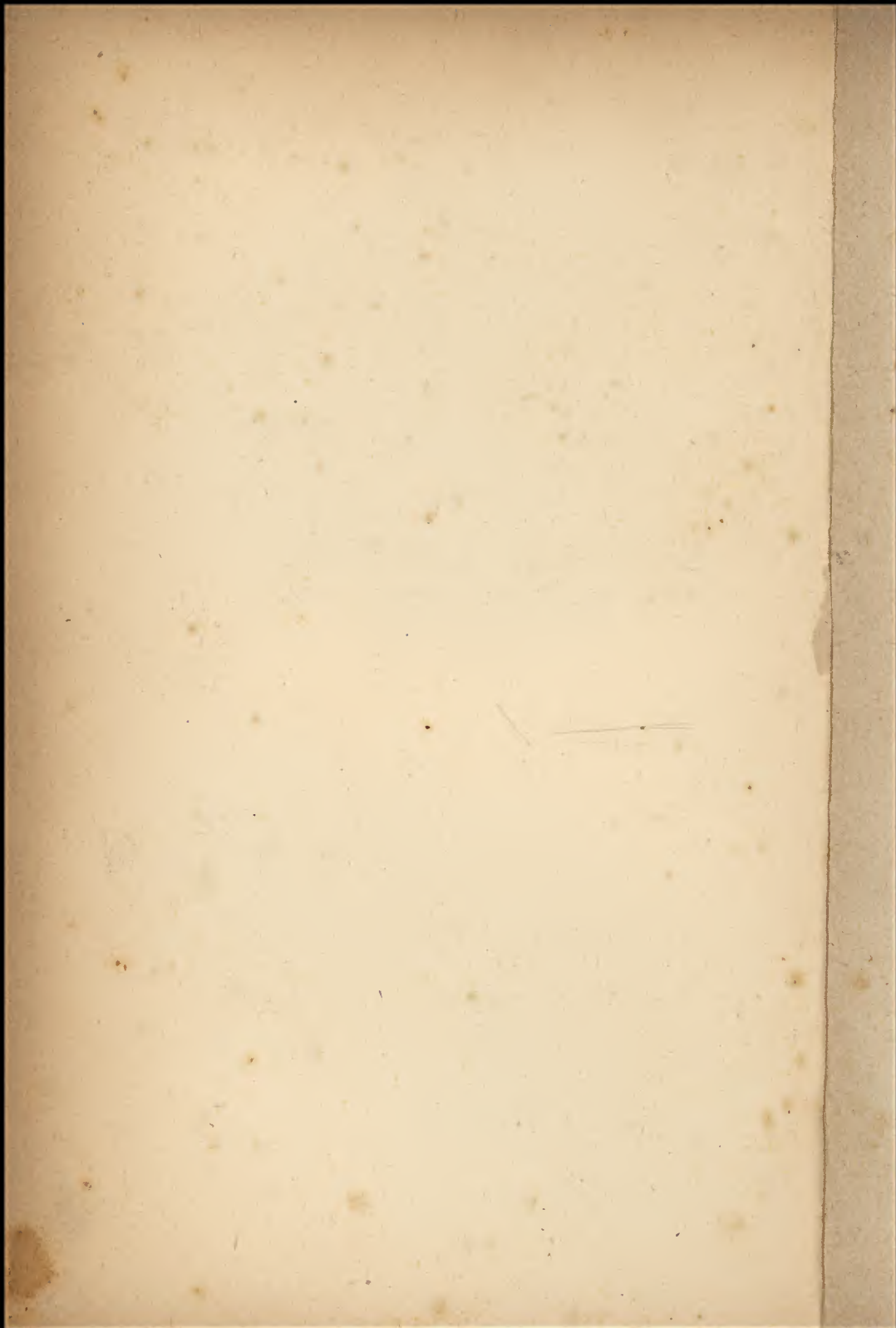


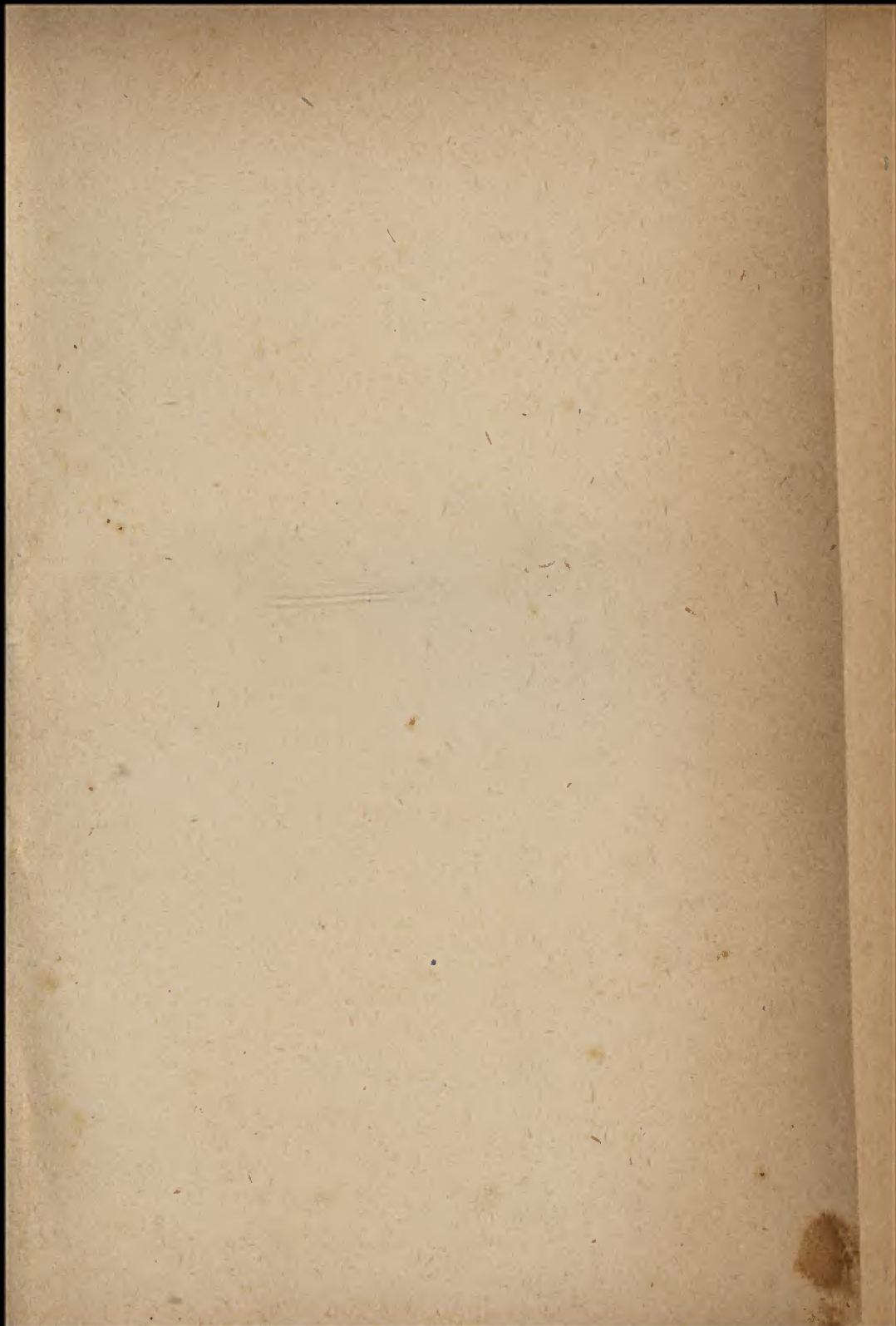
NICOLA ZANICHELLI EDITORE

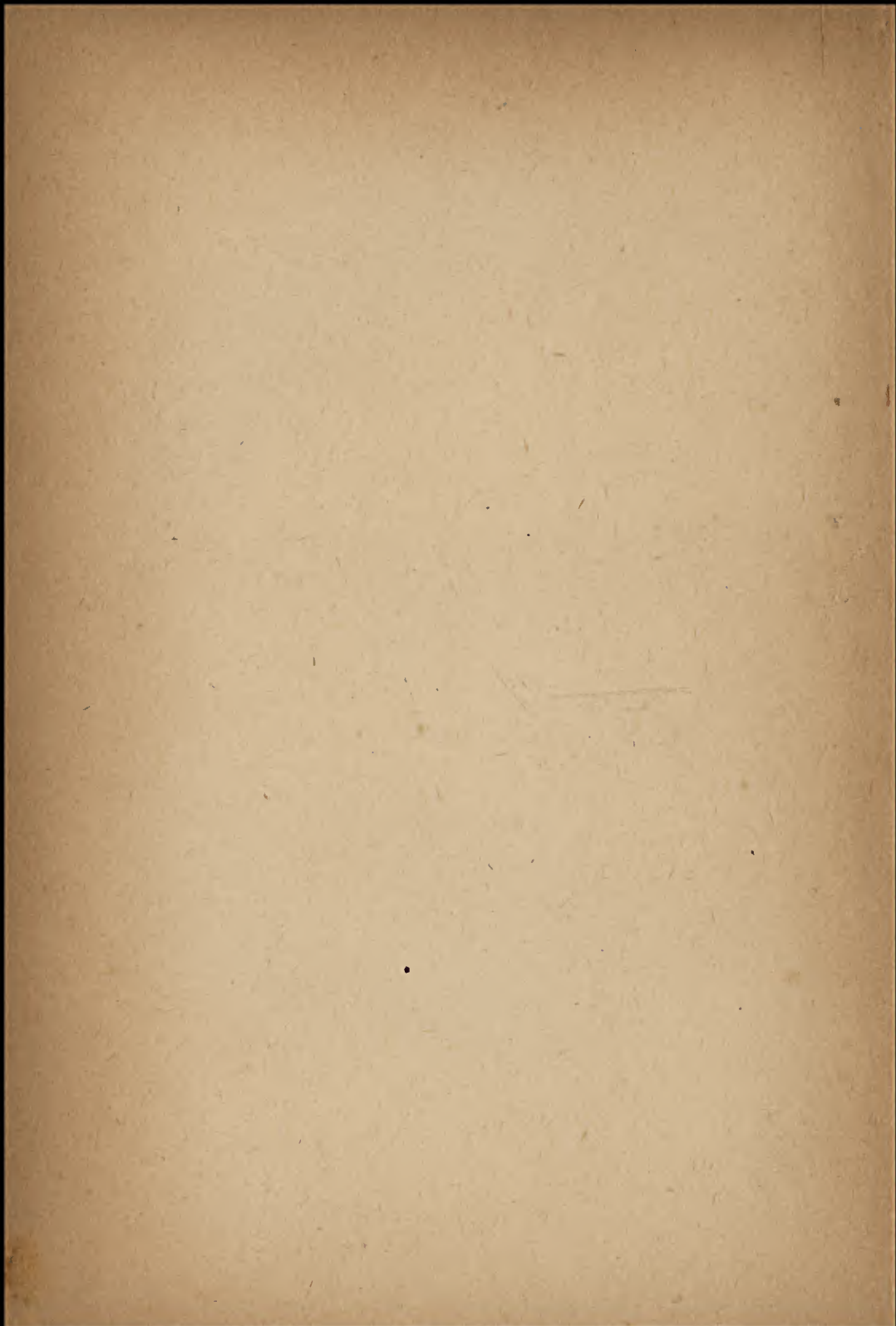
BOLOGNA

Printed in Italy









DIO

FORMAZIONE E SVILUPPO DEL MONOTEISMO
NELLA STORIA DELLE RELIGIONI



Questo volume, ceduto dalla Società Editrice « Athenaeum » (Roma),
è rimesso in vendita al prezzo originario di copertina.



RAFFAELE PETTAZZONI

DIO

FORMAZIONE E SVILUPPO DEL MONOTEISMO
NELLA STORIA DELLE RELIGIONI

VOLUME I

L'ESSERE CELESTE
NELLE CREDENZE DEI POPOLI PRIMITIVI

Si finsero il cielo esser un gran corpo animato,
che per tal aspetto chiamarono 'Giove'....

Vico, *La Scienza Nuova*, II, sez. 1^a. c. 1.

'Dove è il cielo, ivi è Dio' (sentenza degli Eve).

SPRETH, *Religion der Eweer in Süd-Togo*, 5.

ROMA

SOCIETÀ EDITRICE ATHENAEUM

1922

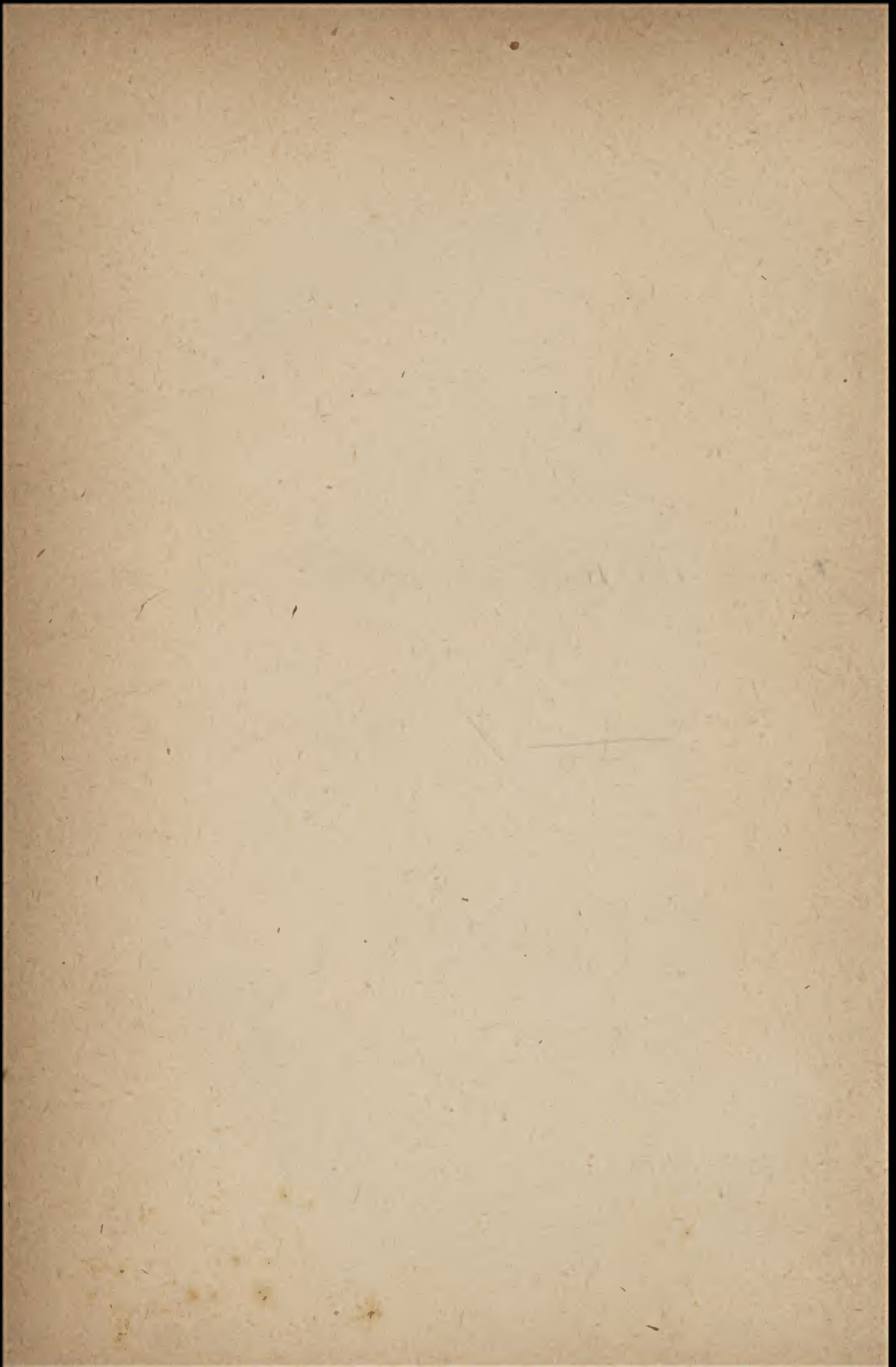


TUTTI I DIRITTI SONO RISERVATI
A TERMINI DI LEGGE



A
MIO PADRE E MIA MADRE





PREFAZIONE

L'idea che c'è un Dio solo è una delle più ovvie e comuni del tempo nostro e della nostra civiltà. Non senza qualche sforzo l'uomo civile moderno può pensare l'esistenza di più Iddii, nè - di solito - la pensa altrimenti che come una credenza superata, come un vieto errore di una umanità d'altri tempi. In vero oggi in Europa è molto più facile trovare chi non creda in nessun Dio che chi creda in più d'uno: l'ateo stesso non tanto nega (implicitamente) gli Dèi quanto (esplicitamente) Dio, - mentre il negatore degli Dèi è in primo luogo precisamente l'assertore del Dio uno.

Questa diffusa coscienza monoteistica è dovuta al Cristianesimo. Al Cristianesimo come religione: non come filosofia (teologia). E di tutta, in genere, la speculazione filosofica moderna - cristiana e non cristiana - si può dire che essa approfondì bensì il concetto della unicità di Dio, ma non lo creò.

Nemmeno lo creò la speculazione antica. E qui è da notare una differenza: cioè che il 'monoteismo filosofico' dei Greci (a parte le maggiori o minori approssimazioni dovute ad uno Xenofane o ad un Antistene¹) non tanto

¹ Cfr. R. PETTAZZONI, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* (Storia delle religioni, 3), Bologna 1921, 185, 328.



fu nozione di un Dio unico - ad esclusione degli Dèi - quanto piuttosto di un Dio ottimo e massimo. E a questo proposito è da tener presente un'altra differenza, che forse dà ragione della prima: voglio dire lo sfondo diverso che alla filosofia forniva, presso i Greci, la religione popolare. La quale presso i Greci - e presso gli Antichi in genere - era politeistica; e a questo politeismo aderirono, in pratica, più o meno anche i pensatori, - anche quelli che si elevarono (come Platone, come Aristotele) alle più sublimi concezioni della Divinità.

Non dai Greci derivò il Cristianesimo il suo monoteismo; ma da Israele. Non dall'intellettualismo speculativo; ma dalla religione. Chè nell'antico Israele la speculazione fu nulla, e la religione fu tutto. Quello spirito volontaristico onde il Cristianesimo si distinse nel suo primo momento dall'Ellenismo aveva già in Israele i suoi precedenti immediati e remoti. E volontaristica è appunto quella negazione recisa e assoluta degli Dèi che si risolve nella affermazione del Dio unico ¹.

Il primo Dio unico fu Jahve, che Israele confessò come Iddio suo nei momenti più intensamente religiosi dell'agitata sua vita nazionale. E da Jahve primamente si svolse l'idea del Dio cristiano. E a questi precedenti si ispirò poi un altro Profeta, che presso un altro popolo, in un momento di profonda crisi spirituale, fondò sulla negazione degli Dèi la religione di Allah. E negazione degli Dèi (*daeva*) fu altresì la religione di Ahura Mazda, sia che Zarathustra abbia anch'egli subito - comechessia - la suggestione del monoteismo ebraico, o che sia giunto indipendentemente alla sua concezione monoteistica ².

Fuori di queste religioni non ve n'ha altra che sia monoteistica nel senso proprio della parola. Nel mondo Babilonese

¹ Cfr. JOSIAH ROYCE, art. "Monotheism" in « Encyclopaedia of religion and ethics », VIII, 819.

² Cfr. R. PETTAZZONI, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran* (Storia delle religioni, 1), Bologna 1920. Cfr. LOUIS H. GRAY, « The Harvard Theological Review » 15. 1922, 89.



talune aspirazioni monoteistiche, che appaiono sporadicamente qua e là, non riuscirono ad organizzarsi socialmente in forma durevole, restando sempre limitate alla sfera della religiosità individuale. - In Egitto nel sec. XIV av. Cr. fu tentata una riforma a base di monoteismo solare da Amenophis IV (Akhenaten): ma fu una riforma effimera, ispirata - del resto - dall'interesse politico del sovrano piuttosto che da una nuova coscienza religiosa maturatasi nel popolo. - L'istituzione di un monoteismo solare come religione ufficiale dello Stato fu pure tentata da alcuni Imperatori Romani (Elagabalo, Aureliano, Diocleziano). - Un altro di questi monoteismi imperiali si ebbe, a quanto pare, nell'antico Perù al tempo degli Incas, - ed anch'esso fondato sul culto del Sole¹. Non furono, queste, formazioni durature. E, d'altra parte, non rappresentano il monoteismo vero e proprio, implicante la negazione di tutti gli (altri) Dèi. Esse rientrano nel tipo di quel monoteismo relativo che nel mondo antico assunse anche altre forme (sincretismo, panteismo), ma in sostanza non fu mai superato.

L'India antica, che ebbe - come la Grecia - un numeroso *pantheon* politeistico ed una ricca mitologia, e corrispondentemente - come la Grecia - una imponente e meravigliosa produzione speculativa², non ebbe - come non ebbe la Grecia - un vero e proprio monoteismo. Ivi la tendenza a superare il pluralismo degli Dèi naturalistici si attuò principalmente sul piano dell'azione rituale-sacrificale-liturgica, in base all'idea del *brahman* (omologa - ad un livello superiore - della primitiva nozione magica del *mana*), la quale portò religiosamente al panteismo e speculativamente all'idealismo (*brahman-âtman*). - E nel Buddismo,

¹ J. J. VON TSCHUDI, *Culturhistorische und sprachliche Beiträge zur Kenntniss des alten Peru*, « Denkschr. der K. Akad. der Wissensch. in Wien, phil.-histor. Cl. », XXXIX, 1891, 178, 205 sg.

² Cfr. E. RENAN, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris 1858, I, 9: « Les facultés qui engendrent la mythologie sont les mêmes que celles qui engendrent la philosophie, et ce n'est pas sans raison que l'Inde et la Grèce nous présentent le phénomène de la plus riche mythologie à côté de la plus profonde métaphysique ».



che segna - sotto un certo rispetto - la reazione al ritualismo brahmanico, l'idea della Divinità ha, com'è noto, un posto tutt'altro che centrale. - Una qualche tendenza al monoteismo si delinea in seno all'Induismo moderno, in quanto taluno dei moltissimi iddii induistici (specialmente Visnu) si è così sublimato nell'adorazione dei suoi fedeli da assurgere ai loro occhi quasi al grado di Dio unico: ma si tratta, ad ogni modo, di fenomeni parziali e non bene consolidati, - mentre non è neppure esclusa la possibilità che essi siano dovuti all'influenza di una qualche religione monoteistica (sia il Cristianesimo, sia l'Islamismo).

Praticamente, dunque, il problema della formazione del monoteismo è, in primo luogo, il problema del monoteismo ebraico, cioè di quella religione dalla quale le altre religioni propriamente monoteistiche (lasciando impregiudicata la questione delle origini del monoteismo zarathustrico) storicamente dipendono.

Or come si formò il monoteismo presso Israele? Qui tocchiamo gli estremi confini della conoscenza storica diretta. Al di là si apre il campo della illazione, in quanto al caso specifico di Israele sia applicabile una verità d'ordine generale risultante dall'osservazione di una quantità - la maggiore possibile - di fatti accertati e concordanti: che è quanto dire, nel nostro ordine di studi, una verità conseguita col metodo etnologico o, come altri dicono, 'antropologico'. Il quale non è da contrapporre al metodo storico diretto - quasi a contendergli il dominio della storia delle religioni -, anzi è da integrare con questo in un metodo storico-culturale che sarà dunque il metodo integrale della storia delle religioni ¹.

Sul terreno strettamente 'antropologico' si formò appunto una teoria intorno alla genesi del monoteismo, la quale, concepita primamente da Aug. Comte (*Cours de philosophie positive*, Paris 1830-1842), ottenne poi la sua

¹ Cfr. R. PETTAZZONI, *La scienza delle religioni e il suo metodo*, «Scientia» VII, 1913, 239 sgg.



formulazione classica da E. B. Tylor (*Primitive Culture*, London 1871, 5ª ediz. 1913). Secondo questa teoria il monoteismo si sarebbe svolto dal politeismo, ehe a sua volta sarebbe derivato - attraverso una specie di polidemonismo - da quel comune substrato della religiosità ehe sarebbe l'animismo. Il monoteismo rappresenterebbe dunque l'ultimo stadio e il coronamento di un processo di graduale riduzione numerica degli esseri divini - dai moltissimi ai molti ai poehi all'uno, - e sarebbe, così, il risultato finale di una progressiva correzione del concetto della Divinità.

È evidente il carattere intellettualistico di questa teoria, la quale disegna lo sviluppo religioso dell'umanità secondo un suo schema evolutivo dei progressi della riflessione umana applicata all'idea di Dio¹. Non per nulla gli 'Antropologisti' si erano formati alla scuola dei teorici dell'evoluzione. E tuttavia, sotto un altro aspetto, si ricollegano a quei Razionalisti del sec. XVIII le cui idee sulla religione essi intendevano proprio di sovvertire. E le sovvertivano in fatti, ponendo l'evoluzione là dove i Razionalisti ponevano la degenerazione, il regresso, l'oscurarsi della idea primordiale del Dio unico per il sopravvento delle forme religiose inferiori. Ma dei Razionalisti riprendevano la concezione fondamentale - aprioristica, astratta, non storica - di uno sviluppo religioso che presso tutte le famiglie umane si fosse attuato o dovesse attuarsi nell'identico modo, secondo le fasi di un medesimo schema, quasi in forza di una legge².

Or lo schema, invece, è tale ehe non trova rispondenza nei fatti. Il politeismo non si è svolto dappertutto in monoteismo; nè è certo ehe dappertutto si trasformerà in questo senso. Politeisti sono tuttora, dopo millenni di storia, i Cinesi, secondo la loro religione nazionale e ufficiale. Anehe nel Giappone la religione dello Stato è politeistica (*shintō* = 'via degli Dèi'). Nell'India il politeismo vedico-brahmanico sboccò, in parte,

¹ Cfr. GRANT ALLEN, *The evolution of the idea of God*, London 1897.

² La teoria dell'evoluzione modificata secondo il concetto bergsoniano dell'evoluzione dispersiva è stata applicata all'idea di Dio da F. B. JEVONS, *L'idea di Dio nelle religioni primitive* (trad. di U. PESTALOZZA), Milano 1914.



nel Buddismo, che non è monoteistico; in parte persiste tuttora nelle forme dell'Induismo. I Greci rimasero, in pratica, sempre politeisti. Divennero bensì, un giorno, monoteisti; ma ciò fu quando abbracciarono il Cristianesimo: non dunque per evoluzione; ma per conversione, che è rivoluzione.

Forse che, a parte il modo e il processo, resta vera nel fatto la successione di quei tre gradi dello schema 'classico'?¹ Non pare. Il Buddismo, che in 2500 anni di vita non è diventato monoteistico, non sembra neppure avviato a cedere il posto a qualche religione monoteistica. D'altro lato, si può citare qualche tribù dell'Africa che - in tempi non lontani - è passata in massa dall'animismo al monoteismo dell'Islam, saltando a piè pari il politeismo. E quanto alle ragioni che presiedettero alle conversioni dei popoli, è lecito, in genere, dubitare che esse siano state precisamente ragioni di ordine intellettuale. Se i Germani, i Celti, gli Slavi abbracciarono il Cristianesimo, se i Persiani abbandonarono il Zoroastrismo per l'Islam², ciò avvenne per un complesso di fattori diversi, nel quale la superiorità concettuale del monoteismo sul politeismo o sul dualismo non avrà avuto probabilmente la parte preponderante.

Contro la teoria dell'animismo classico sorse sullo stesso terreno 'antropologico' un'altra teoria che, concependo lo svolgimento generale della religione in modo assolutamente diverso, poneva il monoteismo non al termine, ma al principio dell'evoluzione religiosa: ciò che era, in sostanza, un abbandono della posizione evoluzionistica ed un ritorno alle dottrine della religione naturale care ai Razionalisti e ai Teisti del sec. XVIII³. Autore della nuova teoria fu Andrew Lang. Secondo il Lang⁴, non fu l'animismo la prima forma

¹ "Il monoteismo può, in ordine di tempo, tener dietro al politeismo, ma non è politeismo sotto altro nome.... Nello stesso modo e per le stesse ragioni il politeismo non è feticismo sotto un altro nome": JEVONS, *op. cit.*, 162.

² Cfr. R. PETTAZZONI, *La religione di Zarathustra*, 217 sgg.

³ Implicitamente ciò segnava anche un ritorno alla dottrina della religione rivelata. Questo punto di vista fu accentuato specialmente dal P. WILH. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, I, Münster i. W. 1912.

⁴ ANDREW LANG, *The making of Religion*, London 1898 (3^a ediz. 1910).



della religiosità, bensì un rudimentale monoteismo (pre-animistico), fondato sulla credenza in un Essere Supremo concepito come Padre universale ('All-Father') e come creatore. Questa credenza dovette esser comune a tutta l'umanità primitiva; e presso i selvaggi - che di quella umanità sono, complessivamente, i rappresentanti attuali - se ne trovano tuttora, per quanto affievolite ed alterate, le tracce. La fase politeistica della religione rappresenterebbe un regresso rispetto a quella primitiva concezione di un unico Essere supremo. Quanto al monoteismo ebraico, esso non avrebbe origini animistiche (come avevano infatti sostenuto gli evoluzionisti [H. Spencer]): Jahve sarebbe appunto uno degli Esseri supremi primitivi, cui le particolari vicende del popolo ebraico - e specialmente lo sforzo vigile dei Profeti - avrebbero conferito un rilievo tutto speciale e creato un eccezionale destino.

Questo ultimo punto, veramente, è dal Lang soltanto accennato¹. Nè davvero si può dire ch'egli abbia svolto in modo sistematico la sua teoria in tutte le sue parti, più sollecito - quasi - di demolire quella avversa che di costruirla una propria. In fatti, il campo delle sue osservazioni rimase più specialmente limitato alle credenze dei selvaggi, e massime a quelle degli Australiani.

Or come potevano sul medesimo ordine di fatti - i fatti religiosi dei popoli primitivi - fondarsi e reggersi due teorie opposte e contraddittorie? Alla teoria del Lang non mancarono le critiche dei rappresentanti dall'antropologismo classico: alcune, volte a mettere in dubbio i fatti (E. B. Tylor); altre, a contestare l'interpretazione langhiana dei medesimi (E. S. Hartland). Ma più che la polemica, forse, era utile l'indagine. E all'indagine s'imponeva un compito quasi preliminare. Esso consisteva nell'estendere il più che fosse possibile il campo delle osservazioni ad abbracciare il massimo numero di fatti. Se la teoria del Lang era vera, le nuove osservazioni dovevano confermarla.

A questo lavoro di verifica - condizione prima, a parer

¹ *The making of Religion* 3, 268 sg.



mio, e necessaria di ogni ulteriore ricerca - io mi accinsi da prima sui materiali etnografici relativi alle credenze religiose dei popoli incolti. Ma mentre crescevano di numero in questo campo i fatti osservati, anche qualitativamente essi mi si presentavano in una luce nuova, che non era quella nella quale erano apparsi al Lang. E questo nuovo criterio di interpretazione mi risultò poi suscettibile di sempre più numerose verificazioni: non più soltanto nell'ordine delle credenze dei popoli primitivi, ma anche nel campo delle religioni superiori. Così, da un lato il preteso monoteismo primordiale, che avrebbe dovuto rappresentare da solo il primo e originario momento della religiosità umana, mi si ridusse alle proporzioni più modeste della credenza in un essere celeste, appercepito in figura personale del cielo secondo i modi di quel pensiero mitico che presiede a tutte le forme della religiosità primitiva. Di tale credenza posso dire di aver trovato le tracce persistenti presso popoli 'primitivi' attuali di tutte le parti del mondo.

D'altro lato la stessa credenza mi apparve rintracciabile anche nelle religioni della maggior parte dei popoli dell'antichità come idea di un Dio vero e proprio, e per lo più precisamente di un Dio supremo, secondo il carattere generalmente politeistico delle religioni antiche (non senza riscontro, del resto, con le religioni politeistiche di taluni popoli attuali: *T'ien* dei Cinesi).

Mi sembra altresì di poter affermare che questa universale credenza in un essere celeste ebbe poi anche una parte capitale nella formazione storica del vero e proprio monoteismo. Jahve stesso presenta nella sua figura così numerosi tratti di uranismo che alla loro semplice enunciazione occorre spontaneo il riscontro con gli esseri celesti dei primitivi e con gli iddii del cielo delle religioni politeistiche. « Nel temporale Jahve si mostra per la promulgazione della « legge sul Sinai (Ex. 19); nel temporale muove alla battaglia guidata da Debora. (Giud. 5, 4 sg.); nel temporale « si rivela ad Elia sull'Horeb (I Re 19, 11-12 sg.), dopo aver « arso con la sua folgore il sacrificio di Elia sul Carmelo



« (I Re 18, 38); nel temporale lo fanno apparire altresì
 « talune descrizioni poetiche, come Salm. 18 e Hab. 3. Della
 « stessa natura sono il rovelto ardente nel racconto di Mosè,
 « la colonna di fuoco e di nuvole che accompagna la marcia
 « d'Israele attraverso il deserto. Il fulmine è detto fuoco di
 « Jahve, ed anche frecce di Jahve; il tuono, voce di Jahve.
 « L'arcobaleno nelle nubi è l'arco di Jahve, con cui egli ha
 « scoccato i suoi dardi - cioè le folgore (Salm. 18, 15 ecc.) -,
 « e che ora, clemente, depone (Gen. 9, 13) »¹.

Così le mie idee si componevano in un disegno organico o teoria, intesa a chiarire i destini di quella figura divina che appariva comune alle credenze religiose di tutta - o quasi - l'umanità sotto la triplice forma di Essere celeste o di Iddio ottimo massimo o di Iddio unico. Essa teoria doveva dunque dar ragione degli elementi e fattori che concorsero alla formazione del monoteismo e che presiedettero al suo sviluppo attraverso la storia universale delle religioni. E doveva essere svolta naturalmente in tre parti, in rapporto con quelle tre forme della figura divina, corrispondenti a tre forme fondamentali della religione, nonché a tre momenti dello sviluppo culturale dell'umanità. Per ciò a questo primo Volume, che tratta dell'*Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, seguirà un secondo su *Il Dio supremo nelle religioni politeistiche*, e un terzo su *Il Dio unico nelle religioni monoteistiche*².

Le singole parti dell'opera sono dunque fra loro intimamente collegate dalla unità della concezione fondamentale. Due punti vanno qui segnalati, come motivi che ricorrono a traverso tutta la trattazione.

¹ K. BUDDE, *Die altisraelitische Religion*³, Giessen 1912, p. 14.

² Cfr. R. PETAZZONI, *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, « Rendiconto delle Sessioni della R. Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna », Classe di Scienze morali, Serie 2^a, vol. v (1920-21), 68-70. - Alcuni risultati particolari delle mie ricerche pubblicai occasionalmente in « Rivista di scienza delle religioni » (cessata subito dopo il 2° fascicolo), 1. 1916, 130-141 (*Puluga: l'essere celeste degli Andamanesi*) e in « Rivista di Antropologia » 20. 1916 (*Religiosità dei Tasmaniani*).



L'uno riguarda il carattere morale dell'essere celeste. Jahve è notoriamente un Dio etico per eccellenza. Ora, presso molti popoli primitivi si constata che l'essere celeste è concepito come regolatore del costume, istitutore delle leggi tribali, giudice delle azioni umane e vindice severo delle trasgressioni. Questo carattere morale dell'essere celeste è intimamente connesso con la sua stessa natura uranica, in quanto l'essere celeste è personificazione del cielo. Così si ha una proiezione di valori etici sopra un elemento naturistico.

Dalla fondamentale - per quanto varia nelle sue forme - natura uranica dell'essere celeste discende anche un'altra conseguenza, la quale investe non più l'aspetto etico, ma il teoretico di questa figura. Infatti, per le ragioni inerenti alla natura stessa dell'elemento uranico, l'essere celeste, che ne è la personificazione mitica, appare destinato a liberarsi più facilmente di ogni altra figura divina dalla sfera del mito, svolgendosi in senso concettuale. E questo è il secondo punto.

Di questi due aspetti dell'essere celeste, il primo diede luogo a svolgimenti grandiosi, che ebbero un'importanza capitale per la storia religiosa dell'umanità. Il secondo conteneva un germe che doveva svolgersi a suo tempo in una rigogliosa e sempre rinascente attività di pensiero speculativo intorno al problema di Dio.

Questo problema, che finora è stato sottratto alla ricerca storica, è forse destinato a ricevere da questa una luce inaspettata, se essa ricerca riesca a dar ragione, per così dire, dei termini dialettici entro i quali sembra fatalmente dibattersi la speculazione. E forse il terreno storico è il solo sul quale possano risolversi quegli elementi passionali e sentimentali che si oppongono allo studio obiettivo, come dei problemi religiosi in genere, così in specie del problema di Dio.

Quanto alla religione come esperienza e come vita, essa è tale che dallo studio storico dei fatti religiosi può ricevere incremento anzi che diminuzione. Anche la coscienza reli-



giosa di colui che prega '*Pater noster qui es in caelis*', non si sentirà mortificata, anzi esaltata, quando sappia che alla sua parola risponde come eco universale, ripercossa da tutti gli angoli della terra, una grande voce umana - anche se non cristiana o, se si vuole, *naturalmente* cristiana¹ -: la voce di cento e cento popoli dall'alba dei tempi fino ai nostri dì.

Questo primo Volume era già quasi interamente pronto per essere pubblicato nel 1915. Ma la guerra mi costrinse a differirne la pubblicazione. Dopo la guerra procurai di metterlo al corrente dei nuovi studi apparsi nel frattempo, per quanto le perduranti difficoltà della informazione e della consultazione lo consentirono. Del resto, anche nel primo tempo non tutti i materiali utili furono a mia disposizione. Della sovrabbondante letteratura etnografica una parte sarà sfuggita alla mia conoscenza, un'altra parte mi fu inaccessibile. Sono persuaso che non pochi altri fatti e documenti avrebbero potuto - e forse in seguito potranno - essere citati nell'interesse della dimostrazione. Ma quelli adottati mi sembrano sufficienti al fine dell'opera, che vuol essere sintetica e, naturalmente, non aspira alla completezza. In taluni dati di fatto particolari, nella loro esposizione e valutazione può darsi ch'io sia incorso in alcune inesattezze: non tali, credo, nè tante da infirmare la verità della tesi, che è verità di ordine generale, risultante dal complesso dei fatti, e non solo di quelli adottati in questo Volume, ma anche nei successivi.

Questa verità - cioè il carattere mitico e naturistico degli Esseri 'supremi' dei popoli primitivi - fu disconosciuta finora dalla più gran parte di coloro che si occuparono del problema. Anche in un'opera insigne pubblicata su questo argomento durante la guerra da un noto storico svedese delle religioni (N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1916) tale concezione è nettamente respinta.

¹ *Exclamant vocem naturaliter christianam* (Tertulliano).



Nello scarso inadeguato interesse che si presta in Italia a questi studii, nell'assenza quasi completa di scritti italiani fra la copiosa letteratura etnografica che mi è occorso di consultare e di citare, mi è pur grato riconoscere che la mia concezione degli Esseri 'supremi' dei popoli primitivi si collega tuttavia ad una tradizione di pensiero schiettamente italiana, risalente a G. B. Vico¹.

Bologna, marzo 1922.

Raffaele Pettazoni

¹ Vedi al Capit. x.



SOMMARIO

	<u>pagine</u>
PREFAZIONE	IX-XX
CAPITOLO I. - Australia	1-40
1. Baiame	2-6
2. Daramulun	6-10
3. Mirirul. Coen. Maamba. Mumbal. Birral. Kohin	10-12
4. Ta-tha-puli. Tulong. Nurelle	13-14
5. Mallur. Mungan-ngana	14-16
6. Bungil.	16-17
7. Pirmeheal	18
8. Nurrundere. Monaincherloo. Pu- lyallana	19-22
9. Arawotya	22-25
10. Altjira. Tukura	26-31
11. Atnatu.	31-33
12. Mulkari	33-34
13. Mangarrara. Nambajandi.	34-35
TASMANIA	37-40
CAPITOLO II. - Intermezzo	41-85
CAPITOLO III. - Asia	86-108
1. Isole Andamane	92-101
2. Penisola di Malacca.	101-108
CAPITOLO IV. - Indonesia	109-138
1. Sumatra	113-118
2. Nias.	118-120
3. Borneo.	120-127
4. Isole Filippine.	127-129
5. Celebes	129-131
6. Isole Minori.	131-138

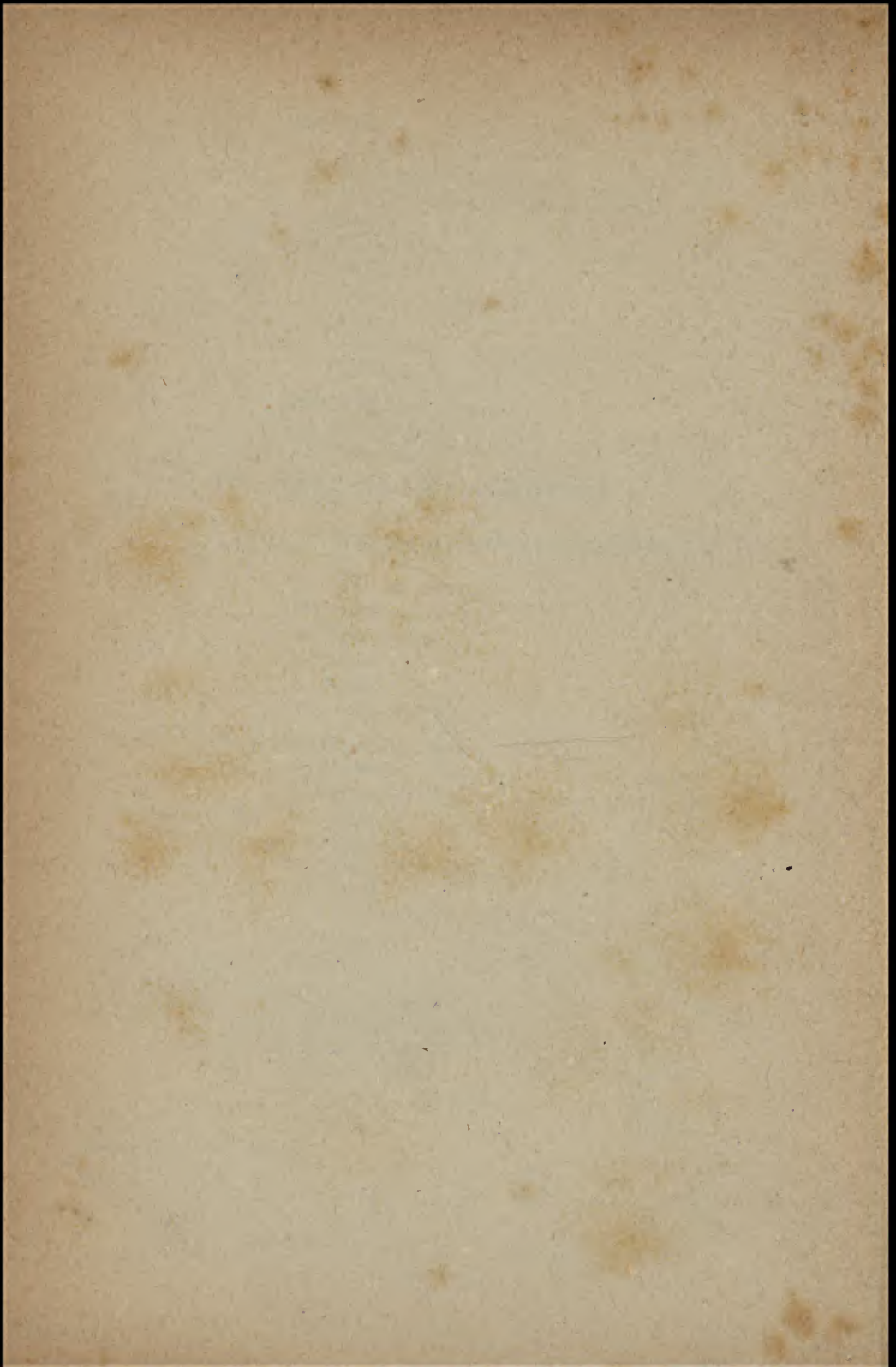


	pagina
CAPITOLO V. - Melanesia	139-162
1. Nuova Guinea	140-144
2. Isole dell' Ammiragliato.	144-145
3. Nuova Irlanda (Nuovo Mecklen- burg)	145-148
4. Nuova Bretagna (Nuova Pome- rania)	148-150
5. Isole Salomone	150-153
6. Figi	153-159
7. Isole Banks. Nuove Ebridi. Nuova Caledonia	159-162
CAPITOLO VI. - Micronesia e Polinesia	163-185
1. Micronesia	163-169
2. Polinesia	169-185
CAPITOLO VII. - Africa	186-259
1. Madagascar	186-189
2. Boscimani e Pigmei	189-195
3. Ottentoti	196-199
4. Bantu meridionali	199-207
5. Bantu occidentali	207-214
6. Bantu orientali	214-229
7. Nilotici	229-234
8. Negri	234-251
9. Libico-Berberi	251-255
CAPITOLO VIII. - America Settentrionale	260-323
1. Eskimesi	260-263
2. Indiani del Pacifico (nord-ovest)	263-273
3. Indiani della California	273-279
4. Athapaski	280-282
5. Indiani delle Praterie ('Plains In- dians')	283-294
6. Algonkini	296-308
7. Irokesi	308-317
8. Pueblos	317-322
CAPITOLO IX. - America Meridionale	324-348
1. Popoli delle Antille	324-326
2. Aruak e Caraibi	326-333
3. Tupi-Guarani	333-344
4. Araucani e Patagoni	344-346
5. Fuegini	346-348
CAPITOLO X. - Sintesi	349-373
INDICE	375-396



L' ESSERE CELESTE
NELLE CREDENZE DEI POPOLI PRIMITIVI





I.

A U S T R A L I A

« Il cielo è quella parte del creato in cui la natura ha fatto di più che in alcun'altra delle sue opere per dilettae l'uomo e per l'unico scopo evidente di parlargli, d'insegnargli... ». - Queste parole di John Ruskin tornavano in mente ad un viaggiatore sperduto nel deserto australiano; e il deserto stesso le suggeriva nel suo alto silenzio, nel suo mistero affascinante « in quella sua vastità sconfinata che solo nel cielo ha l'uguale ». 'In nessun altro luogo' - soggiunge il viaggiatore, J. W. Gregory - 'si sente il cielo così vicino'; e massime nella notte, quando hanno tregua le fatiche del viandante, e lo sguardo si riposa a contemplare la volta celeste, - e il cielo allora 'sembra scendere più da presso, fino a parer quasi tangibile', mentre dinnanzi a tanta maestà e semplicità l'uomo moderno sente in sé risvegliarsi l'anima del primitivo, e rivive in un attimo la millennaria esperienza della specie ¹.

Questa concezione del cielo come incombente da vicino sulla terra - che è diffusissima presso i popoli 'selvaggi' ² - si trova, infatti, anche nelle credenze degli Australiani ³. Del resto, che l'uomo primitivo dell'Australia abbia guardato e contemplato con curiosità le cose del cielo, è attestato dai numerosi

¹ J. W. GREGORY, *The dead heart of Australia*, London 1906, 159 sg.

² FR. BOLL, *Die Entwicklung des astronomischen Weltbildes* (« Die Kultur der Gegenwart », III 3, Leipzig 1913), p. 3; W. Wundt, *Mythus und Religion II* (Leipzig 1909), p. 218.

³ Cfr. lo stesso GREGORY, *op. cit.*, p. 3 sg.



miti e dalle molte leggende australiane in cui figurano, come persone, corpi e fenomeni celesti: non solo la luna e il sole; ma anche certe costellazioni (le Pleiadi, Orione), e certi astri più cospicui (Venere), e la Via Lattea, e l'aurora australe, e l'arcobaleno ⁴. Or noi imprendiamo appunto a considerare una classe di figure della credenza australiana che hanno dimora nel cielo, e che sono supreme fra quante ne conoscono le credenze indigene.

1. - Baiame.

- ^a FISON e HOWITT, *Kamilaroi and Kurnai*, Melbourne 1880.
^b A. L. P. CAMERON, *Notes on some tribes of New South Wales*, « Journal of anthrop. Instit. » 14. 1885, 344.
^c R. H. MATHEWS, *The bora or initiation ceremonies of the Kamilaroi tribe*, « Journal of anthrop. Instit. » 24. 1895, 411.
^d — *The burbung of the Wiradthuri tribes*, « Journal of anthr. Inst. » 25. 1896, 295.
^e — *Initiation ceremonies of the Wiradjuri tribes*, « American Anthropologist » 3. 1901, 337 sg.
^f A. W. HOWITT, *The native tribes of south-east Australia*, London 1904, 494 sg.
^g W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, I, Münster i. W. 1912, 349 sg.
^h A. LANG, *Myth, ritual and religion*, II² (1906), 6, 10 sg.
ⁱ — *The Ewahlayi and missionary influence*, « Man » 1906, n. 67.
^j — *Australia: prayer*, « Man » 1907, n. 42.
^k — art. 'God' in « Hastings' Encyclop. of relig. and ethics » VI, 243.
^l — E. B. TYLOR, *The limits of savage religion*, « Journal of anthr. Inst. » 21. 1892, 292.

⁴ SPENCER e GILLEN, *The native tribes of central Australia*, cap. XVIII; A. W. HOWITT, *The native tribes of south-east Australia*, London 1904, 426 sg.; ÉLIE RECLUS, *Raconts mythologiques des sauvages australiens*, « Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie » 6. 1891, 98 sg.; W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee* I, Münster i. W. 1912, 281 sg.; F. GRAEBNER, *Zur australischen Religionsgeschichte*, « Globus » 96. (1909), 362 sg.; STREHLOW e VON LEONHARDI, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, Frankfurt a. M. 1907, sgg.; A. VAN GENNEP, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris 1906; H. KÖTZ, *Ueber die astronomischen Kenntnisse der Naturvölker Australiens und der Südsee*, 1911. — Il LUMHOLTZ, *Au pays des cannibales*, Paris 1890, p. 360, afferma che gli Australiani osservano con attenzione il firmamento.

- ^m W. RIDLEY, *Kamilaroi, Dippil and Turrubul languages spoken by Australian aborigines*, (1866), p. 17.
- ⁿ — ap. BROUGH SMYTH, *Aborigines of Victoria*, II (Melbourne 1878), App. B.
- ^o J. MANNING, *Notes on the aborigines of New Holland*, « Journal of the R. Society of New South Wales » 1882.
- ^p J. F. MANN, *Notes on the aborigines of Australia*, « Proceedings of the Geographical Society of Australasia », Sydney 1885 (Special Volume), p. 56.
- ^q GREENWAY, « Journal of anthrop. Inst. » 7. 1878. 242.
- ^r — *Kamilaroi tribe*, « Man » 1911, nn. 8-11.
- ^s K. LANGLOH PARKER, *The Euahlayi tribe*, London 1905, 4 sg.
- ^t — *More Australian legendary tales*, London 1898, 84 sg.
- ^u N. W. THOMAS, *Baiame and the bell-bird*, « Man » 1905, n. 28.
- ^v R. R. MARETT, *Australia: prayer*, « Man » 1907, no. 2, no. 72.
- ^w E. SIDNEY HARTLAND, *The 'high gods' of Australia*, « Folk-lore » 9. 1898, 300.

Baiame (*Byamee*^s, *Piame*^u, *Boyma*^o, *Biam*^h, *Peiamei*¹) è l'essere supremo dei Kamilaroi, dei Wiradjuri, degli Euahlayi^{a f s}: tribù stanziata nel sud-ovest dell'Australia (New South Wales), organizzata secondo il tipo delle quattro classi con discendenza in linea materna, e praticanti nelle loro cerimonie esoteriche il rito della estirpazione del dente^{f b c d e}.

Baiame fu il primo degli esseri supremi dell'Australia a venire a conoscenza degli Europei; e i primi a conoscerlo e a farlo conoscere furono dei missionari; ché nella regione di Sydney lavorarono delle Missioni (protestanti) fin dai primi decenni del sec. XIX^u. Per ciò i dati relativi a Baiame sono compromessi da una questione pregiudiziale: cioè, quale e quanta parte in quelle notizie sia dovuta all'interpretazione soggettiva dei missionari, e quanta all'influenza modificatrice o innovatrice da essi esercitata sulle credenze degl'indigeni. In questi ultimi tempi il problema è stato ampiamente dibattuto^{i j k v}. Il Tylor¹ propendeva a credere che Baiame fosse essenzialmente una figura d'importazione cristiana e missionaria.

Notizie di 'Peiamei' - fra l'altro la notizia che Peiamei abitava in cielo - ottenevano da un indigeno i Padri delle Missioni Morave verso il 1850¹; ma poichè l'indigeno poteva conversare con loro in inglese ('broken english'), questa è ragione sufficiente per pensare che anche sulle credenze avesse già potuto esercitarsi l'influenza del catechismo¹. Or dalle notizie dei missionari più antichi (Henderson 1829-30, Missionari di Wellington



1832. Mc. Arthur 1837) si ricava ^u: che gl' indigeni avevano una vaga credenza in un Dio creatore, ma credevano soprattutto nel 'diavolo'; che Baiame era appunto considerato come il creatore, ma c'era stato un tempo in cui ciò non si credeva; che Baiame mandò già un diluvio e ne manderà poi un altro; che Baiame era concepito, secondo la fantasia indigena, come padre di molti figli, dei quali due soli sopravvissero; ed era adorato dai selvaggi con certe danze, specie in quei riti schiettamente e tradizionalmente indigeni che sono le cerimonie d' iniziazione, nelle quali egli era rappresentato plasticamente con figure fatte di terra disposta a rilievo sul suolo ^w. Ciò che ragionevolmente si può ricavare da questi dati, si è che Baiame ebbe, sì, ad incorporarsi elementi d' origine cristiana, ma che esso esisteva già nella credenza indigena prima dell' arrivo dei missionari.

Il problema, dunque, va posto nel senso d' indagare quali tratti nella figura di Baiame siano originari, e quali dovuti ad un processo di sovrapposizione e assimilazione. E la stessa indagine sarà poi da applicare anche a quegli altri dati onde successivamente vennero ad accrescersi le nostre cognizioni intorno a Baiame. Certo, quando leggiamo nelle notizie del Manning ^o (che videro la luce solo nel 1882, ma che il Manning aveva raccolto sin dal 1845), quando leggiamo che Boyma (= Baiame), dimorante nel cielo, ha un figlio (*Grogorally*), non generato da alcuna madre, il quale osserva le azioni degli uomini, e i buoni trae seco a *Ballima*, ch'è il paradiso, i cattivi manda in *Uruma*, ch'è l' inferno ^o, non possiamo esimerci dal pensare alla penetrazione di idee cristiane. Più difficile sembra il giudizio per quel che riguarda la descrizione di Baiame - riferita dallo stesso Manning ^o - come di un essere che nel cielo troneggia seduto su una rupe di cristallo, e visibile solo nella parte superiore del corpo; la quale descrizione, mentre concorda con quella dell' Howitt (Baiame è un vecchio dalla lunga barba, seduto in modo da nascondere le gambe, e dalle sue spalle sembrano levarsi nel cielo due grandi cristalli di quarzo ^t), ci lascia almeno un dubbio sopra una eventuale derivazione da un prototipo iconografico cristiano in figura del Padre Eterno; - mentre, d' altro lato, è pur fuori di dubbio la già accennata esistenza di figurazioni schiettamente indigene di Baiame usate durante lo svolgersi dei riti d' iniziazione ^w.

Lo stesso criticismo potremmo, ad ogni buon fine, adottare anche a proposito del nome *mahman-mu rok*, che è dato a



Baiame¹, e che significa 'padre universale, padre di tutto' (anche presso gli Euahlayi le donne designano Baiame [Byamee] soltanto col nome di *Boyjerh*, 'padre'²), - come pure per quel che concerne il significato della parola stessa 'Baiame', secondo l'etimologia proposta dal Ridley^m, da *baia*, 'fare', onde Baiame sarebbe 'il fattore, il creatore'; - al qual proposito, per altro, va tenuto presente che presso gli Euahlayi la voce *Byamee* (= Baiame) non ha nulla a che vedere, secondo la signora Parker³, con l'idea di 'fare', significando semplicemente 'il grande'.

Sempre secondo il Ridley^m, Baiame creò la terra, l'acqua e il cielo; il tuono è la sua voce; egli fa cadere la pioggia e crescere l'erba; e nel cielo accoglie i buoni presso un gran corso d'acqua ch'è la Via Lattea. E anche presso gli Euahlayi⁴ Baiame, dimorante nel cielo (*bullimah* [*ballima*], concepito come un accampamento ['sky-camp']) con le sue due mogli, *Birrahgnulu* e *Cunnumbellie*, regola a piacer suo la pioggia, facendo spirare, se vuole, il vento imbrifero dell'est. Per ciò gli Euahlayi ricorrono a lui, sia per avere la pioggia, sia per farla cessare⁵. Essi si valgono generalmente di un ragazzo orfano, il quale, quando il cielo è coperto, corre fuori e guardando in su dice per due volte: *gulli burbur* = 'acqua, vieni giù', e tosto comincia a piovere⁶. Altre volte si fa bruciare del legno di una certa pianta, e la pioggia cessa, sempre ritenendosi che sia Baiame ad esaudire la supplica che gli è indirizzata⁷; - come del resto la leggenda narra che altre volte in epoca di siccità Baiame abbia fatto cadere dal cielo una specie di manna⁸.

Or quanto alla dimora di Baiame-padre nel cielo, si potrebbe supporre che anch'essa sia stata ispirata dalle prime parole del *Pater noster*. Ma tale supposizione lascierebbe assolutamente inesplicati quegli altri e non pochi tratti che nella figura di Baiame accennano al cielo non semplicemente come dimora di un essere divino ma come realtà sensibile, al cielo nella sua natura fisica e nella sua vita meteorica: Baiame che vive in un campo ricco di ogni bene e traversato da un fiume ch'è la Via Lattea, Baiame che parla nel tuono, Baiame che manda la pioggia, Baiame che fa crescere l'erba e i fiori, e dunque è veramente il produttore di ogni cosa, il datore di vita, 'colui che fa'. Questi tratti, compreso quello del potere



creativo, sono dunque altrettanti riflessi della essenza naturalistica di Baiame, di quella sua intima connessione col cielo che anche il Padre Schmidt^e gli riconosce, - tanto che lo qualifica addirittura come un 'dio del cielo', pur facendo parte agli elementi solari che si sarebbero sovrapposti alla sua originaria natura celeste.

Anche un'altra cosa si dice di Baiame: che egli vede e sa tutto^{a, b}. E anche questo tratto, che, lungi dall'esser proprio del solo Baiame, è anzi comune a un gran numero di esseri supremi, australiani ed extra-australiani, e che è destinato a svolgersi ampiamente in senso etico e metafisico, ha tuttavia un fondamento naturalistico, come presto vedremo¹. Per ora basti citare, giusto a proposito di Baiame, una testimonianza precisa e assai trasparente. J. F. Mann^p, al quale il Manning si appellò per riceverne una conferma alle sue notizie intorno a Baiame^h, dichiarò, invece, di non avere mai scoperto traccia della credenza in un essere supremo, bensì di aver constatato la credenza in un essere malefico, sul quale egli così si esprime: è un essere che sta sempre in vedetta, e specialmente di notte, ed ha innumerevoli occhi, e innumerevoli orecchie; con cui può vedere e udire ogni cosa senza bisogno di volger la testa^p. Questo essere occhuto come Argo, onni-veggente e onni-ascoltante, vigilante nella notte, è senza dubbio una figura celeste; ed è, poi, verosimilmente anche una cosa sola con Baiame, dal momento che di Baiame appunto si sa, per altra via^q, che vede e ode ogni cosa.

2. - Daramulun.

- ^a A. W. HOWITT, *On some australian beliefs*, « Journal of anthr. Inst. » 13. 1884, 446 sg.
^b — *On some australian ceremonies of initiation*, « Journal of anthr. Inst. » 13. 1884, 432.
^c — *The native tribes of south-east Australia*, London 1904, 494 sg.; 528 sg., 538, 553.
^d R. H. MATHEWS, *The bunan ceremony of New South Wales*, « American Anthropologist » 9. 1896, 327 sg.
^e W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, 344 sg.; 374 sg.; 381 sg.

¹ V. oltre al Capit. II.



- ^t A. LANG, *Myth, ritual and religion*, II² (1906), 21 sg.
^z — *The making of religion*², 179.
^h — *Australian gods*, « Folk-Lore » 10. 1899, 16.
ⁱ R. PETTAZZONI, *Un rombo australiano*, « Archivio per l'Antropologia e la Etnologia » 41. 1911, 257 sgg.
^j — *Mythologie australienne du rhombe*, « Revue de l'histoire des religions » 65. 1912, 149 sgg.
^k R. R. MARETT, *Savage supreme beings and the bull-roarer*, « The Hibbert Journal » 8. 1910. (*The threshold of religion*², London 1914, 145 sgg.).
^l E. S. HARTLAND, *The 'high gods' of Australia*, « Folk-Lore » 9. 1898, 295.
^m — *Australian gods*, « Folk-Lore » 10. 1899, 49 sg.

I Kamilaroi, i Wiradjuri, gli Euahlayi sono tribù dell'interno. A oriente di questi popoli, separate da loro da una catena montuosa più o meno continua, e stanziate precisamente nel tratto fra questi monti e il mare, dimorano varie tribù costiere, appartenenti alla nazione dei Murring, la quale comprende il popolo dei Yuin (che sono i Murring della costa) e, più entro terra, i Ngarego, Wolgal, Theddora, e altri^c. Queste tribù praticano nelle cerimonie d'iniziazione (*bunan*, *kuringal*) l'estirpazione del dente,^{a b d} ed hanno una organizzazione per classi molto irregolare, con discendenza in linea maschile^c.

Anche i Yuin hanno un loro essere supremo nella persona di *Daramulun* (*Tharamulun*, *Dhurumbulun*); il quale sicuramente appartiene al nucleo originario delle credenze primitive, poichè appare intimamente connesso con la celebrazione dei riti indigeni, e in ispecie appunto con le cerimonie d'iniziazione^c. E come queste hanno, nel loro complesso, carattere esoterico, così è di *Daramulun*: di cui non è permesso di pronunziare il nome fuori della cerchia dei misteri, e tanto meno di rivelarlo a chi non sia fra gl'iniziati. Sono consentite, nell'uso exoterico, soltanto le designazioni generiche di *papang* 'padre', *biamban* 'il signore'^c; e, corrispondentemente, le immagini di lui, le quali - fatte di terra sciolta e ammucchiata, oppure tagliate in corteccia d'albero - si mostrano nel corso della cerimonia, quando questa ha fine, debbono essere distrutte e disperse^c.

Or appunto nello svolgersi di questi riti d'iniziazione occorrono alcuni atti nei quali si accenna a *Daramulun* come dimorante nel cielo. C'è un momento in cui il cerchio degli uomini si stringe addosso al gruppo delle donne e dei fanciulli, serrandolo, e, nel far questo, gli uomini gridano *wah!*, e levano *bume*.



rang e fronde verso il cielo; e con ciò intendono indicare col gesto Daramulun, senza nominarlo, chè il suo nome alle donne e ai fanciulli deve restare ignoto°. E un altro simile gesto, muto e pure espressivo, si produce quando, in un altro momento della sacra azione, gli uomini, sempre serrando da presso le donne, levano al cielo le mani, in silenzio°.

È notevole che secondo la credenza dei Yuin i riti iniziatici furono appunto istituiti da Daramulun°; il quale, dopo aver vissuto temporaneamente sulla terra, salì al cielo - dove ora dimora -, e presso di lui in cielo vanno ad abitare gli spiriti dei morti, e dal cielo egli fa udire la sua voce nel tuono, e dal cielo manda la pioggia°, e quindi produce la vegetazione. Il tuono - così spiegò un indigeno all'Howitt° - è la voce di lui (e in così dire accennava al cielo), che fa cadere la pioggia e fa crescere l'erba. Questi tratti sufficientemente rivelano l'elemento uranico presente nella figura di Daramulun; e se, poi, anche è detto ch'egli osserva dal cielo le azioni umane°, e che può non solo fare ogni cosa, ma anche andare in ogni luogo ('can go anywhere and do anything': HOWITT, *Nat. Trib.*, 553), si può fin d'ora intravedere in questa sua onnipresenza un riflesso della vastità immensa del cielo.

Or ecco qual è il problema di Daramulun^{h k l m}. Mentre egli ha i tratti caratteristici di un essere supremo - l'attività creatrice, l'onnivigenza, l'onniscienza -, ne ha anche altri che lo rivelano sotto un aspetto diverso e inferiore, e precisamente come figura mitica (personificazione) di quello strumento speciale, noto col nome di *rombo* o di *bull-roarer*ⁱ, ch'è usato nei riti esoterici d'iniziazione a produrre una specie di romba sonora atta ad incutere un religioso terrore agli iniziandi e ai non iniziati¹. Or questa particolare accezione di Daramulun - la quale ha non pochi riscontri in altre figure della mitologia australiana, che sono del pari personificazioni del rombo, e che spesso assumono precisamente il tipo del proavo o capostipite della tribù°, - non ha dunque, in sè, nulla di straordinario (ed appare anzi naturalissima) là dove Daramulun appare nella credenza quale amico o nemico, quale figlio o ministro, di un altro essere ch'è l'essere supremo, e dunque comechessia distinto da questo,

¹ Cfr. A. LANG, art. 'Bull-roarer' in «Encyclopaedia of religion and ethics» II, 889.



- come appunto si verifica presso le genti Kamilaroi e Wiradjuri. Infatti nella credenza dei Wiradjuri Daramulun è figlio di Baiame; - mentre poi non v'ha dubbio ch'egli sia il rombo personificato, poichè i Wiradjuri usano la voce stessa *daramulun* a significare il *bull-roarer*: anzi, siccome adoperano anche un *bull-roarer* più piccolo di suono più acuto - un *bull-roarer* femmina -, che si chiama *munibear*, essi hanno fatto di *munibear* 'la moglie' di Daramulun^{d.fj.} Ma là dove è Daramulun stesso l'essere supremo - come presso i Yuin -, appare incompatibile^e con questa sua posizione eccelsa ed unica l'accezione subordinata di Daramulun come figura del rombo, come un essere che morì già sulla terra e fu sotterrato e solo il suo spirito - al pari di quello d'ogni altro uomo - salì al cielo (Ngarigo)^e, come un essere la cui voce è appunto la romba del *bull-roarer* (Yuin)^e, e che scende con un rumore simile a quello del tuono per trasformare i ragazzi in uomini, ossia per consumare il rito dell'iniziazione (Theddora)^e. Qui il 'rumore del tuono' è senza dubbio la romba del *bull-roarer*, che si fa sentire nel corso dell'azione iniziatica; la qual romba facilmente potè, per via di associazione acustica, essere assimilata al tuono, - restando spiegato in tal modo il fatto che tanto il suono del *bull-roarer* quanto il rumore del tuono siano stati concepiti come la voce di Daramulun.

In realtà noi tocchiamo qui un punto che deve aver avuto una parte importante nello svolgimento e nella fissazione dei rapporti reciproci dell'essere supremo e dell'essere iniziatore J. In linea generale si può pensare che l'uso del *bull-roarer* nei riti d'iniziazione sia stato determinato precisamente dal fatto che la sua romba somigliava al rumore del tuono, e quindi valeva come mezzo magico per attirare e introdurre quella forza cosmica di cui il tuono è effetto ed espressione insieme, e che risiede nel cielo¹. Onde, anche, si può ritenere - sempre in linea generale - che in origine l'essere supremo sia stato direttamente associato ai riti d'iniziazione, e che, svoltasi la personificazione mitica del rombo in figura di un essere iniziatore, subordinato - da prima - all'essere supremo, questo abbia poi finito per esserne oscurato e sopraffatto. Nel caso nostro particolare, è difficile decidere se originariamente Daramulun sia stato l'essere

¹ Cfr. P. SAINTYVES, *La force magique*, Paris 1914, 59 sg.; A. LANG, *Custom and myth*², 34 sg.



celeste, oppure l'essere iniziatore. Certo è che, se fu da principio l'essere iniziatore, bisogna dire che egli assorbì la figura dell'essere supremo, fino a sostituirsi ad esso interamente. Ad ogni modo, o siano originari o siano ereditati i tratti dell'essere supremo nella figura di Daramulun, essi risultano dipendenti da quell'elemento naturalistico uranico che nel seguito della nostra esposizione anche meglio apparirà come costante e fondamentale nelle figure degli esseri supremi.

3. - Mirirul. Coen. Maamba. Mumbal.
Birral. Kohin.

- ^a W. RIDLEY, *Kamilaroi, Dippil and Turrubul languages*, (1866), p. 65, 79.
^b — *Kamilaroi and other Australian languages*, Sydney 1875, p. 137.
^c — « *Journal of anthr. Inst.* » 7. 1888, 265 sg.
^d — apud CURR, *The Australian race*, III (Melbourne 1887), p. 417.
^e W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, 387 (su *Mirirul*), 122 (su *Cohen e Kohin*), 380 (su *Birral e Mumbal*).
^f HOWITT, *The native tribes of south-east Australia*, London 1904, 496 sg. (su *Coen, Maamba, Birral, Kohin*), 581 (*Maamba*).
^g R. SADLEIR, *The aborigines of Australia*, Sydney 1883, p. 15.
^h CURR, *The Australian race*, III, 417 (*Mirirul*), 136 (*Birral*), II 475 (*Boorala*).
ⁱ J. MATHEW, *Two representative tribes of Queensland*, London-Leipzig 1910, 170.

Alcune genti che abitano lungo la costa subito più a nord dei Yuin, e precisamente nel territorio di Shoalhaven Bay, Illawarra e Wollongong, usano la voce *Mirirul* per definire una specie di essere supremo, che ha creato ogni cosa e che giudica gli uomini secondo le loro azioni, prendendo i buoni nel cielo, dov'egli risiede ^{a b c d e}. Ora, *mir̄r* è attestato, nei linguaggi costieri e fino alle lingue *turrubul* (parlate, più a nord, dagli indigeni del Brisbane River ¹), come parola che significa 'cielo' ^a. E da *mir̄r* deriva appunto, dice il Ridley, la voce *Mirirul*, ch'egli traduce addirittura con 'Dio' ^a; e lo Schmidt dichiara che *Mirirul* 'potrebbe essere un antico dio del cielo' ^e.

¹ *miri* e *miru* = 'sole' in linguaggi del Daly River (Nord Australia, Northern Territory): « *Journal of anthr. Inst.* » 39. 1909, 137.



Seguendo ancora la costa verso nord, troviamo che nella regione intorno a Port Stephens - sempre nel New South Wales - abitano delle tribù (Gringai, ecc.) che credono in un essere di nome *Coen* (*Koin*)^f, il cui carattere uranico si rivela nel fatto che, quando tuona, si dice che Coen è in collera^f: egli frequenta i boschi, si fa vedere per lo più di notte, ed ha natura maligna, poichè viene a rapire gli uomini mentre dormono^f. Da un viaggiatore che scrisse nel 1842 il Sadleir^g attinge la notizia che circa a duecento miglia da Sydney (in quale direzione?) gl'indigeni concepivano 'Iddio' come un gigante dimorante fra le nubi, con le braccia lunghe nove miglia, con gli occhi grandi come una casa, sempre in moto a scagliare fulmini e a prosciugare le acque per castigare gli uomini: per ottenere la pioggia, come pure - quando si mettono in cammino - per aver un tempo asciutto, gl'indigeni celebravano feste e cerimonie speciali^g.

Procedendo sempre verso nord, appena si mette piede nel Queensland s'incontra il popolo (costiero) dei Chepara, che ha una organizzazione tribale analoga a quella dei Yuin. Qui l'essere supremo è *Maamba*, che risiede nel cielo, dove i fattucchieri possono, di notte, salire a vederlo^f.

Finitimo (a nord) con le regioni dei Chepara è il territorio di Brisbane e del Brisbane River, abitato da genti di lingua *turrubul*. Queste designano un loro essere supremo con la voce *Mumbal* (lo stesso che *Maamba*?), che vuol dire precisamente 'il tuono'^a, ed è usata come nome dell'essere supremo appunto perchè questo 'parla nel tuono'^a. Del resto, per dire 'Dio' si usa nei linguaggi *turrubul* anche *Mirir*, che, come dicemmo, significa 'cielo'^a; nonchè *Burrai* (*Burrani*), che certamente dipende da *birra*, e anche *birra* significa 'cielo'^a. *Birral* è attestato appunto come nome dell'essere supremo presso le tribù costiere (ancor più settentrionali) del territorio di Maryborough^f: un essere potentissimo che abita al di là del mare sopra le nubi^h - oppure, semplicemente, 'lassù'ⁱ -, che trae alla sua dimora celeste gli spiriti dei buoni^f, e che insegnò agli uomini a provvedersi del fuoco portando via un pezzetto di sole^e: dove pare sia da vedere una sovrapposizione di elementi solari^e. - *Boorāla* ("literally = 'good'") è anche il nome di un essere delle tribù del Cap River^h, ch'è un affluente del Belyando (Queensland settentrionale). *Boorāla* abita nel cielo, dove vanno le anime dei buoni: la Via Lattea si chiama *tugar*,



che vuol dire 'fumo', ed è concepita come il fumo che si leva da un'erba celeste, cui alcune donne appiccano fuoco per dare un segnale d'orientamento e di direzione alle anime dei morti ^b. Le stesse tribù conoscono anche un essere *Goin* (cfr. *Coen*), concepito come malefico, che nelle tenebre fa a pezzi gli uomini ^b.

Seguendo ancora questa traccia, la quale si prolunga a nord fino a collegare delle tribù che geograficamente sono lontanissime le une dalle altre, giungiamo all'Herbert River, dove troviamo la credenza in un essere supremo di nome *Kohin* ^c (cfr. *Coen*, *Goin*). Questo *Kohin* dimora nella Via Lattea, manda il tuono e il fulmine: a lui si rivolgono gl'indigeni durante i temporali, parlandogli direttamente, tendendo le mani al cielo e sputando, per tenere lontana la folgore ^c. Quando le ranocchie gracidano, si dice che invocano la pioggia da *Kohin* ^c. *Kohin* fondò le norme che regolano la vita tribale, e punisce i trasgressori. Ha dunque tutti i caratteri dell'essere supremo; e - d'altro lato - la sua natura celeste è, per quel che abbiamo riferito, accertata. Chè se per altri rispetti *Kohin* appare come un essere malefico (di lui si dice che s'aggiri di notte sulla terra uccidendo quelli che incontra ^d), tale aspetto ^d si spiega sufficientemente pensando ch'esso potè svolgersi da un germe ch'è implicito nella natura dell'essere supremo in quanto è onniveggente e vigile e vendicatore delle male azioni, e anche più in quanto i fenomeni meteorici che da lui dipendono assumono talvolta il carattere di veri e propri cataclismi che portano strage e distruzione. A questo proposito è anche da tener presente che la natura vera dell'essere supremo si teneva, di solito, celata alle donne e ai fanciulli; ai quali comunemente si parlava di una specie di Orco che scendeva a rapire i ragazzi, li uccideva, e poi li risuscitava trasformati in uomini. A questa credenza exoterica possono essere stati attinti precisamente quei tratti di carattere maligno che occorrono in *Kohin*: tanto è vero che dello stesso *Kohin* è detto ^e che gl'indigeni ne parlano, invece, come di un padre con coloro in cui abbiano confidenza e fiducia.

^d E non solo in *Kohin*, ma anche in quegli altri esseri supremi che presentano simili tratti di natura malefica: tale è quello di cui parla il Mann (vedi sopra a pag. 6), e che sembra sia da identificare con Baiame. - Vedi oltre al Capit. II.



4. - Tha-tha-puli. Tulong. Nurelle.

- ^a A. L. P. CAMERON, *Notes on some tribes of New South Wales*, « Journal of anthr. Inst. » 14. 1885, 364.
- ^b HOWITT, *The native tribes of south-east Australia*, London 1904, 494, 489.
- ^c EDW. J. EYRE, « Journals of expeditions of discovery into Central Australia... in the years 1840-1 », vol. II, London 1845, p. 356 sg.
- ^d A. VAN GENNEP, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris 1906, 35 sgg.
- ^e BROUGH-SMYTH, *Aborigines of Victoria*, I, 27.
- ^f W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, 275 sg., 332 sg.

Tornando ora al nostro primo punto di partenza, che furono le tribù interne dei Kamilaroi, Wiradjuri ed Euahlayi, procedendo da queste verso ovest lungo il corso del Murray River, troviamo una serie di tribù (Wathi-wathi, Ta-ta-thi, Wiimbajo) - la cui parentela con i Wiradjuri e Kamilaroi si rivela, non foss'altro, nello stesso nome *burbung* ch'essi danno alle loro feste d'iniziazione ^{a b} -, le quali hanno rispettivamente per esseri supremi: *Tha-tha-puli*, *Tulong*, *Nurelle*.

Tha-tha-puli, l'essere supremo dei Wathi-wathi, fece gli uomini, le donne e i cani: ora vive nel cielo ^{a b}, dove salgono i morti. Analoga è la credenza dei Ta-ta-thi nel loro essere supremo *Tulong*: si narra, presso di loro, di qualche fattucchiere che salì in cielo, dove dimora *Tulong* ^a.

Maggiori informazioni si hanno su *Nurelle* (*Noorelle*, *Nuralie*, *Nurali*, *Nurelli*), l'essere supremo dei Wiimbajo. Nonostante che il nome *Nurelle* si trovi usato a designare anche una pluralità di esseri che formano un gruppo ('quattro esseri, chiamati *Noorelle*, viventi in alto fra le nubi' ^c) - ciò che diede argomento al van Gennep ^d, come vedremo ⁴, per sostenere una sua particolare opinione sulla natura degli esseri supremi australiani -, tuttavia è fuor di dubbio che nella credenza dei Wiimbajo esistè un essere supremo, che si chiamò precisamente *Nurelle* ^f, del quale gl'indigeni parlano con la massima reverenza. *Nurelle* fece tutto il paese dei Wiimbajo, con i suoi fiumi, i suoi alberi, i suoi animali; e diede agli indigeni le leggi tribali ^b. *Nurelle* ha due mogli ^b: dopo essere stato sulla terra, salì al cielo, e i Wiimbajo sanno indicare il luogo dove avvenne

⁴ V. oltre al Capit. II.

l'ascensione^b. Analogamente si parla di quattro Nurelle, un padre e tre figli (nati senza madre), che non muoiono mai e vivono in cielo fra le nubi, dove li raggiungono le anime dei morti^c. Gli indigeni sogliono indicare Nurelle in una costellazione speciale^b. Tipicamente allusivo alla natura celeste dell'essere supremo Nurelle è il mito^e che narra come egli tutti i mesi distrugga la luna e ne faccia delle nuove stelle. Si dice anche ch'egli ha fissato il levare e il tramontare del sole^d.

5. - Mallur. Mungan-ngaua.

^a HOWITT, *The native tribes*, 565 (Mallur), 492, 616 sg.

^b — *The jeraeil or initiation ceremonies of the Kurnai tribe*, « Journal of anthr. Inst. » 14. 1885, 301 sg.

^c SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, 324 sg.

^d GRAEBNER, *Zur australischen Religionsgeschichte*, « Globus » 96. 1909, 362 sg.

^e R. PETTAZZONI, *Mythologie australienne du rhombe*, « Revue de l'histoire des religions » 65. 1912, 149 sgg.

Ritorniamo ora sulla costa, e seguiamo di nuovo le tribù costiere a partire da quelle dei Yuin, procedendo - ora - verso sud in direzione ovest. Da questo lato, là dove il New South Wales confina col Victoria, i Yuin confinano col popolo dei Kurnai. Tra i Yuin più meridionali (Wolgal, Ngarigo) e i Kurnai sta la tribù degli Omeo o Ya-itma-thang, presso la quale è attestata la credenza in un essere di nome *Mallur*. Di *Mallur* si dice^a che venga a strappare il dente dell'iniziando quando sta per diventare uomo, e precisamente scendendo dal cielo; il quale dunque è indicato, sia pure in una credenza exoterica qual'è questa, come sua dimora.

I Kurnai sono organizzati in gruppi locali exogamici, senza traccia di divisione per classi e con discendenza in linea maschile^a. Le loro cerimonie d'iniziazione, dalle quali è ormai scomparso il rito dell'estirpazione del dente, si chiamano *jeraeil*^{a,b}. Il loro essere supremo è *Mungan-ngaua*. È questa piuttosto una designazione appellativa che un nome proprio, chè *Mungan-ngaua* vuol dire 'padre nostro'^{a,c}; eppure è l'unico nome che



si conosca dell'essere supremo dei Kurnai¹. Quanto alla designazione di 'padre', essa è bensì data anche ad altri esseri supremi, ma sempre come appellativo accessorio, accanto al vero e proprio nome: tale è il caso di Baiame, che è chiamato *Mahmanmu-rok* = 'padre nostro' dai Kamilaroi, e *Boyjerh* = 'padre' dagli Euahlayi; tale è pure il caso di Daramulun, che presso i Yuin riceve l'epiteto di *Papang* = 'padre'².

Dopo esser vissuto sulla terra, Mungan-ngaua dimora ora nel cielo³. Egli non è senza rapporti con le cerimonie d'iniziazione dei Kurnai. Veramente, come istitutore e fondatore del *jeracil* è citato *Tundun*³, il quale propriamente non è che la personificazione del rombo o *bull-roarer*³, sul tipo di Daramulun³. Infatti *tundun* si chiama appunto il *bull-roarer* presso i Kurnai; e siccome poi i Kurnai adoperano nel *jeracil* anche un rombo più piccolo, anche questo è personificato - nella credenza exoterica - in una figura femminile, che è detta 'moglie di Tundun', col nome *Rukut-Tundun* (si ripensi, a questo proposito, a *Moonibear*, la moglie di Daramulun); e, insieme, Tundun e sua moglie sono poi concepiti come i progenitori dei Kurnai, la coppia primordiale. Tundun è chiamato anche col nome di *Wehntwin*, che vuol dire 'avo', - come spesso avviene di questi esseri iniziatori australiani, che sogliono assumere i tratti del primo uomo e capostipite delle rispettive tribù.

Ora Tundun è precisamente il figlio di Mungan-ngaua e l'esecutore delle sue volontà. Ma Mungan-ngaua interviene - o intervenne - anche direttamente nelle cose che riguardano i riti santissimi d'iniziazione. È prescritto che i misteri che si celebrano in questi riti non debbano rivelarsi ai profani. Or essendo avvenuto una volta che il segreto fosse violato, Mungan-ngaua mandò un terribile castigo, e, com'è naturale in un essere di natura celeste, ebbe ricorso ad un fenomeno meteorico. Quel fenomeno caratteristico ch'è l'aurora australe è concepito appunto come il fuoco di Mungan-ngaua, col quale egli suscitò, a punizione degli uomini, un grande incendio, che riempì tutto lo

¹ Pare che anche altro tribù australiane non abbiano altra designazione per l'essere supremo che quella di 'padre nostro'. TYLOR, « Journal of anthrop. Instit. » 21. 1892, 295.

² V. sopra a p. 7.

³ V. sopra a p. 9.



spazio fra cielo e terra; onde gli uomini uscirono di senno e si trucidarono a vicenda, fino a che il mare inondò la terra, sommergendo ogni cosa, sì che pochi sopravvissero; e quei pochi furono i Muk-kurnai (vale a dire 'Kurnai eminenti'), che sono gli antenati degli attuali Kurnai ^a.

Questo racconto ha un alto valore mitico, che ben fu riconosciuto dal Gräbner ^d, e a torto fu sminuito dallo Schmidt ^c. Noi abbiamo qui uno di quei tratti schiettamente e indubbiamente naturalistici onde si rivela l'intima essenza celeste dell'essere supremo. Chè s'egli ha per istrumenti le meteore e le aurore e le piogge e le siccità, gli è appunto che questi sono realmente i fenomeni della sua vita, ch'è la vita del cielo. E se in questi atti grandiosi della natura egli esercita la sua sanzione sui fatti umani, gli è appunto che la vita celeste è suscettibile, come tale, di una speciale determinazione etica, di cui presto ^d conosceremo i modi e le ragioni.

6. - Bungil.

^a HOWITT, *The native tribes*, 489 sg., 128, 430.

^b SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, 283 sgg.

^c LANG, *Myth, ritual and religion*, (1906), I, 164.

^d BROUGH-SMYTH, *The Aborigines of Victoria*, I, 415 sg.

^e VAN GENNEP, *Mythes et légendes d'Australie*, 71, 15, 178.

^f E. S. HARTLAND, *The 'high gods' of Australia*, «Folk-Lore» 9. 1898, 305.

Ad occidente dei Kurnai si stendono, per tutto il territorio di Victoria, numerose tribù che insieme formano la nazione Kulin. I loro riti d'iniziazione sembrano essere già entrati in una fase di scadimento. Quanto all'organizzazione tribale, si distinguono due tipi: le tribù più orientali (Bangerang, Bunorung, Wurrunjjerri, Woeworung) hanno generalmente la divisione in due classi con discendenza in linea maschile; più ad occidente (presso i Wotjobaluk) vige un tipo più rilassato, con classi irregolari e discendenza in linea femminile ^a. Ma da tutte le tribù, compresi i Wotjobaluk, si venera un unico essere supremo che ha nome *Bungil* (*Bundjil*, *Pundjel*, *Bunjel*), designato coi nomi di *Mami-ngata* (wotjobaluk *mami-ngorak*), che vuol dire

^a V. oltre al Capit. II.



‘padre nostro’¹. Di Bungil il mito sa indicare numerosi rapporti di parentela: ha mogli (una presso i Bunurong, ‘ch’egli non ha mai visto’, due presso i Wotjobaluk), ha figli e figlie e fratelli^{a,b}: suo fratello *Paliyan* (*Paliang*) ha il dominio delle acque^b. Bungil creò la terra^a, e sulla terra visse per un certo tempo, creando gli alberi e ogni sorta di cose, fabbricando anche i primi uomini con la creta (secondo i Bunurong le donne non furono create da Bungil^b), e infondendo al sole il suo calore^a; insegnò le arti e istituì le classi exogamiche^a. Da ultimo si sollevò al cielo per mezzo di un turbine suscitato per suo volere; e con lui salirono al cielo tutti i suoi figli, ossia tutta la sua gente^a. L’Howitt chiese chi fossero questi figli di Bungil; ed ebbe in risposta, che sono le stelle^a.

Bungil abita tuttavia nel cielo (secondo i Wotjobaluk, al di là del cielo [*wurra-wurra*]), in una regione speciale, detta *Tharangalk-bek*, che vuol dire ‘paese degli eucalyptus’; e si narra di due fattucchieri che salirono fin lassù^a. Bungil stesso è messo in rapporto con una stella speciale (Altair presso i Wurrunjerrri, Fomalhaut presso i Wotjobaluk)^a. Anche più trasparenti sono le relazioni astrali e celesti delle figure del suo *entourage*: ha un figlio, *Binbeal*, ch’è l’arcobaleno; e questo ha una moglie che è il secondo arcobaleno, visibile talvolta dopo i temporali^{a,b,d,e}; ha un fratello - o figlio^b -, *Djurt*, ch’è una stella^a; ha delle figlie, *Karakoruk*, che sono le Pleiadi^{a,b}. Bungil è concepito come un gran vecchio maestoso e benigno (‘big one gentleman’) dimorante lassù tra le nubi, donde guarda quel che fanno gli uomini^a e giudica la loro condotta, perchè egli vede tutti e tutto^{b,c}. D’altra parte basta riflettere a quei suoi figli che sono le stelle, a quel suo figlio Binbeal ch’è l’arcobaleno, per dover ritenere che l’elemento fondamentale della figura di Bungil è realmente il cielo².

¹ V. sopra a p. 4-5, 14-15.

² Una delle classi oxogamiche - che, secondo la leggenda, Bungil ha istituito - si chiama essa stessa, presso i Kulin orientali, *Bungil*, che in questo caso vuol dire falcone (‘oaglo-hawk’). È naturale pensare ad una assimilazione del falcone - rappresentante e denominatore mitico di una delle classi (l’altra si denomina da *waang* = ‘cornacchia’ [‘corvo’ o ‘cornacchia’] avrebbero un’importanza grandissima nello sviluppo della mitologia australiana secondo J. MATHEW, *Eaglehawk and Crow*, London-Melbourne 1899;

7. - Pirnmeheal.

- ^a J. DAWSON, *Australian Aborigines: the languages and customs of several tribes of Aborigines in the western district of Victoria*, Melbourne-Sydney-Adelaide 1881, p. 49.
- ^b A. W. HOWITT, *The native tribes of south-east Australia*, London 1904, 489.
- ^c E. B. TYLOR, « *Journal of anthr. Inst.* » 21. 1892, 295.

Sempre nel Victoria, ma ad occidente dei Wotjobaluk, e più precisamente nell'angolo sud-ovest del Victoria, fu riscontrata dal Dawson ^a la credenza in un essere di nome *Pirnmeheal*, il quale in un punto almeno presenta analogia con Bungil, Baiame ed altri esseri supremi d'Australia: cioè nell'esser chiamato col nome di *mamyungrak*, il qual nome vuol dirè 'padre nostro', precisamente come i nomi *mamingorak* (Wotjobaluk) e *mamingata* (Kulin) di Bungil, *mungan-ngava* dell'essere supremo dei Kurnai, *mahmanmurok* di Baiame ¹. In questi appellativi il Tylor ^c inclina a vedere un effetto di influssi esercitati dalla predicazione cristiana. Comunque, è certo che Pirnmeheal appartiene all'autentica credenza indigena primitiva, e vi appartiene come essere supremo, allo stesso titolo di Baiame, Bungil e altri simili.

Or ecco come si rivela l'essenza celeste di questo Pirnmeheal. Egli è concepito come un uomo gigantesco che abita sopra le nubi ^a, la cui voce è il tuono ^a. Il tuono è segno annunziatore di pioggia, e quindi è ascoltato con gioia dagli indigeni, perchè la pioggia - la pioggia di Pirnmeheal - fa crescere erbe e radici. Del resto, il carattere di Pirnmeheal è, in generale, benigno e benevolo; egli non tormenta nessuno, e quindi non merita davvero l'avversione che, al dire degli indigeni, i missionari cercano di ispirare contro di lui ^a. Piuttosto è da far rilevare che, per questa sua indole incapace di mal fare, Pirnmeheal è alquanto trascurato, ed è menzionato di rado, benchè sempre con rispetto ^{a,b}: in ciò si riscontra una tendenza ch'è in germe in ogni figura di essere supremo, e che ebbe una parte importante nello svolgimento ulteriore della credenza negli esseri supremi.

efr. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, I, Münster i. W. 1912], e quindi anche proavo di una parte dell'umanità - con l'essere supremo. A quali dei due appartenesse in origine il nome *Bungil* è impossibile accertare; e quindi anche resta incerto il senso originario del nome stesso.

¹ V. sopra a p. 4, 14, 16.



8. - Nurrundere. Monaincherloo. Pulyállana.

- ^a Rev. G. TAPLIN, *The Narrinyeri, or tribes of Aborigines inhabiting the Lakes Albertina and Albert, and Lover Murray*, apud J. D. WOODS, *The native tribes of South Australia*, Adelaide 1879, 55 sg.
- ^b — *The folk-lore, manners, customs and languages of the South Australian Aborigines*, Adelaide 1879, 52 sg.
- ^c A. W. HOWITT, *The native tribes...*, London 1904, 488.
- ^d W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, 333 sg., 278 sg.
- ^e H. E. A. MEYER, *Manners and customs of the Aborigines of the Encounter Bay tribe, South Australia*, apud J. D. WOODS, *The native tribes of South Australia*, Adelaide 1879, 205.
- ^f WAITZ-GERLAND, *Anthropologie der Naturvölker*, VI (1872), 797.
- ^g J. P. W. WYATT, *Some account of the manners and superstitions of the Adelaide and Encounter Bay aboriginal tribes*, apud WOODS, *op. cit.*, 165 sg.
- ^h C. W. SCHÜRMMANN, *The aboriginal tribes of Port Lincoln in South Australia*, apud WOODS, *op. cit.*, 235 sg.
- ⁱ A. VAN GENNEP, *Mythes et légendes d' Australie*, Paris 1906, 62, 35, 43.

I Narrinyeri sono tribù del sud-Australia stanziate lungo la costa, più ad occidente dei Kulin, e precisamente lungo la spiaggia dell'Encounter Bay, fino alla foce del Murray. Hanno la discendenza in linea maschile e un sistema irregolare di classi. Il loro essere supremo è *Nurrundere* (*Ngurundurie*, *Ng-rundurie*^d) o - secondo un'altra forma pure riferita dal Taplin^{a b} - *Martummere*.

Nella complessa mitologia dei Narrinyeri, Nurrundere ha una posizione eminente, conforme al suo carattere di essere supremo^d. Del resto egli stesso è centro di varie azioni mitiche, ed ha intorno a sè altre figure mitiche secondarie: ha due mogli e vari figli^d (come Bungil, col quale presenta una particolare somiglianza^d). Tali miti in generale si riferiscono al tempo in cui Nurrundere visse sulla terra esplicando la sua attività creatrice; chè egli è il fattore di tutte le cose e l'inventore delle armi e l'istitutore di riti e cerimonie^{a b}. Dopo le sue gesta e le sue avventure terrene, egli (come Bungil) salì coi suoi figli al cielo - che si chiama *wyirrewarre*^{a b c i} -, dove ora dimora in figura di un vecchio decrepito appena capace di muoversi^e.

¹ Cfr. *wurrawurra* = 'cielo' in *wotjobaluk* (v. sopra a p. 17).

Il Taplin^{ab} assistè ad una azione rituale dei Narrinyeri, la quale è doppiamente interessante, perchè ei mostra come Nurrundere sia intimamente connesso con la vita religiosa degli indigeni, e perchè contiene un accenno alla sua dimora celeste. Essendosi messi in cammino un 150 indigeni per una partita di caccia al *kanguru*, ed avendo per via ucciso un *wallaby*, le donne prepararono il fuoco, mentre gli uomini in cerchio cantavano battendo il ritmo col piede, - finchè, quando si levò il fumo, i cacciatori, a un segnale dato, emisero in coro un grido alzando le armi verso il cielo: questa cerimonia si diceva istituita dallo stesso Nurrundere, il quale era stato, sulla terra, un gran cacciatore^{abc}.

Il tuono è considerato come la voce di Nurrundere corrucciato^{ab}. Egli produce anche l'arcobaleno^{ab}, e precisamente - secondo una notizia di H. E. A. Meyer riferita da W. Schmidt^d - lo produce orinando. Anche nell'opera di Waitz-Gerland si fa parola^f di una credenza esistente 'alle foci del Murray', secondo la quale l'arcobaleno era prodotto dall'essere supremo 'in una maniera molto oscena'.

Nei rapporti di Nurrundere con altre figure della mitologia *narrinyeri*, e specialmente con i due esseri *Nepelle* e *Wyungare*, grandi cacciatori al pari di lui, viene in evidenza un altro aspetto della sua natura celeste: quello del cielo stellato. Essendo fuggite le sue due mogli, Nurrundere allagò la terra^{abci}; e le acque crebbero tanto che il canotto di *Nepelle* fluttuante sulle onde giunse al cielo, e vi si vede tuttora nella zona più densa della Via Lattea. Anche *Nepelle* aveva due mogli, le quali fuggirono con *Wyungare*¹; e insieme con *Wyungare* seampararono dall'incendio suscitato da *Nepelle* contro di loro, rifugiandosi presso Nurrundere nel cielo, dove sono tuttora visibili sotto forma di (tre) stelle^{ab1}.

C'è anche una credenza secondo la quale *Wyungare* accoglie le anime dei morti nel cielo presso Nurrundere^d, che le giudica non secondo la loro condotta, ma secondo la tribù alla quale appartengono^e. Il nome di Nurrundere non è mai pronunziato con leggerezza dai Narrinyeri, ma sempre con reverenza^{ab}.

¹ Secondo W. Schmidt, *Nepelle* è la luna, le sue due mogli sono *Espero* e *Lucifero*, *Wyungare* è il sole.



Le tribù che sono stanziato sulla costa intorno ad Adelaide, e dunque un po' più al nord dei veri e propri Narrinyeri, hanno la credenza in un essere, *Monaincherloo*, il quale « creò il sole, la luna, le stelle, gli uomini e 'una quantità di cose', con che probabilmente si vuol intendere: tutte le cose »^g. Com'egli è creatore, così è increato. 'Abita su nel cielo; e non vi sali dalla terra, ma è sempre stato lassù' ^g. Il Wyatt soggiunge che è chiamato anche col nome di *Teendo yerle* = 'sole-padre'. Parrebbe dunque che *Monaincherloo* fosse una personificazione del sole. Ma ad un essere solare difficilmente conviene quella supra-terrena e celestiale fissità senza principio che è propria di *Monaincherloo*. Si aggiunge che - sempre a testimonianza del Wyatt ^g - il sole, *teendo*, è concepito, in forma personificata, come una donna (l'appercezione mitica del sole come donna è caratteristica delle mitologie australiane), la quale fa parte di un gruppo di sorelle che insieme esercitano una influenza maligna sull'umanità. Per ciò è difficile ammettere che la denominazione 'padre-sole' rispecchi la natura originaria di *Monaincherloo*. Che *Monaincherloo* fosse concepito e designato come 'padre', non è improbabile, anzi ha per sé l'analogia di molti altri esseri australiani, come vedemmo¹. D'altro lato non è escluso che *Monaincherloo* abbia arricchito la sua figura di alcuni tratti mitici di origine solare; ma senza rinnegare la sua natura propria di essere supremo celeste².

Un'altra notizia importante abbiamo a proposito di genti anche più occidentali (*Parnkalla*), abitanti intorno a Port Lincoln. Ivi è attestata^h la credenza in un essere *Pulyállana*, concepito come un grande uomo che ha due mogli, le quali fuggono, ed egli le insegue, le uccide e le trasforma in rocce e scogli; dopo di che, sale al cielo. Questo ed altri^d tratti mitici rivelano in *Pulyállana* una figura parallela a *Nurrundere*. Or ecco quel che gl'indigeni pensano di *Pulyállana*: *Pulyállana* è spesso preso dalla rabbia, e allora suscita tempeste e

¹ V. sopra a p. 17.

² Un essere di nome *Monana* figura nella mitologia delle stesse genti come secondo in grado dopo *Monaincherloo*, stando sempre a quanto riferisce il Wyatt. Ora, *Monana* ha tratti propri di un eroe solare, come quello del salire al cielo arrampicandosi su per una catena di frecce: lo stesso motivo mitico è applicato, nella mitologia *narrinyeri*, a *Wyungare*^{a b}: cfr. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, 337, 339.



uragani fra le nubi, urlando forte come un selvaggio che sia agitato da violenta passione; e questo suo gridare è il tuono. Anche il fulmine ('lightning') è opera sua ('his production'), essendo prodotto dal subitaneo agitarsi od aprirsi delle sue gambe nei suoi gesti furiosi^h. Noi ritroviamo qui quegli elementi meteorici i quali, insieme con la dimora uranica ch'è assegnata costantemente all'essere supremo, alludono con evidenza al suo fondamentale carattere celeste.

9. - Arawotja.

- ^a A. W. HOWITT, *The Dieri and other kindred tribes of Central Australia*, « Journal of anthrop. Instit. » 20. 1891, 30 sg.
- ^b — *The native tribes of south east Australia*, 1904, 509 sg., 479, 446, 89.
- ^c — *Note as to descent in the Dieri tribe*, « Journal of anthr. Instit. » 19. 1890, 90 sg.
- ^d A. W. HOWITT, O. SIEBERT, *Legends of the Dieri and kindred tribes of Central Australia*, « Journ. of anthrop. Instit. » 34. 1904, 100 sg.
- ^e O. SIEBERT, *Sagen und Sitten der Dieri und Nachbarstämme in Zentralaustralien*, « Globus » 97. 1910, n. 3-4.
- ^f CURR, *The Australian Race*, II, 66 sg.
- ^g S. GASON, *The manners and customs of the Dieyerie tribe*, apud J. D. WOODS, *The native tribes of South Australia*, Adelaide 1879, 260, 277 sg.
- ^h J. W. GREGORY, *The dead heart of Australia*, London 1906, 3 sgg.
- ⁱ REUTHER, in « Globus » 91. 1907, 285 sg.
- ^j VON LEONHARDI, *Der Mura und die Mura-Mura der Dieri*, « Anthropos » 3. 1908, 110 sg.
- ^k W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, I, 270 sg.
- ^l A. VAN GENNEP, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris 1906.
- ^m A. R. BROWN, *The relationship system of the Dieri tribe*, « Man » 14. 1914, n. 4.

Le tribù che abbiamo fin qui considerate, se non sono tutte costiere (le più internate son quelle dei Wiradjuri, Euahlayi, Wathi-Wathi), sono tuttavia - in complesso - periferiche rispetto a quelle propriamente centrali che ora cominceremo ad esaminare. Nè la distinzione è soltanto geografica. A parte le forme dell'organizzazione tribale, che pure mostrano tipi speciali¹, la

¹ Cfr. A. R. BROWN, *Notes on the social organisation of Australian tribes*, « Journal of anthrop. Instit. » 48. 1918, 222 sgg.



differenza caratteristica è nei riti d'iniziazione: chè presso le tribù del centro l'estirpazione del dente o è sconosciuta o è praticata solo in via accessoria, ed è praticata invece - come rito culminante di tutte le cerimonie iniziatiche - la circoncisione, accompagnata, non sempre, ma presso il maggior numero delle tribù, dalla subincisione^{a b}.

- Il gruppo più meridionale delle genti australiane del centro è quello che forma la nazione dei Dieri, la quale si compone di varie tribù: Dieri propriamente detti, Urabunna, Wonkamala, Wonkanguru, e altre, tutte organizzate a due classi exogamiche con discendenza in linea femminile^{a c}: lo stesso tipo di organizzazione che vige anche presso i Wiimbajo e loro affini¹.

« Per gl'indigeni - così si legge nell'opera del Curr^f - la pioggia è la più grande benedizione ». Di un rito praticato dai Dieri in tempo di siccità per ottenere la pioggia abbiamo una descrizione particolareggiata². Costruiscono essi una capanna conica, non grande, chè i giovani non debbono entrarvi, ma solo gli anziani. Il capo degli anziani con una selce aguzza trac sangue dalle arterie delle braccia a due uomini a ciò designati, facendolo gocciolare su gli altri uomini seduti in giro, mentre quei due gittano manate di piuma, di cui una parte cadendo si posa sui corpi e rimane aderente al sangue, una parte resta fluttuante per aria. È questo un atto di magia simpatica, dove la piuma rappresenta le nubi, e il sangue la pioggia, e l'asperzione del sangue è destinata - in virtù del principio che il simile genera il simile - a produrre la caduta della pioggia, - come anche due grandi pietre collocate nel centro della capanna vogliono alludere al formarsi di grosse nubi presaghe di pioggia. A render più efficace l'azione si aggiunge un altro atto: si getta in una buca d'acqua del gesso polverizzato. L'effetto è sicuro: chè tosto il cielo si copre di nubi, e non tarda a piovere. Or questa operazione così schiettamente magica è, tuttavia, associata, nella coscienza religiosa dei Dieri, con la credenza in un essere divino, al quale - e non già (non più) alla forza magica sviluppata dal rito - si attribuisce l'effetto desiderato. E il nome di questo essere è dato nella forma di *Mura-mura*.

Questo *Mura-mura*, dimorante dunque nel cielo e largitore - al pari di *Daramulun*² - delle acque celesti, pre-

¹ V. sopra a p. 13.

² V. sopra a p. 8.



senterebbe dunque sufficientemente i caratteri di un essere supremo; di lui si narra altresì che incaricò la luna di creare l'uomo e le altre creature^g. Se non che, progredendo la conoscenza della mitologia dei Dieri^d, si è constatato che Mura-mura è il nome non di un essere singolo, bensì di una intera classe o pluralità di esseri mitici, che hanno riscontro nelle mitologie di altri popoli australiani (e non solo del centro), e sempre corrispondono ad un medesimo concetto fondamentale: sono gli antenati mitici, o rappresentanti della storia mitica della tribù, i capostipiti dei vari gruppi totemici, precursori e plasmatori dell'attuale umanità, istitutori dei sacri riti della circoncisione e subincisione. Resta dunque - e molto legittimo - il dubbio che Mura-Mura anche nella descrizione del rito della pioggia surriferito erroneamente sia stato inteso dall'informatore europeo come la designazione di un essere unico; e l'errore sia da correggere nel senso che siano appunto questi plurimi Mura-Mura gli esseri da cui, secondo la credenza dei Dieri, si attende la pioggia: tanto più che anche da altra parte^h si ha notizia di certi pellegrinaggi che dai Dieri si compiono, in tempo di siccità, verso i luoghi ove giacciono le ossa di alcuni esseri celesti delle epoche primordiali, detti *Kadimakara* (*Kadimerkera*), i cui spiriti sono in ciclo; - i quali pellegrinaggi e le successive cerimonie hanno lo scopo di far cadere la pioggiaⁱ. C'è stato bensì chi ha pensato che sia da distinguere dagli esseri plurimi Mura-Mura un essere unico supremo di nome *Mura*, facendone addirittura un 'dio del cielo'^k. Ma questa ipotesi conciliativa non sembra avere molto fondamento, ed è stata fortemente criticata, p. es. dal von Leonhardi^j. Non è escluso tuttavia - nè lo stesso von Leonhardi lo esclude - che la credenza in un essere supremo celeste sia esistita in origine presso i Dieri, - e poi sia venuta meno, andando perduto anche il nome.

L'argomento più forte a sostenere questa possibilità viene, più che dal riscontro generico con le altre credenze australiane negli esseri supremi, da una analogia prossima, offerta da altre

⁴ Il nome del cielo, *pariwilpanina*, riferite dal Gregery in occasione di questa leggenda^h, ritorna nel nome *kadri-pariwilpa-ulu*, 'i due (*ulu* è segno del duale) del fiume (*kadri*) del cielo (*pariwilpa*)', che designa due *mura-mura* della leggenda dei Yauorka (nazione Dieri), concepiti come rappresentanti della Via Lattea (il fiume del cielo): HOWITT e SIEBERT, « Journal of anthr. Inst. » 34. 1904, p. 105.



tribù della nazione stessa dei Dieri. Racconta una leggenda dei Wonkamala^{d b} di alcune ragazze le quali trovarono un vecchio di nome *Ankuritcha* intento ad attortigliare della corda, ed essendosi sedute in cerchio intorno a lui, mentr'egli aveva l'orecchio teso verso il cielo, *Arawotja*, 'che vive nel cielo', calò una lunga corda di capelli, con cui trasse a sè nel cielo le ragazze insieme col vecchio *Ankuritcha* e col cane *Dulderana*, che le ragazze avevano donato ad *Ankuritcha*. Le indagini fatte intorno alla figura di *Arawotja*^d non hanno fruttato gran che. Si sa soltanto che una volta egli si trovava sulla terra (come appunto si narra di parecchi altri esseri supremi australiani), e andando da un luogo all'altro fece scaturire le sorgenti d'acqua che s'incontrano qua e là e che, in un paese quasi sprovvisto d'acqua com'è quello dei Wonkamala, sono davvero provvidenziali. Naturalmente vien fatto di vedere una corrispondenza tra queste acque sorgive e le acque piovane che *Daramulun* e 'Mura-Mura' largiscono dal cielo. Se si aggiunge che *Arawotja* risiede appunto nel cielo, e al cielo fa salire quelle ragazze della leggenda - le quali non sono altro che le 'Pleiadi' e il 'cinto d'Orione'^b -, risulta sufficientemente provato il carattere di *Arawotja* come essere celeste, se anche, nella scarshezza dei dati, resta incerta la sua qualità di essere supremo.

Per riflesso appare tuttavia per lo meno verosimile che anche i Dieri abbiano avuto la credenza in un essere analogo, del quale ignoriamo il nome, - certo essendo soltanto che il suo nome non era *Mura-Mura*¹.

¹ Un essere *Artarurpa* è ricordato presso i Ngami e Karanguru^k (nazione Dieri?). *Kutchi* è il nome di un essere dei Dieri, che l'Howitt menziona una volta insieme con *Bungil* o *Daramulun* (*Native tribes*, 89), ma altra volta (p. 446) ne parla in termini che difficilmente possono riferirsi a un essere supremo. L'essere *Witurna* dogli *Urabuuna* è una personificazione del rombo: vedi R. PETTAZZONI, in « *Rovue de l'hist. des relig.* » 65. 1912, 156. (Cfr. A. LANG, in « *Encyclopaedia of religion and ethies* » art. 'God', vol. VI (1913), 243).



10. - Altjira. Tukura.

- ^a B. SPENCER, F. J. GILLEN, *The native tribes of Central Australia*, London 1899.
- ^b — *The northern tribes of Central Australia*, London 1904, 490 sgg.
- ^c F. J. GILLEN, *Notes on some manners and customs of the Aborigines of the Mc Donnell ranges belonging to the Arunta tribe*, in « Report of the Horn Scientific Expedition to Central Australia » IV (Anthropology), London-Melbourne 1896, 183.
- ^d C. STREHLOW, M. VON LEONHARDI, *Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes in Zentral-Australien* (« Veröffentlichungen aus dem städtischen Völker-Museum Frankfurt a. M. » I, 1), Frankfurt a. M. 1907.
- ^e — — *Mythen, Sagen und Märchen des Lorjtia-Stammes* (« Veröffentlichungen » I, 2), Frankfurt a. M. 1908.
- ^f C. STREHLOW, *Einige Sagen des Aranda-Stammes in Zentral Australien*, « Globus » 92 (1907, 2), p. 123.
- ^g M. VON LEONHARDI, *Ueber einige religiöse und totemistische Vorstellungen der Aranda und Loritja in Zentral-Australien*, « Globus » 91 (1906, 1), p. 285.
- ^h W. PLANERT, *Aranda-Grammatik*, « Zeitschrift f. Ethnol. » 39. 1907, 551 sg. (cfr. 40. 1908, 698).
- ⁱ R. H. MATHEWS, *Marriage and descent in the Arranda tribe*, « American Anthropologist » 10. 1908, p. 88 sg.
- ^k F. GRAEBNER, *Wanderung und Entwicklung sozialer Systeme in Australien*, « Globus » 90 (1906, 2), 207 sgg.
- ^l W. SCHMIDT, *Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämme*, « Zeitschrift f. Ethnol. » 40. 1908, 866 sg.
- ^m — *Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme*, « Zeitschrift f. Ethnol. » 41. 1909, 328.
- ⁿ — *Der Ursprung der Gottesidee*, I, 124 sg., 368 sg.
- ^o H. BASEDOW, *Vergleichende Vokabularien der Aluridja- und Arundta-Dialekte*, « Zeitschrift f. Ethnol. » 40. 1908, 207.
- ^p A. LANG, *A theory of Arunta totemism*, « Man » 1904, n. 44
- ^q — *Bugbear Gods*, « Man » 1902, n. 100.
- ^r — « Man » 1909, n. 14, n. 23.
- ^s — *The making of Religion*³, London 1909, p. VIII.
- ^t — Art. 'God' in « Encyclopaedia of Religion and Ethics », VI (1913), 243 sg.
- ^u N. W. THOMAS, *The religious ideas of the Arunta*, « Folk-Lore » 16. 1905, 428 sg.
- ^w J. G. FRAZER, *The beginnings of religion and totemism among the Australian Aborigines*, « Fortnightly Review » 1905.

- ^x R. PETTAZZONI, *Mythologie australienne du rhombe*, « Revue de l'histoire des religions » 65. 1912, 149 sgg.
- ^y C. STREHLOW, *Die Aranda- u. Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, iv ('Das soziale Leben') 1-2, Frankfurt a. M., 1914-15.
- ^z A. LOISY, *La cosmogonie des Arunta*, « Revue d'histoire et de littérature religieuses » 1914, 252 sgg.

Più settentrionali dei Dieri - e quindi, anche, più centrali - sono le nazioni degli Arunta (Aranda, Arranda, Arundta) e dei Loritja (Luricha, Aluridja), - situati questi ultimi a sud-ovest dei primi. Gli Arunta sono, forse, fra tutti gl'indigeni australiani i più studiati, e anche i più discussi. I rapporti coniugali sono regolati secondo un sistema ch'è unico - per quanto si sa - in Anstralia¹: il sistema delle otto classi (quattro classi, ciascuna suddivisa in due sottoclassi) con discendenza in linea maschile^{a b}. Il totemismo degli Arunta presenta anch'esso delle forme insolite: basti dire che il *totem* non è ereditario, ossia - in altri termini - la pertinenza a un dato gruppo totemico non è regolata nè secondo la discendenza in linea paterna nè secondo quella in linea materna^{a b p}. Queste peculiarità furono interpretate e spiegate in modi diversi: sembrando a taluni di vedere rappresentato negli Arunta uno stadio intellettuale e sociale assolutamente primitivo^{a b}, che sarebbe quello da cui si sarebbero svolte, per via di progresso, le forme più note²; ad altri invece sembrando^{k l m} - in base a uno studio più approfondito ed esteso anche ai fatti linguistici^{1 h o 3} - che le forme sociali e le concezioni degli Arunta, lungi dal rispecchiare uno stadio primordiale, siano, invece, da considerare come il risultato di una lunga evoluzione.

La stessa divergenza di opinioni si constata anche a proposito del fatto che a noi particolarmente interessa: la credenza in un essere supremo. Su questo punto si trovano in decisa contraddizione proprio i pareri di coloro che meglio e più da

¹ Cfr. B. MALINOWSKI, *The family among the Australian aborigines*, London, 1913.

² Il Frazer, ad es., costruì sul totemismo *arunta* tutta una teoria speciale sull'origine e lo sviluppo del totemismo in genere w. - Cfr. W. WUNDT, *Totemismus und Stammesorganisation in Australien*, « Anthropos » 9. 1914, 299.

³ W. SCHMIDT, *Die Gliederung der australischen Sprachen: geographische, bibliographische, linguistische Grundzüge der Erforschung der australischen Sprachen*, Wien 1919.



vieino ebbero modo di studiare queste tribù: gl'inglesi Spenceer e Gillen^{a b} e il missionario protestante tedesco C. Strehlow^{c d}, diehiarando quelli^b di non avere trovato nessuna traceia della credenza in un essere supremo presso le tribù da loro osservate, ed essendo altrettanto esplicito lo Strehlow^{c d} nell'affermare ehe gli Arunta e i Loritja eredono in un dio buono e supremo. La contradizione si può appianare supponendo - eome suggerì il Lang^e - ehe non siano proprio gli stessi gl'indigeni di eui parlano Spenceer e Gillen e quelli di eui parla lo Strehlow, (eome in fatti differisce nei due autori anehe il rendimento di eerte parole ehe sono sicuramente le stesse), e ehe le osservazioni dello Strehlow abbiano avuto per oggetto - oltre i Loritja - una parte (più oeeidentale) degli Arunta, presso i quali realmente esistesse la credenza in un 'dio' supremo, la quale eredenza non fosse - in vece - osservabile presso le genti Arunta studiate da Spenceer e Gillen. Resterebbe in tal easo da determinare - e la determinazione non sarebbe faeile, e dovrebbe dipendere da un giudizio complessivo sulla relativa primordialità o non primordialità degli Arunta -, se la maneanza della credenza in un essere supremo sia, là dove si verifica, primitiva, oppure seondaria: in altri termini, se essa eredenza sia stata in origine patrimonio eomune di tutti gli Arunta e si sia poi presso una parte di essi oseurata e perduta, oppure se dal di fuori - da altre genti - sia penetrata presso gli Arunta, senza mai giungere a eonquistare l'intera nazione^u. Il Lang^e e il Thomas^u propendono per la prima alternativa. Che la eontradizione sia solo negli autori, non nei fatti, è anehe il nostro parere. E i fatti appunto - a nòstro avviso - sono tali ehe non solo eliminano la contradizione, ma anzi sembrano integrarsi a vicenda, - qualora siano debitamente interpretati, e non secondo le suggestioni di aleuna preeoneetta teoria, ma per sè stessi. Vediamo dunque i fatti, quali sono.

C'è una figura mitica sulla quale esiste un relativo aeuerdo fra i dati di Spenceer e Gillen e quelli di Strehlow: ed è *Twanjirika*^a (Strehlow scrive *Tuanjiraka*^c, e parla di una elasse o pluralità di esseri *Tuanjiraka*). Ma *Twanjirika* non è altro che una personifeazione del rombo o *bull-roarer*, ossia - per usare il termine *arunta* - del *éuringa*^x, parallela a quelle ehe già ineontrammo presso altre genti australiane¹. In sostanza *Twanjirika*

¹ V. sopra^a a p. 9, 15.

una figura della credenza exoterica, ad uso delle donne e dei ragazzi, - cui si fa credere, quando sentono la romba dei *čuringa* roteati in aria, che sia per l'appunto Twanjirika che viene a rapire i ragazzi, li uccide, e poi li risuscita già circoncisi, - vale a dire già iniziati e fatti uomini ^a. Twanjirika è dunque tutt'altra cosa che un essere supremo ^a, - a quel modo che Tundun è altra cosa dall'essere supremo Mungangaua ¹.

Un vero essere supremo non esiste nella credenza degli Arunta, secondo Spencer e Gillen. Esiste, invece, secondo lo Strehlow ^d: e precisamente nella figura di *Altjira*; e del pari esiste - sempre secondo lo Strehlow ^e - presso i Loritja, nella figura di *Tukura*. *Altjira* è concepito come un uomo grande e forte, con capelli cadenti su le spalle, con una benda bianca sulla fronte, una collana, un'armilla, una cintura fatta di capelli: egli ha gambe di *emu*; le sue numerose mogli hanno gambe di cane; ha molti figli e figlie, i figli con gambe di *emu*, le figlie con gambe di cane. *Altjira* dimora nel cielo conducendovi una vita beata nell'abbondanza: le stelle sono i fuochi del suo celeste accampamento; e la Via Lattea è un gran fiume che lo attraversa ^d.

Altjira è, dunque, sufficientemente caratterizzato come un essere celeste. Osserviamo, ora, altri tratti della sua figura. La sua sfera d'azione non è limitata al cielo. Egli non ha creato gli uomini, nè ha cura di loro ^d: non si occupa della loro condotta; - e in ciò è essenzialmente diverso ⁿ dagli esseri supremi dell'Australia sud-orientale, mentre corrisponde a quel che vedremo essere un carattere frequentissimo degli esseri supremi extra-australiani. Non è conosciuto soltanto dagli uomini, ma anche dalle donne; e dunque appartiene anche alla credenza exoterica ^d. Tuttavia gli Arunta non lo temono nè lo amano: com'egli è indifferente alle cose di quaggiù ⁿ, così non è oggetto di alcun vero culto ^d. Si può, dunque, chiamarlo un 'dio buono', come fa lo Strehlow? 'Altjira is the less apotheosized of all known sky-dwellers; he has no place in religion' - disse il Lang ^r; e anche lo Schmidt riconobbe ch'egli ha piuttosto il carattere di 'signore del cielo' ⁿ. In realtà egli è un 'sky-dweller' ^r, un 'Herrscher des Himmellandes' ⁿ; - e nulla più ². Quanto

¹ V. sopra a p. 15.

² Notisi che *Altjira* è detto *ngambukala*, che vuol dire 'eterno' ^d; e anche del cielo si dice che è *ngambukala*, 'eterno' ^d.



a Tukura, che per lo Strehlow^o è il 'dio buono' dei Lorjtja, si tratta di una figura che corrisponde in massima parte ad Altjira, ha chioma cadente e lunga barba, ha piedi di *emu*, ha una moglie sola e un sol figlio, dimora nel cielo, ch'è un paese ridente traversato dalla Via Lattea, dove le stelle sono i fuochi dell'accampamento di Tukura.

Altjira e Tukura sono dunque da considerare - quali essi sono veramente - come esseri celesti: non per questo sarà esatto dire, con lo Strehlow, che gli Arunta e i Lorjtja hanno l'idea di un dio supremo. Poste così le cose, non ci farà più meraviglia che Spencer e Gillen affermino^b di non avere trovato la credenza in un dio supremo presso le tribù da loro studiate. Vero è che essi non accennano neppure alla credenza in alcun essere celeste. Ma su questo punto il *silentium* non è assoluto, se teniamo conto di un dato riferito già dallo stesso Gillen nei rapporti della spedizione Horn^c. Afferma il Gillen in questo suo scritto di aver trovato 'presso gli Arunta' la credenza in un uomo gigantesco avente un piede immenso foggiato come quello dell'*emu*, dimorante nel cielo, e avente nome *Ulthaana* ('the great Ulthaana of the heavens (*alkirra*)')^c. Il particolare della gamba o piede di *emu* non lascia dubbio che si tratti di figura parallela ad Altjira; e a questo si aggiunge l'altro tratto comune della dimora nel cielo. Vero è che *Ulthaana* è - a quanto pare - un nome generico che significa 'spirito': nella notizia del Gillen, esso è dato anche a una donna e a un fanciullo (destinato a non crescere mai e a restar sempre fanciullo), che son figure celesti anch'esse, ma 'perpetuamente dimoranti sulla riva del mare'¹, dove soccorrono le anime dei morti respinte dal cielo dall'*Ulthaana* maggiore^{c 2}; - e nell'opera di Spencer e Gillen^a (p. 493, 508) è detto che si chiama *Ulthaana* lo spirito personale del morto, che si aggira intorno al cadavere sepolto e

¹ Non è senza qualche oscurità il modo come si esprime il Gillen^c: dopo aver detto che il cielo è abitato da tre persone di nome *Ulthaana*, soggiunge che i due *Ulthaana* inferiori, la donna o il fanciullo, 'perpetually reside on the sea-shore'.

² Si ricordino anche i due *Ungambikula* emergenti dal cielo occidentale o diretti verso oriente ad operar le prime trasformazioni di esseri ibridi in esseri umani o le prime circoncisioni nell'età mitica (*alcheringa*)^a. *Ungambikula* vuol dire 'otorni', essendo uguale a *ngambukala* di Strehlow^d, che vuol dire 'otorno' ed è attribuito tanto ad Altjira quanto al cielo.



visita nel sogno i suoi congiunti. Ma anche 'Altjira' ha un valore generico¹ ed analogo: chè, secondo lo Strehlow², significa genericamente 'iddio', ciò che sarà da intendere nel senso di 'spirito, essere superumano'³. Così ci spieghiamo come *altjirerama*, che propriamente è 'vedere *altjira*', abbia il senso di 'sognare', appunto perchè nel sogno si vedono *altjira*, cioè 'spiriti'; onde - anche - *altjirerinia*, registrato⁴ col valore di 'sogno', ci sembra tutt'uno con l'*alcheringa* di Spencer e Gillen⁵, che è l'età mitica in cui vissero e agirono gli avi primordiali, l'era di quegli esseri superumani (*altjira*) che si vedono anche in sogno⁶. - E lo stesso è, poi, il senso di *Tukura*; onde, anche in linguaggio *loritja*, per dire 'sognare' si dice *tukura nangani* = 'vedere *tukura*', 'vedere spiriti'⁷. E qui conviene richiamare il fatto che il figlio di *Tukura*, di nome *Arátapi* (da *ratapa*, 'germoglio'), è destinato a rimanere sempre bambino⁸, - precisamente come il fanciullo (di) *Ulthaana*. Onde si conferma che dovevano essere forme parallele di una medesima figura quelle che il Gillen e lo Strehlow riscontrarono presso gli Arunta e i *Loritja*. E così si risolve - come dicemmo sopra - la contraddizione, perchè essa non è propriamente nei fatti, ma solo nel soggettivo apprezzamento dei medesimi da parte dell'uno e dell'altro autore; chè l'uno, sforzando la mano, presenta come un dio supremo quel che dall'altro - o dagli altri - non è pienamente apprezzato neppure nel suo valore di essere celeste, - restando in tal guisa misconosciuta, o per esagerazione o per diminuzione, quella che è la natura vera della figura osservata.

Questo essere celeste ha, poi, un carattere indifferente che lo rende simile a molti esseri supremi che noi incontreremo fuori dell'Australia, mentre lo distingue da quel tipo dell'essere supremo che incontrammo di solito nell'Australia sud-orientale⁹; la quale diversità si presta ad essere intesa come segno di una fase più avanzata del pensiero mitico-religioso, e quindi ad esser addotta come un indizio di più contro la supposta primitività culturale degli Arunta.

¹ Non molto convincente è l'etimologia di *Altjira* data dallo Strehlow² e riferita dallo Schmidt³.

² Già l'Howitt (*The native tribes of south-east Australia*, 505) suppose che gli Arunta avessero desunto da *aloheringa* il loro nome per la divinità. Se e quali rapporti siano da ammettere fra *altjira* da un lato e dall'altro *alkira*⁴ - *alkirra*⁵ - *alkorra*⁶ (*loritja*: *ilkari*⁷ - *yillgarri*⁸ - *yellgarri*⁹), che vogliono dire precisamente 'cielo', è questione che lascio alla competenza dei linguisti.



11. - Atnatu.

^a SPENCER e GILLEN, *The northern tribes of Central Australia*, London 1904, 489 sgg.

^b B. SPENCER, *Native tribes of the northern Territory of Australia*, London 1914.

Le tribù che si stendono a nord degli Arunta fino al golfo di Carpentaria sono raggruppate da Spencer e Gillen ^a in gruppi più ampi, ossia nazioni: tali i Kaitish (che possono ancora considerarsi come pertinenti alla nazione Arunta), i Warramunga, i Binbinga, e, più settentrionali di tutti, i Mara con la importante sezione degli Anula; le quali genti hanno tutte un'organizzazione tribale sul tipo di quella degli Arunta: a quattro (od otto) classi, con discendenza in linea maschile. Di esse i soli Kaitish - secondo le osservazioni fatte - hanno la credenza in un vero e proprio essere supremo celeste, nella figura di *Atnatu*.

Atnatu è concepito come un essere di grande statura, con la faccia nera, dimorante nel cielo. Nel cielo egli esisteva come essere increato, sin dai tempi primordiali, prima ancora dell'età mitica (corrispondente all'*alcheringa* degli Arunta); e dal cielo precipitò su la terra alcuni dei suoi figli, i quali furono i progenitori mitici dei Kaitish. Atnatu risiede tuttora nel cielo, che è concepito come una regione superna avente alla sua volta un altro cielo e un altro sole suo; e con lui stanno in gran numero i suoi figli e le sue figlie, ch'egli ha avuto dalle sue molte mogli - chiamate *Kurallia* -, le quali non sono altro che le stelle.

Atnatu è dunque una figura del cielo, parallela ad Altjira e Tukura. Ma mentre questi esseri - presso gli Arunta e i Loritja - sono conosciuti anche dalle donne, Atnatu appartiene esclusivamente alla credenza esoterica. Fu lui che fabbricò i primi rombi, e iniziò i primi uomini ai sacri riti, e tuttora si compiace al sentire il suono del rombo agitato nelle cerimonie; - mentre, se non l'ode, si cruccia, e colpisce gli uomini con certe sue lance, tirandoli su nel cielo.

Nella credenza exoterica non c'è Atnatu: c'è invece un essere di nome *Tumana*, il quale - così si dà ad intendere alle donne e ai fanciulli - fa sentire la sua voce nella romba del



bull-roarer quando viene a rapire i ragazzi, che poi riporta già iniziati. Se si pensa che *tumana* è precisamente il termine *kaitish* che significa il suono del *bull-roarer*, non può rimaner dubbio che Tumana sia una personificazione dello stesso *bull-roarer*, nè più nè meno che Twanjirika, Tundun e lo stesso Daramulun¹; tanto più che la stessa figura del rombo personificato si trova anche presso le altre genti vicine: presso i Warramunga col nome di *Murtu-murtu* (che è il nome stesso del rombo: *murtu-murtu*), presso i Binbinga col nome di *Katajalina*² (cfr. R. PETTAZZONI, *Mythologie australienne du rhombe*, « Revue de l'histoire des religions » 65. 1912, 155 sg.); i quali Murtu-Murtu e Katajalina sono anch'essi creduti operare la trasformazione dei ragazzi in uomini.

Ciò che, invece, non è sufficientemente attestato per queste altre tribù affini ai Kaitish, si è la figura di un essere supremo celeste. Esseri celesti esse hanno in numero di due: i due *Mundagadji* dei Binbinga (che si sentono cantare nel cielo quando qualcuno muore); i due *Minungara* dei Mara; i due *Gnabaia* degli Anula (sorti dalla terra e poi saliti al cielo)³; - mentre come essere benevolo, spesso in lotta con quella coppia malintenzionata, figura - quasi che le parti siano state invertite - uno 'spirito' che vive nei boschi: *Ulurkura* nella credenza dei Binbinga, *Mumpani* in quella dei Mara, un altro *Gnabaia* in quella degli Anula³.

12. - Múlkari.

^a W. E. ROTH, *Ethnological studies among the north-west-central Queensland aborigines*, Brisbane and London 1897.

^b A. LANG, *Myth, ritual and religion*, II (1906), 30 sg.

Una specie di essere supremo sembra attestata anche nel Queensland settentrionale dal miglior conoscitore dell'etnografia queenslandese: W. E. Roth. La località è il distretto di Boulia. La tribù è quella dei Pitta-Pitta. Il nome di questo

¹ V. sopra a p. 9, 15, 28.

² Si confrontino i due *Ungambikula* degli Arunta (v. sopra a p. 30, n. 2): anche i Kaitish hanno, accanto a Tumana, due Tumana.

³ Si confrontino con questi tre *Gnabaia* ('spiriti') degli Anula, i tre *Ulthaana* ('spiriti') degli Arunta (v. sopra a p. 30, n. 1).



essere supremo è *Mulkari*, concepito dagli indigeni come benigno, e come autore di tutte le cose.

La sua natura celeste non è da desumere dall'invocazione *Mulkari tikkara ena*, 'Lord (who dwellest) among the sky', [Lang^b], che sembra la riduzione in linguaggio indigeno del '*Pater noster qui es in caelis*'; bensì da un'usanza che ha carattere schiettamente primitivo. Mulkari ha, tra l'altro, il potere di conferire quelle virtù arcane che fanno di un uomo un operatore magico, un fattucchiere. Or quando avviene che un indigeno sia morso da un serpe velenoso, il fattucchiere - che qui interviene come medico -, dopo aver consultato i presenti, « volge lo sguardo al cielo a vedere se Mulkari sputa giù, o no »: chè, se non sputa, vuol dire che il paziente è stato vittima del maleficio di qualcuno (ed è il caso in cui il morso è letale), se invece Mulkari sputa, è segno che il morso non è mortale, e quindi il paziente può essere sottoposto al trattamento terapeutico¹.

13. - Mangarrara. Nambajandi.

^a CURR, *The Australian Race*, I, Melbourne 1886, 253.

^b « Journal of anthrop. Instit. » 23. 1894, 191.

^c SPENCER e GILLEN, *The northern tribes*, 331 sg.

^d OLDFIELD, « Transactions of the ethnological society » III 228.

^e E. B. TYLOR, *On the limits of savage religion*, « Journal of anthrop. Instit. » 21. 1892, 292.

^f B. SPENCER, *Native tribes of the northern Territory of Australia*, London 1914.

Nell'estremo nord della parte centrale del continente australiano (South Australia, Northern Territory), e più precisamente nel distretto di Port Darwin, vive la tribù dei Larrakia; i quali non conoscono l'estirpazione del dente nè la circoncisione^c, e tuttavia praticano i loro riti d'iniziazione facendò uso del *bull-roarer*, il cui suono dalle donne è creduto esser la voce di uno spirito che scende dal cielo a rapire momentaneamente i ragazzi nel bosco per poi restituirli già iniziati^e: precisamente come nella credenza exoterica delle tribù precedenti.

¹ Non sarà, forse, inutile osservare che in una lista di nomi dei punti cardinali in linguaggio *pitta-pitta*, figura la voce *múl-ka* col senso di 'nord-ovest'^a.

Or nella credenza dei Larrakia c'è la figura di un essere supremo, *Mangarrara*, che vive 'fra le stelle'^a, in un luogo chiamato *teelaäla*. Egli fece tutte le cose della terra, tranne gli uomini^{ab}; è benevolo e non muore mai, e presso di lui nel cielo vanno a stare le anime dei buoni. In questi dati, e in altri che li integrano nel senso che i cattivi vanno invece sotterra in un luogo dove c'è un gran fuoco, è difficile sceverare ciò che è schiettamente indigeno da quel ch'è di origine cristiana.

Lo stesso è da dire (cfr. W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, 204) a proposito di *Nambajandi*: il quale nella credenza della tribù dei Watchandi è concepito come un essere avente il governo del cielo (*cadija*), che è un paese ricco di selvaggina e sempre in festa^d. Poi che i Watchandi credono anche in un essere maligno *Warrugura*, che abita nelle regioni inferne ed è concepito con la coda e con due lunghe corna - come il 'diavolo' della superstizione cristiana -^e, è naturale pensare che *Nambajandi* abbia del pari subito (in quale misura ?) l'influenza degli Europei.

Le tribù presso le quali abbiamo studiato fin qui la credenza in un essere supremo appartengono, complessivamente, all'Australia orientale - particolarmente sud-orientale - e alla centrale. L'Occidente australiano (West Australia) è tuttora insufficientemente esplorato^f. Alcune tribù occidentali mostrano speciali rapporti di affinità con le genti del centro (Arunta): tali i Niol-Niol, che abitano lungo la costa nord-occidentale intorno a Beagle Bay (KLAATSCH, « *Zeitschrift f. Ethnol.* » 38. 1906, 791 sg.; 39, 1907, 641 sg.; P. JOS. BISCHOF, *Die Niol-Niol*, « *Anthropos* » 3. 1908, 32 sg.).

Della credenza in un essere supremo, io non ho trovato traccia fuor che, se mai, in una leggenda degli abitanti delle isole Buccaneer, non lontanano da Beagle Bay (W. H. BIRD, *Ethnographical notes about the Buccaneer Islanders*, « *Anthropos* » 6. 1911, 174 sgg. [cfr. « *Anthropos* » 5. 1910, 454]; *A short vocabulary of the Chowie-language of the Buccaneer Islands (Sunday Islanders), North Western Australia*, « *Anthropos* »

^f Vedi, per un orientamento generale sulla distribuzione delle tribù: A. R. BROWN, *The distribution of native tribes in part of western Australia*, « *Man* » 12. 1912, n. 75. Per sud-ovest australiano: D. M. BATES, *A few notes on some south-western Australian dialects*, « *Journal of anthrop. Instit.* » 44. 1914, 65 sg.



10-11. 1915-16, 180 sgg.). La leggenda si riferisce a *Kallaloong*, il creatore, 'the supreme spirit'¹. *Kallaloong* visse un tempo fra gli uomini, introducendo - fra l'altro - l'uso del *bumerang*, e istituendo i riti tribali, sulla cui osservanza egli vigilava severamente. Una volta due ragazzi, avendo fame, ruppero il divieto imposto dal rito, mangiando del pesce. Allora *Kallaloong* risolse di punire l'intera tribù: si recò in un'isola vicina e vi restò tutta la notte; e la mattina seguente suscitò un terribile uragano, non di pioggia, ma di fuoco, spingendolo egli stesso contro gli indigeni; i quali, non potendo resistere al gran caldo, si rifugiarono nelle grotte o si gettarono in mare, dove tutti, tranne pochi, perirono. *Kallaloong* che si ritrae in un'isola, vi passa la notte, e al mattino fa sentire un calore distruggitore, parrebbe una figura del sole, - che però, come dicemmo (vedi sopra a p. 21), in Australia suol essere concepito come femmina. D'altro lato, quando - sempre nella stessa leggenda - *Kallaloong* è detto così abile nel lancio del *bumerang* da esser capace di scagliarne uno la sera e farlo girare fino alla mattina, noi siamo indotti a pensare - anzi che al sole - alla luna, che appunto quando è falcata assomiglia al *bumerang*. Questo essere (*Kallaloong*) il quale ha dunque a sua disposizione la luna e il sole, e quindi è superiore ad ambedue, potrebbe forse considerarsi, almeno nella sua forma originaria, come un essere supremo celeste.

In una delle prime opere sull'Australia² - le *Memorie storiche dell'Australia*, pubblicate in Roma nel 1851 e scritte dal vescovo R. Salvado, che fu capo della missione benedettina di Nuova Norcia (a nord di Perth, Australia occidentale) - si legge (a p. 296): "I selvaggi dei dintorni di Nuova Norcia non adorano nè vera nè falsa deità. Hanno però idea di un essere onnipossente, creatore dei cieli e della terra, cui chiamano *Motogon*..., da essi adorato come un uomo molto forte, alto, saggio e del loro stesso colore e paese". - Nonostante questi elementi che son proprii della mentalità indigena (e sul cui valore insiste il Padre SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, p. 204), sarà da convenire col TYLOR (« *Journal of anthrop. Instit.* » 21. 1892, 290) che qui ci troviamo in presenza di influssi cristiani, sia nell'idea di *Motogon* come 'creatore dei cieli e della terra' e 'autore del bene', sia nell'idea antitetica - pure attestata dal Salvado (p. 297) - di un demonio, o principio del male, di nome *Oienga*, che dimorerebbe nel centro della terra. Infatti *Oienga*

¹ Il Bird crede bene di far notare che *kalla* è il prefisso che indica il tempo passato, e *oong* il prefisso del futuro (!).

² Cfr. COLLINS, *Account of the English colony in New South Wales* (1798-1802) (2.^a ediz., London 1904); G. GREY, *Journals of two expeditions of discovery in north-west and western Australia during the years 1837, 1838, 1839*, London 1841 (a p. 228 la prima testimonianza dell'esistenza di un totemismo australiano: *kobong*, termine indigeno equivalente a *totem*).



non è altro che il generico *cienga* = *chenga* = *djanga*, che vuol dire 'spirito (di un morto)' (cfr. CURR, *The Australian race*, I, 319, 327, 333), e che si applicava anche a designare gli Europei, perchè bianchi di colore, e quindi simili a spettri di trapassati. - Parimenti *Motogon* non è un nome proprio, ma generico; e vorrà dire anch'esso 'spirito di un morto', dal momento che *metagang* è registrato col senso di 'ghosts' nel linguaggio degli indigeni del territorio di Perth (CURR, *op. cit.*, I, 335). Non è escluso, tuttavia, che anche in *Cienga*, come in *Motogon*, sia qualche tratto proprio della concezione indigena. Quando si legge (SALVADO, *op. cit.*, p. 297) che *Cienga* "uccide i fanciulli invisibilmente e dissecca le loro carni", vien fatto naturalmente di pensare a quelle figure della credenza exoterica che vedemmo diffuse per tutta l'Australia in rapporto col rito dell'iniziazione (vedi sopra a p. 29, 32 sg., 34). - Così anche, quando di *Cienga* è detto che scatena i turbini e le piogge dirotte, e che gl'indigeni, sorpresi da un temporale, sogliono "sputare verso il cielo imprecaando morte e malanno a *Cienga*", sorge spontaneo il dubbio che qui si sia concentrato intorno a *Cienga* qualche tratto che non va molto d'accordo con la natura sua di spirito dei trapassati (perchè mai gl'indigeni sputerebbero verso il cielo, dal momento che *Cienga* dimora sottoterra?), e che potrebbe invece esser proprio - e rappresentare quindi una pallida traccia - della figura di un essere celeste.

TASMANIA

La questione dell'esistenza di un essere supremo nelle credenze degli estinti Tasmaniani ha una particolare importanza pel fatto che nella Tasmania si suole vedere rappresentata una civiltà assolutamente primitiva, anzi la più primitiva e primordiale¹.

Delle notizie che noi abbiamo intorno alla religiosità degli estinti Tasmaniani (H. LING ROTH, *The Aborigines of Tasmania*, Halifax 1899, p. 53 sg.) alcune sono assolutamente negative, nel senso che non riconoscono agli indigeni della Tasmania nessun elemento di una religiosità vera e propria [Breton, Jorgensen]. Tali notizie hanno - come in

¹ E. B. TYLOR, *On the Tasmanians as representatives of palaeolithic man*, « Journal of the anthrop. Instit. » 23. 1894, 141. - KLAATSCH, *Die Steinartefakte der Australier und Tasmanier, verglichen mit denen der Urzeit Europas*, « Zeitschrift für Ethnologie » 40. 1908, 407. - NOETLING, *Studien über die Technik der tasmanischen Tronatta*, « Archiv für Anthropologie » 8. 1909, 197. - W. SCHMIDT, *Die tasmanischen Worte zur Bezeichnung archäolithischer Werkzeuge*, « Zeitschrift für Ethnologie » 42. 1910, 915. - H. B. RITZ, *Beitrag zur Kenntnis der tasmanischen Sprache*, « Zeitschrift für Ethnologie » 44. 1912, 76.



altri casi analoghi - ben poco 'valoro di fronte ad altre che, viceversa, fanno fede della religiosità dei Tasmaniani. L'elemento religioso generalmente assegnato ai Tasmaniani è la credenza in una quantità di spiriti che si aggirano invisibili e hanno, di solito, natura malefica (di rado son ricordati come 'angeli custodi' [Milligan]); e però son temuti dall'uomo, specie nella notte o in genere nella oscurità (anche nell'oscurarsi del cielo tempestoso), perchè nelle tenebre essi si aggirano (mentre di giorno stanno nascosti entro burroni boscosi); - come del resto la notte, l'oscurità, la tempesta sono, a quanto pare, momenti altamente suggestivi di emozioni religiose di tipo pauroso per i Tasmaniani (e non per essi soltanto) [Henderson, Milligan, West, Waleker].

Generalmente attestata è anche la credenza che, accanto è al di sopra di questa folla di spiriti, sia uno spirito maggiore (talora: due o più spiriti 'of omnipotent energy' [Milligan]), un *primus inter pares*, simile veramente agli altri nella malignità del carattere, ma superiore per la sua potenza e le sue qualità [Nixon, Milligan, Davies, Horton, Backhouse, Dove]. Questo demone maligno ha appunto nella notte il suo proprio regno. D'altro lato è pure attestata da alcuni autori [Leigh, Jeffreys, Robinson, Davies ?] la credenza dei Tasmaniani in un essere superiore e potente, operante nella luce del giorno, e di carattere benefico, invocato specialmente a proteggere coloro che si allontanano dalla tribù mettendosi in viaggio.

Tale credenza in un essere benigno e diurno, e il conseguente dualismo che ne discende in rapporto all'essere malevolo, sono attribuiti dal Tylor (E. B. TYLOR, *On the limits of savage religion*, « Journal of the R. anthropological Institute » 21. 1892, 297 sg.) e da H. Ling Roth (*op. cit.*) all'influsso della predicazione cristiana¹. L'originarietà di questa credenza fu, invece, sostenuta dal Padre Schmidt (P. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee* 1, Münster i. W. 1912, p. 209 sg.), secondo il quale la credenza in un essere supremo di cui parlano il Jeffreys e il Leigh sarebbe assolutamente autentica ed originaria, mentre la credenza in spiriti malefici sarebbe una formazione posteriore.

Le affermazioni dello Schmidt suscitavano delle forti obiezioni (FR. GRAEBNER, « Globus » 96. 1909, 341 sg., 377 sg.; efr. 97. 1910, 362; W. FÖR, « Archiv für Religionswissenschaft » 15. 1912, 490 sg., 495). Particolarmente il suo tentativo di trovare presso i Tasmaniani un'idea elevatissima della divinità nella figura di *Tiggana marrabona* ('a spirit of great creative power' [Milligan]) - attestata presso le tribù costiere (fra Oyster Bay e Pitwater), e il cui nome è da lui interpretato nel senso di 'extremus unus eminens' - appare del tutto infondato (efr. R. PER-

¹ È un fatto che i Tasmaniani ascoltarono il catechismo dalla viva voce dei missionari. I missionari introdussero nell'uso le voci (tasmanificate) *Godna* o *Heavena* (E. H. GIGLIOLI, *I Tasmaniani*, Milano 1874, 113).



TAZZONI, *Religiosità dei Tasmaniani*, « Rivista di Antropologia » 20. 1916 [Volume giubilare in onore di Giuseppe Sergi]. In questo nome - come in quello di *Riggaropa* [Milligan] o *Raegowrapper* [Robinson] o *Rargeropper* [Giglioli], registrato per indicare un essere superiore nei linguaggi di tribù meridionali (Mount Royal, Recherche Bay, Isola Brune) - c'è soltanto l'idea animistica fondamentale di 'spirito'. Quanto a *Raegowrapper*, le notizie sono concordi nel segnalare la natura malefica e il carattere maligno, non senza connessione - a quanto pare - con le vicende meteoriche ('trono e lampo' [Robinson]). Tale rapporto fra questo essere o 'spirito' malefico e i fenomeni meteorici sembra poi confermato anche per *Namna* (*Namneboorak*, *Namneberick*) e *Mieng-inya*, che sono nomi di altri esseri analoghi presso altre tribù tasmaniane (cfr. R. PETTAZZONI, *loc. cit.*).

In complesso, mentre gli accenni alla credenza in uno spirito superiore di natura benefica presso i Tasmaniani sono assai scarsi, e per di più non vanno esenti dal sospetto di infiltrazioni estranee¹, non mancano quelli relativi alla credenza in uno spirito superiore malefico particolarmente connesso con l'aspetto terrificante e minaccioso dei fenomeni meteorici, quale si manifesta nell'oscurarsi del cielo, nel cadere della pioggia e nel rumoreggiare del tuono. Quel ch'è certo si è che il carattere più cospicuo, la nota predominante nella religiosità tasmaniana è l'animismo. Tutto quanto noi sappiamo di più sicuro sulla religione dei Tasmaniani si rivela come un puro animismo. Questo fatto non è senza importanza in ordine al problema della posizione culturale dei Tasmaniani.

Per quanto nell'Australia non manchino idee e credenze animistiche (Howitt, *Native tribes*, 434 sg.), non si può dire che l'animismo sia la forma religiosa caratteristica dell'Australia. Viceversa, della religiosità australiana è tipico il totemismo, - del quale invece non si ha traccia in Tasmania². Or queste differenze religiose non sono che un aspetto di una complessiva diversità culturale fra la Tasmania e l'Australia. Tale diversità, che già era stata altrimenti constatata dagli etnologi, urtava contro l'opinione prevalente fra gli antropologi, i quali tendevano ad ammettere una grande affinità fra Australiani e Tasmaniani (polemica fra H. BASEDOW e F. von LUSCHAN in « Zeitschrift für Ethnologie » 44. 1912, 121 sg., 123 sg.). Ma questa posizione difficilmente si può oramai sostenere [von Luschan], specialmente in seguito alle ricerche antropologiche di R. PÖCH (*Ein Tasmanierschädel im k. k. naturhistorischen Hofmuseum*, « Mitteilungen der anthropologischen Gesell. in Wien » 46. 1916 [cfr. BERRY, ROBERTSON, BÜCHNER, *The craniometry of the Tasmanian aborigines*, « Journal of the Anthropol. Instit. » 44. 1914, 122 sgg.]),

¹ Troppo vago è l'accenno contenuto nell'affermazione di Bonwick (ap. LING ROTH, *op. cit.*): "they thought they were like the kangaroo".



le quali concludono per una netta separazione antropologica fra il tipo australiano e il tasmaniano, mentre accennano a connessioni antropologiche dei Tasmaniani con tipi melanesiani (R. PÖCH, *Die anthropologische u. ethnologische Stellung der Tasmanier*, « Mitteilungen » l. cit.). Anche il fatto che in Australia proprio nel territorio di Victoria mancano le tracce dell'uomo primitivo, sta a favore della teoria che scinde i destini antropologici della Tasmania da quelli dell'Australia. Dal punto di vista etnologico si potrà parlare tutt' al più di due aree culturali diverse in Tasmania, una assolutamente primitiva e una di tipo melanesiano (cfr. FR. GRAEBNER, *Kulturkreise u. Kulturschichten in Ozeanien*, « Zeits. f. Ethn. » 37, 1915; *Die melanesische Bogenkultur* « Anthropos » 4. 1909; cfr. W. FOY, « Archiv für Religionswiss. » 15. 1912, 495 sgg.). A questo proposito è notevole che, in Australia, le analogie più prossime alla religiosità tasmaniana (compresa la credenza in esseri di natura oppositamente benigna e maligna) si incontrerebbero, se mai, presso le tribù settentrionali degli Anula, dei Mara, dei Binbiuga (SPENCER-GILLEN, *The northern tribes of Central Australia*, London 1904), vale a dire in quell'area australiana che è precisamente caratterizzata dalla presenza di elementi culturali di origine papuana. Taluno potrebbe esser tentato ad assegnare alla seconda fase culturale ('papuana') della Tasmania l'elemento religioso animistico, riservando alla fase più antica la credenza in un essere supremo. Disgraziatamente, una tale credenza - come vedemmo - è tutt' altro che provata in modo sicuro; e in ogni caso si tratterebbe piuttosto di un essere supremo di natura malefica.



II.

INTERMEZZO

Questo elenco degli esseri supremi australiani che abbiamo redatto nel Capitolo I ha un valore superiore a quello di una semplice lista di nomi. È, sì, un capitolo della morfologia religiosa descrittiva di una determinata area culturale; ma è anche una raccolta di materiali che interessano grandemente la scienza delle religioni, come quelli che fornirono recentemente la base per una teoria relativa alle origini e allo svolgimento dell'idea di Dio, anzi all'origine e all'essenza stessa della religione.

A render possibile il formarsi d'una tale teoria occorreva, come condizione preliminare, che fosse sgombrato il terreno da una pregiudiziale critica. Soltanto quando fu eliminato il dubbio che le credenze degli esseri supremi presso i popoli selvaggi in genere potessero esser dovute all'influenza delle missioni, o, comunque, agl'influssi esercitati da religioni superiori di tipo monoteistico (non solo il Cristianesimo, ma anche l'Islam), soltanto allora quelle credenze potevano - ed allora anzi dovevano - imporsi all'indagine sistematica.

Or quella pregiudiziale era stata posta dal Tylor¹: nè il fatto è senza significato. Chè il Tylor è il rappresentante più autorevole dell'animismo classico e integrale. E quando il criticismo tyloriano, benemerito di molte osservazioni acute e degne di ogni considerazione su questo o quel fatto singolo e parti-

¹ E. B. TYLOR, *On the limits of savage religion*, « Journal of anthr. Inst. » 21 1892, 283-99.



colare¹, fu - come tendenza e come indirizzo generale d'indagine - superato, la nuova teoria che si formò sulla base del riconosciuto valore positivo delle credenze negli esseri supremi, singolarmente e complessivamente considerate, fu appunto una decisa negazione dell'animismo², e specialmente del modo come l'animismo concepisce lo svolgersi dell'idea di Dio.

La concezione animistica dell'idea di Dio si riassume nella formula schematica dei tre gradi nei quali essa idea avrebbe avuto il suo svolgimento: animismo, politeismo, monoteismo³. Con questo schema gli antropologi del sec. XIX, educati alle teorie evoluzionistiche e positivistiche, prevalenti in ispecie nel campo delle scienze naturali⁴, avevano rovesciato le teorie del teismo e del razionalismo, che ponevano come primitiva l'idea di un Dio unico e solo, comunicata agli uomini per un atto di rivelazione e rimasta da principio chiara e distinta, e poi via via oscuratasi nella coscienza dei popoli per il prevalere di simboli d'invenzione sacerdotale, i quali, fraintesi dal volgo, avrebbero fatto nascere la credenza in molte divinità diverse: cosicchè il politeismo sarebbe sorto, attraverso un simbolismo primordiale, da un primordiale monoteismo. Diametralmente opposta era la concezione degli animisti, in quanto negava il processo degenerativo e poneva il progresso continuo e graduale: chè, movendo anch'essa dall'idea di Dio come elemento essenziale della religione e considerandola in rapporto con l'idea di spirito - ch'era l'idea centrale del sistema animistico -, poneva come primordiale una credenza negli spiriti in numero indefinito, cui sarebbe seguita una graduale riduzione delle figure divine fino a pochi spiriti maggiori, che furono gli dèi del politeismo,

¹ Lo stesso Tylor ammette che in figure come quelle di Bungil e di Darapulun c'è 'molto' che è probabilmente indigeno: *l. cit.*, p. 295.

² Si pensi alle critiche mosse dal LANG nella prima parte del suo *Making of religion* alla concezione tyloriana della genesi dell'idea di spirito dai soli 'o quasi soli' fenomeni del sogno, dell'ipnosi, ecc.

³ E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, London 1871; 5.^a ediz., London 1913.

⁴ Lo schema progressivo dei tre gradi (feticismo, politeismo, monoteismo), è già nel COMTE, *Cours de Philosophie Positive* (Paris, Baillièrè, 1869), v, p. 25 sgg.



e poi fino alla religione dello spirito unico, che fu il Dio monoteistico¹.

Coloro che conobbero per primi gli essere supremi dell'Australia, li considerarono al modo animistico: come spiriti elevatissimi, superiori a tutti gli altri, più grandi e più potenti, - ma spiriti anch'essi, anch'essi svoltisi dalle anime dei trapassati, e quindi dal culto dei morti. Così pensò il Rev. G. Taplin, il quale lasciò scritto, a proposito di Nurrundere: « la mia opinione si è ch'egli sia un capo deificato, vissuto in un'epoca remota »². E di analoga opinione fu l'Howitt, nei suoi primi scritti. La nuova critica fu inaugurata da Andrea Lang.

Il Lang fu un letterato e fu un antropologo. Quando la scienza delle religioni era ancora dominata dalle dottrine della scuola 'filologica' capitanata da Max Müller, il Lang era sceso in campo vigorosamente a sostegno dell'indirizzo antropologico, e più particolarmente tyloriano. Del Tylor aveva anche condiviso da principio, com'egli stesso dichiara³, l'opinione delle origini missionarie degli esseri supremi dei selvaggi. Il primo dubbio gli venne leggendo uno scritto relativo all'Australia⁴. E l'Australia gli fornì anche un'altro argomento: se l'idea dell'essere supremo fosse stata primamente suggerita dai Missionari, come spiegare ch'essa appaia più specialmente connessa con le cerimonie segrete d'iniziazione - e dunque con quegli ambienti 'esoterici' nei quali era più difficile l'accesso agli Europei⁵ -, mentre la credenza exoterica in generale ignora questo essere⁶, o soltanto mostra di conoscere un riflesso sbiadito e secondario della sua figura? E come credere, poi, che i

¹ Cfr. R. PETTAZZONI, *Le origini dell'idea di Dio*, Estr. dagli *Atti della Società per il progresso delle scienze* (VII, 1913), Roma 1914; *La religione di Zarathushtra* (Storia delle Religioni I), Bologna 1920, 77 sg.

² G. TAPLIN, *The Narrinyeri*, in J. D. WOODS, *The native tribes of South Australia*, Adelaide 1879, p. 58.

³ A. LANG, *Myth, ritual and religion* (1887), London 1906, I 320 sg.

⁴ A. LANG, *Are savage gods borrowed from missionaries?* « Nineteenth Century » 1899.

⁵ L'Howitt, sì, riuscì a farsi iniziare.

⁶ *Altjira* presso gli Arunta, *Tukura* presso i Loritja sono noti anche alle donne o ai fanciulli: v. sopra a p. 29.

Missionari avessero deliberatamente evitato di catechizzare le donne e i fanciulli?¹

Ora, una volta assegnati legittimamente gli esseri supremi alle credenze genuine ed originarie dei selvaggi, qual posto poteva ad essi competere nel sistema dell'animismo? Erano forse iddii di tipo monoteistico, figure pertinenti all'ultimo e più perfetto stadio della credenza teistica, oltre la fase del politeismo? Teniamo presente che il Lang evitò di designarli come dei²: li chiamò 'esseri supremi' ('Supreme Beings') o, come li aveva chiamati l'Howitt, 'padri universali' ('All-fathers')³. In realtà l'Australia non ebbe mai una religione politeistica, - come, in genere, il politeismo è un tipo religioso estraneo alle civiltà selvagge. Come dunque si sarebbe svolto, in Australia, il dio monoteistico, se mancavano i suoi precedenti politeistici?⁴. Ma nemmeno poteva dirsi che gli esseri supremi australiani appartenessero alla fase anche più primitiva, al semplice animismo. Certo non erano spiriti di antichi capi-tribù esaltati nella ricordanza dei posteri⁵: l'Howitt, ch'era stato da prima di questo parere⁶, modificò poi la sua opinione, limitandosi a dire che il capo-tribù sarà stato il modello su cui si sarà concretata nella mente selvaggia la figura dell'essere supremo; ma non già l'elemento originante, non l'idea prima dell'essere stesso⁷. In realtà, dalle testimonianze relative agli esseri supremi australiani non risulta punto ch'essi abbiano carattere spirituale: non ce n'è una che li qualifichi come spiriti. E in generale « l'essere supremo dei primitivi » - dice il Lang - « è un essere concepito indipen-

¹ A. LANG, in « Encyclopaedia of religion and ethics » VI (1913), art. 'God', 243.

² A. LANG, in « Encyclopaedia of relig. », l. cit.

³ A. LANG, *All-fathers in Australia*, « Folk-Lore » 16. 1905, 222.

⁴ A. LANG, *The making of religion* (1898), London 1909, 185.

⁵ Cfr. FRAZER, *Totemism and exogamy*, London 1910, I, 152 sg.

⁶ A. LANG, in « Encyclopaedia of relig. », l. cit.

⁷ HOWITT, *The native tribes of south-east Australia*, 500 sg. - Contro l'obiezione del Lang che gl'indigeni australiani non siano retti da veri e propri capi, l'Howitt fece valere l'epiteto di 'padre' che è dato quasi costantemente agli esseri supremi australiani, appunto come suol esser dato ai membri più autorevoli della tribù. Cfr. W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottes-idee*, I, 73 sg.



dentemente dalla questione di spirito o non spirito »¹. Esso dunque si formò necessariamente fuori dalla linea di svolgimento dell'animismo: forse anche si formò prima²: certo si formò indipendentemente. Quanto al prima, il Lang credette bene di non pronunziarsi: anzi dichiarò che non è possibile rispondere categoricamente alla questione della priorità di origine dell'una o dell'altra eredenza: quella dell'essere supremo o quella degli spiriti³. Le credenze animistiche - ammette il Lang - si svolsero, sì, in forma più complessa, amplificandosi nelle religioni politicistiche (nel modo che dalla teoria animistica era stato illustrato), e in questo loro progresso oscurarono la credenza nell'essere supremo (qui il pensiero del Lang segna un ritorno alla teoria della degenerazione⁴); ma quando dai vani splendori del politeismo l'umanità si rivolse alla religione di un solo iddio, ciò non avvenne, forse, senza una reviviscenza dell'antica idea di un essere supremo, come verosimilmente ebbe luogo in Israele per opera dei Profeti⁵.

Anche questo punto capitale, del formarsi del monoteismo vero e proprio, fu dal Lang toccato appena in via d'ipotesi e con ogni riserva, come in genere l'opera sua fu essenzialmente critica piuttosto che costruttiva. E di questa critica e demolizione del sistema animistico, ch'è suo merito reale e duraturo, egli si tenne pago, conforme all'indole dell'ingegno suo, che fu sovvertitore di ogni formula accettata. « Le mie conclusioni sono piuttosto negative che positive »: così scrisse egli stesso quando fu provocato a pronunziarsi decisamente sulla questione delle origini della credenza nell'essere supremo⁶.

¹ A. LANG, *The making of religion*³, 187 sg., 185 sg. - Cfr. « Encyclop. of relig. » VI 243: « The term 'spirit' or 'great spirit' in application to savage All-Fathers or highly superior beings, is an error of european introduction.... ».

² A. LANG, *The making of religion*³, 186 sg.

³ A. LANG, *The making of religion*³, (1909), 202; cfr. *Myth, ritual and religion* (1906), I, 310.

⁴ Cfr. A. LANG, *The making of religion*³, 254 sg.

⁵ A. LANG, *The making of religion*³, 268 sgg.; *Myth, ritual and religion*, I, 329; « Man » 1902, n. 77.

⁶ A. LANG, *The supreme being and totems in Sardwak: a note in reply to Mr. Mc Dougall*, « Man » 1902, n. 77. - Cfr. *Myth, ritual and religion*² (1906) I, 320 (« how this belief in such a being arose, we have no evidence to prove »).



L'idea di questo essere che non è spirito, che non è propriamente un dio, e pur contiene il germe della più alta idea divina, come erasi dunque formata e presentata alla mente dell'uomo primitivo? Pur insistendo sul carattere puramente congetturale e provvisorio di ogni speculazione portata su questo problema¹, il Lang formulò tuttavia una sua ipotesi, la quale aveva origini remote nel suo pensiero, e precisamente nelle sue idee intorno al mito e alla mitologia².

Il mito, secondo il Lang, è una sopravvivenza: è l'eredità di un passato remotissimo tramandata ad epoche di gran lunga più progredite. Così si spiega il carattere irrazionale del mito; si spiega dialetticamente - cioè razionalmente -, riconducendolo a una fase del pensiero in cui il mito fu il prodotto irrazionale, sì, ma naturale e spontaneo del pensiero³; e non fu, esso, una formazione patologica originata dal linguaggio, come insegnava Max Müller, anzi fu il linguaggio l'espressione adeguata del mito. (E questo è vero: solo che, invece di dire 'prodotto irrazionale', converrebbe dire, positivamente, 'prodotto fantastico').

La religione, dice ancora il Lang, è qualche cosa di assolutamente diverso dalla mitologia: - ed anche questo è vero; ma pel Lang è vero nel senso che la religione è essenzialmente un fatto del pensiero razionale⁴; il qual fatto non si è verificato soltanto nelle epoche più progredite, ma anche nelle pri-

¹ ".... this hypothesis is, of course, confessedly a conjecture, for which "historical evidence cannot be given. All our attempts to discover origins "far behind history must be conjectural". (A. LANG, *Myth, ritual and religion*, [1906] I, 332).

² A. LANG, *La mythologie* (trad. Parmentier = art. *Mythology* in « Encyclopaedia Britannica », ed 9.^a, vol. XVII), Paris 1886; *Custom and myth* (1884); *Modern mythology* (1897); *Myth, ritual and religion* (1886).

³ "The human mind has passed through a condition.... in which things "seemed natural and rational that now appear innatural and devoid of "reason and in which, therefore, if myths were evolved, they would, if they "survived into civilisation, be such as civilised men find strange and perplexing". (A. LANG, *Myth, ritual and religion*², [1906], I, 32; cfr. 48 sg.).

⁴ "religion is one thing, myth quite another thing" (A. LANG, *Myth, ritual and religion*² [1906] I, 160); "the rational factor.... is visible in religion, the irrational in myth" (*ibid.* I, 306); "the religious conception uprises from the human intellect in one mood.... while the mythical ideas uprise from another mood...." (*ibid.* I, p. 5).



mordiali⁴; e nelle primordiali si è manifestato appunto nella credenza in un essere supremo. La quale adunque non è di origine mitica, ma religiosa; ed è religiosa perchè è razionale; ed è razionale perchè procede da un'applicazione dell'idea di causa². « Io penso » - così si espresse il Lang - « che lo spettacolo delle cose suggerì l'idea che ci fosse un Fattore delle medesime »³. L'analogia era prossima, e l'estensione era facile: come l'uomo conobbe in sè stesso il fattore di questa o quella cosa, così concepì un fattore immensamente più abile e più potente per quelle cose ch'egli stesso - l'uomo - non aveva fatte nè poteva fare; e quindi, anche, assegnò a quest'essere non naturale gli attributi della paternità, della benevolenza, dell'interesse affettuoso per le sue creature⁴.

Qui verrebbe spontanea la domanda: che cosa era dunque questa nozione causale concretata nella persona di un Fattore, se non appunto una di quelle personificazioni che son caratteristiche del mito?⁵ Ma su ciò torneremo in sèguito. Ora conviene osservare che in questo intellettualismo è razionalismo langhiano si ritrova una tendenza che era precisamente propria di quella scuola che il Lang combattè negli ultimi suoi lavori - quella degli animisti - : si direbbe quasi che l'antica sua solidarietà con l'indirizzo di questa scuola, della quale egli stesso già aveva difeso strenuamente i principî e le idee fondamentali, si sia riaffermata in lui ancora una volta nel momento in cui egli, seguendo con perfetta sincerità le nuove vedute del suo pensiero, clamorosamente proclamava di distaccarsene. Quello spirito razionalistico che informa il sistema classico dell'animismo, e che discende in linea più o meno diretta dalle teorie dei Razionalisti del sec. XVIII; quella tendenza a ridurre la religione ad una filosofia primordiale ed ingenua, apertamente professata dal Tylor⁶: questo spirito e questa tendenza

⁴ A. LANG, *Myth, ritual and religion*² (1906), 308.

² *Myth, ritual and religion*, I, 330 sg.

³ « I conjecture that the spectacle of things suggested the inference that there was a Maker of things. This is only a conjecture in lack of a better ». (A. LANG, « Man » 1902, n. 77).

⁴ A. LANG, *The making of religion*, p. x; *Magic and Religion*, London 1901, 225, 69.

⁵ Cfr. lo stesso LANG, *Myth, ritual and religion*², p. 3: « it may, of course, be argued that the belief in a Creator itself is a myth ».

⁶ *Primitive culture*, II⁵ 357 sgg.



contro i quali il Lang stesso più d'una volta ritenne doveroso reagire, sembrano quasi rivivere ancora una volta nel suo pensiero in quel principio di causalità ch'egli pone come elemento spirituale genetico dell'idea-dell'essere supremo, e di Dio.

Ad ogni modo con questa sua 'ipotesi' il Lang intendeva mantenersi sopra un terreno puramente positivo, tanto è vero che addusse in suo appoggio le 'alte facoltà mentali' attribuite all'uomo primitivo anche dal Darwin¹. « In tutta questa speculazione » - scrisse il Lang - « non c'è nulla di mistico, non è postulato nessun intervento soprannaturale o soprannormale », e, tanto meno, nessun *sensus numinis*, nessuna rivelazione divina². La teoria di una rivelazione soprannaturale all'uomo primitivo - disse ancora il Lang nella prefazione ad un suo libro³ - è « una teoria ch'io debbo *in limine* respingere ».

Se non che, la coincidenza con le dottrine teologiche della verità rivelata c'era, ed era tale che doveva apparire ad evidenza; e fu appunto essa il tratto che fu colto prima di ogni altro nella nuova ipotesi emessa dal Lang, e, ad ogni modo, quello da cui dipese la sua fortuna. Convien dire che a farlo più appariscente, a dargli risalto, il Lang stesso aveva deliberatamente contribuito; chè, cedendo forse alla tendenza letteraria e all'indole romantica del suo spirito, non si era peritato di applicare alle credenze selvagge una terminologia evangelica, citando San Paolo e i Padri della Chiesa, e confrontando, per esempio, i precetti tribali praticati dalle società australiane, promulgati - secondo la credenza - dall'essere supremo, con i comandamenti del Decalogo.

Il fatto è che le idee langhiane non trovarono favore, anzi critica, - e, più ancora che la critica ragionata, l'incredulità ed il silenzio⁴.

¹ A. LANG, *Myth, ritual and religion*² (1906), I, p. 36, n. 1; p. 330 sg.

² *ibid.* I, 320, 332.

³ *Myth, ritual and religion*², (1906) I, p. XVII.

⁴ Cfr. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, I, Münster i. W. 1912, 105 sg. - W. Wundt, pur ammettendo l'influsso di idee cristiane nelle credenze relative agli esseri supremi dell'Australia meridionale (*Völkerpsychologie: Mythos und Religion*, I [1910] 232 sg.); ma è inesatta la limitazione di questa credenza all'Australia del sud, come se mancasse nell'Australia del centro, 'meno accessibile agli Europei', tuttavia (*Mythos und Religion* II [1909], 404 sg.) dà ragione al Lang nel senso che la teoria tyleriana della derivazione di tutti gli esseri supremi dalla propaganda missionaria è insostenibile.



Fra i critici il principale è E. Sidney Hartland¹; il quale facilmente dimostrò come il Lang - e il Lang stesso in parte lo riconobbe² - avesse troppo forzato la mano nel tratteggiare le figure degli esseri supremi secondo un ideale cristiano e monoteistico; e giustamente ricondusse la credenza in questi esseri entro i limiti naturali di una religiosità e di una mentalità primitive, facendo vedere come gli attributi di eternità, di attività creatrice, di onnipotenza, di onniscienza, di moralità non sono costanti e proprii di tutti gli esseri supremi (australiani) - o almeno non sono costantemente attestati -, e vanno poi intesi in senso più modesto, cioè: vita perenne, esente da morte³, ma non da vecchiaia e decrepitezza; poteri magici posseduti in misura e qualità straordinarie; facoltà d'invigilare sulle azioni altrui, ma senza essere al sicuro da ogni inganno⁴: qualità morali, sì, ma non ispirate ad un ideale etico superiore e assoluto, bensì conformi ai precetti promulgati appunto dall'essere supremo come norme della vita tribale, e dunque non incompatibili con certi tratti che a noi appaiono immorali e scandalosi. Gli esseri supremi dei primitivi vanno dunque ripensati secondo il pensiero primitivo che li ha prodotti: questo è il criterio che l'Hartland ha il merito di aver applicato. È un altro merito suo è di avere criticata quella assoluta separazione che il Lang poneva fra la religione e il mito. A mantenere, infatti, tale separazione veniva meno l'argomento tratto dall'idea dell'essere supremo, una volta che questa, ricondotta alle condizioni naturali della sua formazione, cessava di essere qualche cosa di straordinario, di unico, di *a parte* nella sfera della religiosità primitiva⁵. Onde l'Hartland, coerentemente alla dottrina da lui professata su l'origine comune (da un unico indistinto)

¹ E. SIDNEY HARTLAND, *The 'high gods' of Australia*, « Folk Lore » 9. 1898, 290-329; *Australian gods*, « Folk-Lore » 10. 1899, 46-57.

² A. LANG, *Australian gods: a reply*, « Folk-Lore » 10. 1899, 1-46.

³ Eccezione farebbe la morte di Daramulun (v. sopra a p. 9), se pure Daramulun sotto questo aspetto si può considerare come un essere supremo (v. sopra a p. 9-10).

⁴ Balame ingannato da Daramulun: SCHMIDT, *Urspr.*, 357.

⁵ "On the whole, it seems to me that no general theory can be safely built, in the present state of our knowledge, on the beliefs and customs of the Arunta and their neighbours" (E. S. HARTLAND, « Transactions of the III.^d Congress for the history of religions » I, 22).



della religione e della magia, esprimeva l'idea che l'essere supremo fosse eventualmente una tra le molte figure di una credenza primitiva, pervenuta - comechessia - a prevalere sulle altre, e quindi non la prima di tutte, in senso assoluto, nè - d'altra parte - condizionata dal sorgere dell'idea di spirito, ritenendo anch'egli (contro la teoria dell'animismo tyloriano) che l'idea di spirito non è necessariamente primitiva, anzi verosimilmente posteriore alla credenza di tipo magico o magico-religioso ¹.

Fra coloro che accolsero le idee langhiane è da ricordare particolarmente R. Hoffmann, come quegli che nel suo libro *La notion de l'être suprême chez les peuples non civilisés* (Genève 1907) si propose di integrare l'opera del Lang nel senso di far risaltare l'universalità dell'idea di un essere supremo adducendo nuovi fatti e nuovi materiali tratti dalle credenze dei primitivi (extra-australiani) delle varie parti del mondo. - È anche da segnalare un'applicazione delle idee langhiane non più alle religioni selvagge, ma alle religioni primordiali di un popolo le cui origini si perdono nella preistoria: il popolo degli Indoeuropei ancora uniti nelle sedi originarie. Questa applicazione fu tentata da L. von Schröder; il quale derivò dal Lang anche il concetto che all'essere supremo, concepito come esente da ogni finzione mitica ('mythenlos'), debba farsi un posto a parte nella sfera della religiosità primitiva: « la credenza in un essere supremo e buono » - così si esprime testualmente il von Schröder - « costituisce una terza sorgente della religione accanto al culto della natura e al culto delle anime » ².

Fra i sostenitori delle idee langhiane il più risoluto, il più pugnace, il più agguerrito per copia di cultura etnologica, fu il Padre Guglielmo Schmidt, S(ocietatis) V(erbi) D(ivini). Lo

¹ E. S. HARTLAND, *Presidential address*, al III Congresso internazionale di storia delle religioni ad Oxford, 1908 (« Transactions » I, p. 23 sg.).

² L. VON SCHRÖDER, *Ueber den Glauben an ein höchstes Wesen bei den Ariern*, « Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes » 19. 1905, 1 sg. - Queste idee si trovano abbondantemente sviluppate nell'opera dello SCHRÖDER, *Arische Religion*, I: *Einleitung. Der alt-arische Himmels-gott, das höchste gute Wesen*, Leipzig 1914 (II: *Naturverehrung und Lebensfeste*, Leipzig 1916). - Dallo Schröder venne allo Schmidt la prima suggestione relativa alla teoria degli esseri supremi (« Anthropos » 10-11. 1915-16, 286).



Schmidt non solo applicò la teoria del Lang a diversi suoi studi di etnologia mitologica e religiosa, come quelli sulle mitologie dei popoli dell'Indonesia¹ e quello sulle razze pigmee²; non solo, seguendo una sua speciale tendenza e gusto polemico, non si lasciò sfuggire alcuna occasione di ribadire, in numerose ed ampie recensioni critiche, le sue idee favorite³; ma anche si accinse ad un'opera sistematica in cui si propose: di esporre la teoria langhiana (solo in taluni punti di dettaglio modificata), di esporre del pari le opinioni di coloro che direttamente o indirettamente si erano pronunciati in senso contrario al Lang, e di sottoporre le loro varie critiche ad un'anticritica particolareggiata, per poi ricostruire su questa base una teoria positiva su le origini e lo sviluppo dell'idea di Dio. Di questa opera lo Schmidt ha condotto a termine e pubblicato la prima parte ('storico-critica'), la quale comprende la storia delle teorie relative alle forme primordiali della religiosità fino al Lang, indi l'esposizione delle idee langhiane e delle ipotesi avverse, con ampio corredo di osservazioni critiche da parte dell'autore. Questa parte, comparsa prima in francese e in tedesco in parecchi numeri consecutivi della rivista « *Anthropos* », è stata poi rineggiata dallo Schmidt e ripubblicata in tedesco col titolo: *Der Ursprung der Gottesidee: eine historisch-kritische und positive Studie*, I ('Historisch-kritischer Teil'), Münster i. W. 1912.

Contro la tendenza dell'Hartland ad abbassare il valore ideale delle figure degli esseri supremi australiani riducendoli al comune criterio della religiosità primitiva, lo Schmidt riafferma, anzi, ed accentua il carattere eccezionalmente elevato della credenza nell'essere supremo e, insieme, la sua assoluta primordialità e anteriorità rispetto ad ogni altra credenza, e quindi anche la sua unicità. Se il Lang stesso aveva esitato a

¹ P. W. SCHMIDT, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, « Denkschrift der k. Akademie der Wissenschaften in Wien » (phil.-hist. Kl.) 53. 3 (1910); *Mythologie der austronesischen Völker*, « Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien » 39. 1909.

² P. W. SCHMIDT, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart 1910.

³ Anche a proposito del mio libro su *La religione primitiva in Sardegna*, dallo Schmidt recensito in « *Anthropos* » 8. 1913, 573 sg.



qualificare come 'iddii' gli esseri supremi¹, lo Schmidt non solo non si perita di vedere in essi dei veri e propri iddii, ma li considera addirittura come i rappresentanti di una idea monoteistica primordiale. Quei predicati degli esseri supremi - attività creatrice, eternità, onnipotenza, moralità - di cui l'Hartland aveva mostrato il valore relativo, sono presi dallo Schmidt nel loro senso assoluto. Poi che gli esseri supremi non sono soltanto supremi, ma anche creatori ed eterni e onnipotenti e onniscienti e ottimi, sono veramente dèi; e poichè sono anche unici, un tale teismo si riduce veramente ad un monoteismo.

A sostenere la originaria purezza ed elevatezza delle figure degli esseri supremi, era necessario dimostrare che tutto quanto pur c'è nelle figure loro che offusca questa concezione ideale, è un prodotto posteriore derivato da altre fonti della religiosità primitiva, e poi aggregatosi via via per un processo di sovrapposizione. Tale dimostrazione è intrapresa e condotta minutamente dallo Schmidt per quel che riguarda gli esseri supremi dell'Australia; ed è appunto questa la parte originale dell'opera sua². Preparato a cosiffatta impresa dai suoi studi speciali di etnologia e linguistica australiana³, lo Schmidt procede applicando il metodo cosiddetto 'delle aree' o 'circoli culturali'. Questo metodo, ch'è dovuto ad una nuova scuola etnologica, era già stato applicato all'Australia da uno dei principali rappresentanti di questa scuola: Fr. Gräbner.

¹ Cfr. la critica del Sidney Hartland: sopra a p. 49. - Anche J. LUBBOCK (Lord AVEBURY), *Marriage, totemism and religion: an answer to critics*, London 1911, nega agli 'high gods' il carattere di veri iddii. - Analogamente N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1916, 140 sgg.

² *Der Ursprung der Gottesidee*, I, 281-407.

³ P. W. SCHMIDT, *Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämme*, « Zeitschr. f. Ethn. » 40. 1908; *Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der Australier*, « Zeitschr. f. Ethn. » 41. 1909, 328 sg.; *Die soziologischen Verhältnisse der südostaustralischen Stämme*, « Globus » 97 (1910), *Der angebliche Heiratstotemismus der südostaustralischen Stämme*, « Globus » 97. (1910); *Die Gliederung der australischen Sprachen und ihre Beziehungen zu der soziologischen Gliederung der australischen Stämme*, « Anthropos » 7. 1912; 8, 1913; *On the classification of Australian languages*, « Man » 1908, n. 104 (quindi l'opera d'insieme: *Die Gliederung der australischen Sprachen: geographische, bibliographische, linguistische Grundzüge der Erforschung der australischen Sprachen*, Wien 1919).



Il Gräbner, fondandosi sopra i risultati dei suoi studi di etnologia oceanica in generale¹, e combinandoli con i dati di quella sezione dell'etnologia che nell'Australia è la meglio conosciuta, cioè l'etnologia sociologica², aveva ritenuto di poter distinguere in Australia tre aree culturali, corrispondenti a tre momenti successivi; e, dopo esser giunto per questa via a delle conclusioni assai importanti sullo svolgimento dei sistemi sociali australiani, le aveva poi applicate anche all'indagine mitologico-religiosa, in base al principio della solidarietà degli elementi culturali, riuscendo così a far vedere come e in che senso si possa concepire ed eventualmente attuare - sempre dentro i limiti di quella relatività ch'è propria dell'indagine etnografica - una 'australische Religionsgeschichte'³.

Ora, lo Schmidt non solo adottò il metodo dei 'Kulturkreise', ma accettò anche, nel complesso, le conclusioni speciali del Gräbner relative all'Australia. Soltanto le modificò in parte: chè, mentre il Gräbner aveva posto prima, in ordine di tempo, la civiltà 'negroide' ('nigritisch'), distinta in due momenti - primitivo o tasmaniano e secondario o australiano proprio -, concedendo che tutt'al più al secondo potesse appartenere la credenza nell'essere supremo, connessa solidalmente col rito della estirpazione del dente⁴; lo Schmidt la fece risalire già al primo di quei due momenti, ritenendo di poterla constatare anche nella Tasmania⁵, e nell'Australia vedendola rappresentata in forma tipica - per quanto non più assolutamente pura -

¹ FR. GRAEBNER, *Kulturkreise und Kulturschichten in Oceanien*, « Zeitschr. f. Ethn. » 37. 1905; *Die sozialen Systeme in der Südsee*, « Zeitschrift für Sozialwissenschaft » 11. 1908; *Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten*, « Anthropos » 4. 1909, 726 sg.

² FR. GRAEBNER, *Wanderung und Entwicklung sozialer Systeme in Australien*, « Globus » 90 (1906, 2), 181 sg., 207 sg., 220 sg., 237 sg.

³ FR. GRAEBNER, *Zur australischen Religionsgeschichte*, « Globus » 96 (1909, 2), 341 sg., 362 sg., 373 sg.; efr. « Globus » 97 (1910, 1), 362. - Sulla importanza grande di questo metodo dal punto di vista della scienza delle religioni, in quanto tende a superare la distinzione fra popoli storici e popoli che non hanno storia, vedi R. PETTAZZONI, *La scienza delle religioni e il suo metodo*, « Scientia » 7. 1913 (vol. 13), p. 128 sg.

⁴ « Globus » 96 (1909), 377 sg.

⁵ Ciò che il Gräbner nega in modo assoluto. - Vedi sopra a p. 38; e R. PETTAZZONI, *Religiosità dei Tasmaniani*, « Rivista di Antropologia » 20. 1916.



presso i Kurnai, nella figura del loro essere supremo *Mungan-ngaua*.

Nei Kurnai, in fatti, vede lo Schmidt i continuatori attuali della fase più primitiva della civiltà australiana ('*Urkultur*')¹ non ammettendo che essi abbiano subito quelle infiltrazioni di elementi eterogenei che sono prospettate dal Gräbner. Il quale, in fatti, assegna ai Kurnai, insieme con l'uso della estirpazione del dente, il tipo sociale del totemismo exogamico locale con discendenza in linea paterna, che sarebbe originario della seconda fase culturale, detta appunto 'totemistica' ('*Totemkultur*')², e sarebbe solidalmente connesso con una mitologia di tipo solare. Invece lo Schmidt³ ammette presso i Kurnai allo stato primitivo soltanto l'esistenza di un totemismo individuale e sessuale, negando loro nell'ordine sociale il totemismo di tipo exogamico e l'estirpazione del dente, e nell'ordine delle credenze ogni traccia di mitologia solare, e presentando quindi l'essere supremo dei Kurnai come appartenente ad una credenza assolutamente primitiva o appena appena intaccata da elementi posteriori, e dunque come il più vicino al tipo ideale dell'essere supremo nella sua forma genuina ed originaria, anteriore ad ogni alterazione di carattere mitico⁴.

E a questo tipo ideale sono poi ricondotti dallo Schmidt l'uno dopo l'altro tutti gli esseri australiani, sèmpre con lo stesso processo. Il quale è un' applicazione del metodo dei *Kulturkreise* alla mitologia, e consiste nel sceverare gli elementi mitologici dell'una fase culturale da quelli dell'altra (p. es. i solaristici come pertinenti alla '*Totemkultur*' dai lunaristici come pertinenti alla '*Zweiklassenkultur*'), e nel mostrare come essi variamente e successivamente si siano sovrapposti nelle figure dei

¹ *Der Ursprung der Gottesidee*, I 324 sgg..

² O altrimenti 'papuana-occidentale' ('*westpauanisch*'); mentre la fase successiva della '*Zweiklassenkultur*' (civiltà caratterizzata dal sistema sociale a due classi exogamiche), si chiama anche 'papuana-orientale' ('*ostpauanisch*'). Cfr. N. W. THOMAS, *Ueber Kulturkreise in Australien*, « *Zeitschrift für Ethn.* » 37. 1905, 759 sg.

³ *Der Ursprung der Gottesidee*, I, 191 sg.

⁴ Contro lo Schmidt, le affermazioni del Gräbner furono poi ribadite, dopo una analisi acurata, da W. Foy, sia per quel che riguarda la credenza australiana nell'essere supremo (« *Archiv für Religionswissenschaft* » 15. 1912, 497), sia per quel che riguarda il primordiale totemismo australiano (*ibid.* p. 510).



singoli esseri supremi; le quali dunque, se non fossero stati gl' influssi di quelle correnti secondarie, si sarebbero mantenute, quali erano in origine, assolutamente immuni da ogni tratto men che puro ed elevato. Prendiamo un esempio. Bungil, l'essere supremo dei Kulin, è, come vedemmo¹, implicato in una vasta rete di miti; ha un fratello, attacca lite con questo fratello, ha delle mogli, ha dei figli da queste mogli. Tutto ciò non si addice all'ideale di un essere supremo: il quale dev'essere unico, dunque senza fratelli; dev'essere morale, dunque non deve avere delle mogli. Ma tutto questo è mitologia: mitologia lunare (della 'Zweiklassenkultur'), se Bungil ha un fratello; mitologia lunare e insieme solare (della 'Totemkultur'), se ha brighe con questo fratello; mitologia lunare e solare e mista (della 'Mischkultur'), se ha dintorno a sè delle donne ed è con loro in rapporto sessuale. Altro, secondo lo Schmidt, dovette essere il Bungil originario, il Bungil vero: altro, perchè anteriore ad ogni mitologia, e però esente da tutte queste degradazioni.

Vero è che anche la figura di Mungan-ngaua si presta a qualche obiezione. Quand'egli, adirato per la violazione dei suoi precetti, manda a castigo degli uomini un grande incendio ch'è l'aurora australe², è questo un tratto di cui il Gräbner mise in evidenza il carattere mitico e naturistico³. Ma lo Schmidt nega assolutamente⁴: qui, per mantenere a Mungan-ngaua la sua qualità unica ed eccezionale di essere supremo, non ricorre più alla sovrapposizione di elementi mitici di origine secondaria; nega semplicemente che tali elementi ci siano: se Mungan-ngaua fa apparire l'aurora australe, vuol dire che se ne serve come strumento; e dunque egli è al di sopra e al di fuori di questo elemento naturale⁵: poichè Mungan-ngaua

¹ Sopra a p. 17; cfr. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee* I, 283 sg.

² Vedi sopra a p. 15.

³ « Globus » 96. (1909), 362 sg.

⁴ W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, I, 327 sg.

⁵ Anche il LANG (*Myth, ritual and religion*², I, 333) argomentava: se l'essere supremo è autore della natura, non può esser natura esso stesso. Questa tendenza razionalistica è la meno adatta a penetrare nella natura vera del mito, perchè introduce una necessità di ordine logico là dove si tratta di pensiero fantastico. Contro questo logicismo io ebbi già occasione di pronunziarmi. (R. PETTAZZONI, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, [Storia delle Religioni, 1], Bologna 1920, p. 50*.



è dio, e dio supremo, il confondere la sua figura con l'elemento naturale sarebbe un cadere nel deismo -, come il negare ch'egli abbia potestà sulla natura sarebbe ateismo¹: e del resto, chi oserebbe vedere della mitologia naturistica in un racconto che potrebbe esser ripetuto tal quale a proposito di Jahve?².

Or la conclusione cui tende lo Schmidt e ch'egli formula esplicitamente non solo a proposito di Mungan-ngaua³, ma anche degli altri esseri supremi dell'Australia, si è appunto⁴ che « l'idea di un essere supremo appartiene ad un'epoca anteriore ad ogni formazione mitologica »; onde anche presso i popoli 'Austronesiani' egli trova la credenza in un essere supremo risalente alle fasi 'pre-mitologiche'⁵, - e in genere afferma⁶ che l'idea dell'essere supremo si formò in una fase assolutamente primordiale, anteriore non soltanto al sorgere dell'animismo, ma anche alla magia e al mito naturistico, e dunque rappresenta, essa ed essa sola, la religione nella sua fase originaria e nella sua forma più pura⁷.

La religione adunque in questa sua forma primordiale, in questo suo identificarsi con la credenza nell'essere supremo è per lo Schmidt, come anche per il v. Schröder⁸, come già per il Lang⁹, essenzialmente diversa dal mito; - o, se mai, ha con esso ben poco in comune: chè il mito procede dalla fantasia, la religione - invece - dalla ragione, e precisamente dal principio razionale di causalità. Il tratto comune sarebbe, se mai, il processo della personificazione; il quale può bensì operare anche sotto il dominio della fantasia - e allora crea il mito -, ma

¹ W. SCHMIDT, *op. cit.*, I, 328.

² Questa argomentazione aprioristica è destituita di ogni valore positivo; si potrebbe, anzi, ritorcere a favore di una eventuale prosenza di elementi naturalistici nella figura di Jahwo.

³ Gli elementi di carattere mitico nella figura di Mungan-ngaua furono messi in evidenza anche da W. FOY in « Archiv für Religionswiss. » 15. 1912, 490 sg.

⁴ *Der Ursprung der Gottesidee*, I, 399.

⁵ « Wir sind in der Lage, hier bis in vor-mythologische Stufen zurückzu-
reichen, finden aber dort schon ein wirkliches höchstes Wesen » (P. W.
SCHMIDT, « Mittheilungen d. anthrop. Ges. in Wien » 39. 1909, 258).

⁶ W. SCHMIDT, *Die Stellung der Pygmäenvölker...*, Stuttgart 1910, 241 sg.

⁷ Cfr. W. SCHMIDT, « Anthropos », 10-11, 1915-16, 288 sgg.

⁸ Vedi sopra a p. 50.

⁹ Vedi sopra a p. 46.



propriamente appartiene (così asserisce lo Schmidt) alla sfera dell'attività razionale, come quello ch'è intimamente connesso con l'idea di causalità: tanto è vero che ebbe la sua prima e capitale applicazione precisamente nell'ordine causale; e l'ebbe in quella nozione di un Fattore o Creatore che risponde appunto a una concezione personale della causa ¹. Da questa nozione si svolse l'idea dell'essere supremo; la quale dunque è di origine razionale.

Tale è il pensiero dello Schmidt intorno al problema soggettivo, o com'egli dice, 'psicologico' della credenza nell'essere supremo. Questo pensiero, egli si propone di svolgerlo in forma sistematica nel secondo volume dell'opera sua ²; ma già nel primo vi accenna in più d'un luogo, sì che abbastanza si può vedere come esso sia orientato. E precisamente si vede come egli derivi le sue idee direttamente da quelle del Lang, sol-

¹ "Das erste (l'elemento razionale) geht hervor aus dem Kausalitätsdrange, der Anwendung des Gesetzes vom zureichenden Grunde, das andere (l'elemento fantastico) aus dem Personifikationsdrango, der freilich nur eine besondere Art und Weise der Ausübung des Kausalitätsdranges ist, aber in der Phantasie eine Dienerin besitzt, die häufig die Herrschaft an sich reißt" (SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, I, 256). "Die normale Ausübung des Kausalitätsdranges steht nun aber gerade auf den ersten Stufen der Entwicklung ganz unter dem Zeichen der Personifikation... Ist also der Kausaltrieb schon für die ersten Stufen anzusetzen, so muss schon in die gleiche Zeit auch der mit ihm unzertrennlich verbundene Personifikationstrieb hineindatiert" (*ibid.* 427; cfr. p. 425). "Der letzte Ursprung der Gestalt des höchsten Wesens liegt unzweifelhaft in der Schöpfungs-idee, die ihrerseits ein Ausfluss des mächtigsten aller geistig-menschlichen Triebe, des Kausalitätsdranges ist" (*ibid.*, 177). Anche nel libro: *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart 1910, p. 249: "Diosos kausales Denken und Fühlen... in Anwendung gebracht auf die grosse Welttatsache, musste gerade damals, im Zeitalter der Personifikation, nicht nur mit logischer, sondern auch mit psychologischer Notwendigkeit zur Anerkennung eines persönlichen Faktors als Ursache dieser gewaltigen Tatsache, d. h. zum Glauben an ein höchstes persönliches Wesen, führen". Non molto chiaro è quel che si legge in *Stellung der Pygmäenvölker*, l. cit., che cioè la religione sarebbe derivata "von einer naiv-kindlichen und doch tief-sinnig-genialen, aus dem ganzen Wesen des Menschen, seinem ganzen Denken, Fühlen und Vorlangen, sich losringenden Schlussfolgerung von der Gesamtheit der Welttatsachen, der materiellen wie der idealen aus". - Cfr. « Anthropos » 10 11, 1915-16, 676.

² SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, I, 177, 257, 280.



tanto svolgendole e accentuandole in senso estremo: chè anche le opinioni espresse dal Lang in forma puramente ipotetica e con ogni riserva (quali sono in genere quelle relative al problema delle origini) diventano in mano allo Schmidt risolte affermazioni e argomenti dimostrativi. Tuttavia lo spirito è assai diverso; e la differenza si rivela anche nel modo come si esplica e nelle conseguenze a cui è portata quella tendenza razionalistica che pure è comune. Chè il Lang aveva esplicitamente respinto, nella sostanza, ogni rapporto col dogmatismo della rivelazione¹. Invece attraverso l'opera dello Schmidt si vede spuntare la dottrina cattolica della ragione che di per sé, indipendentemente dalla fede, può - e anzi, perchè sorga la fede, deve - giungere alla nozione della divinità²; come del resto lo Schmidt afferma ripetutamente che i risultati della etnologia religiosa non possono trovarsi in conflitto col dogma della rivelazione³.

Fin qui abbiamo seguito quasi unicamente la serie di quelle teorie che risolvono in senso razionalistico il problema dell'origine della credenza negli esseri supremi. Vediamo ora qualche idea diversa.

Il Gräbner non fu il solo a trovare l'elemento naturalistico (solare e lunare) negli esseri supremi dell'Australia, compreso

¹ Vedi sopra a p. 48.

² "Es ist auch ausdrücklich katholische Lehre, früher schon gegenüber dem Traditionalismus und jetzt kürzlich gegenüber dem agnostizistischen Modernismus ausgesprochen, dass die Vernunft auch aus sich allein zur Bildung des Gottesbegriffes gelangen konnte, und dass dem Glauben an Gott die natürliche Erkenntnis Gottes durch die Vernunft vorausgehen müsse.... Es ist klar dass diese Lehre, da es sich hier um eine innere Notwendigkeit handelt, auch auf den ersten Menschen angewendet werden muss" (*Ursprung der Gottesidee*, I, 151). - È questo un punto - il solo - in cui lo Schmidt non risparmia il suo rimprovero neppure al Lang, pel fatto che egli "hier über seine Schlussberechtigung und sein Gebiet hinausgegangen ist" (*ibid.*, 153). - Notisi la proposizione seguente, che è caratteristica, per quanto sia fatta a tutt'altro proposito: "ob vielleicht, unbewusst, die aus dem orthodoxen Protestantismus stammende Auffassung mitgewirkt hat, welche die natürliche Vernunftkenntnis für die Religion fast ausschaltet?" (*ibid.*, 425, nota 1).

³ *Ursprung der Gottesidee*, 150, cfr. p. 153.



Mungan-ngaua con la sua aurora australe¹. R. R. Marett² si pronunciò in senso eclettico, ammettendo l'importanza del motivo aitiologico (impulso a rispondere al problema delle cause) - che anzi sarebbe, secondo lui, il più atto a spiegare la genesi della credenza negli esseri supremi in generale -, ma ritenendo che nel caso specifico degli esseri supremi australiani non siano da trascurare altri fattori, e tra questi il *naturismo* nella forma speciale di *uranismo* ('sky-lore') e *solarismo*. Questo fattore avrebbe agito specialmente applicandosi al rumore del rombo o *bull-roarer*³, lo strumento usato nei riti d'iniziazione; il quale, una volta assimilato al rumore del tuono, avrebbe fatto nascere l'idea di un essere di cui il rumore del rombo (e quello del tuono) fosse la voce (com'è appunto il caso di Daramulun)⁴. Così l'essere supremo avrebbe il suo punto di partenza nell'ambiente esoterico, e precisamente in una personificazione del rombo, dalla quale si sarebbe svolta la figura di un essere celeste, datore della pioggia - da lui annunciata col tuono -, e quindi della vegetazione, e per ciò anche adatto a esser concepito come Fattore, e in fine, dunque, a soddisfare all'idea di causa.

Contro questa ipotesi noi non addurremo le ragioni dello Schmidt⁵, le quali, a parte la giustezza di alcune osservazioni di dettaglio, dipendono dalla sua teoria generale. Secondo lo Schmidt, l'associazione del rombo con i fenomeni del tuono, della pioggia e della vegetazione è di origine secondaria, non risalendo essa che alla fase della 'Totemkultur'⁶: ragione per cui non se ne può derivare la concezione dell'essere supremo, la quale appartiene in vece a una fase anteriore, in cui il rombo stesso fu, sì, personificato, ma solo in figura del proavo primordiale della tribù, spesso accompagnato da una figura femminile - la proava -, che sarebbe la personificazione di un secondo rombo di suono più acuto. - Noi osserviamo, fondandoci sopra

¹ Vedi sopra a p. 15.

² R. R. MARETT, *Savage supreme beings and the bull-roarer*, « Hibbert Journal » 1910; *The threshold of Religion*², London 1914, 145 sgg.

³ Cfr. R. PETTAZZONI, *Un rombo australiano*, « Archivio per l'antropologia » 41. 1911, 257 sgg.

⁴ Vedi sopra a p. 9.

⁵ W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, I, 258 sg.

⁶ Cfr. sopra a p. 55.



qualche nostra ricerca speciale sull'argomento ¹, che nell'ipotesi del Marett sono messi insieme due elementi che conviene piuttosto tenere ben distinti: l'uno è l'essere iniziatore, figura propria in ispecial modo della credenza exoterica, la cui voce è il suono di quell'oggetto (spesso omonimo) ch'è svelato nei misteri - il rombo -; l'altro è l'essere supremo, il quale non deriva dall'essere iniziatore per via di ulteriore svolgimento, ma in sè ebbe, fin da principio, elementi tali che si prestavano ad una connessione col rombo; e li ebbe in quanto fu un essere celeste, e quindi naturalmente in rapporto col fenomeno del tuono, col quale il rumore del rombo presenta una somiglianza che non può essere casuale, sia poi che il rombo stesso debba la sua origine ad uno scopo culturale inteso a produrre un rumore che imitasse la romba del tuono, sia che, essendo nato indipendentemente per tutt'altre ragioni, sia stato messo in rapporto col tuono per ovvia associazione dei due fenomeni simili.

In realtà questo 'tonitruismo' è elemento che più d'una volta viene in evidenza nelle figure degli esseri supremi australiani; e di cui bisogna pur tener conto. Ci fu chi ne tenne conto al punto da esser indotto a pensare se non fosse proprio questo l'elemento centrale nelle figure degli esseri supremi australiani: e fu il van Gennepe ². Il quale nella questione degli esseri supremi australiani assume, al pari del Marett, una posizione eclettica piuttosto che sistematica. In vero alcuni di questi esseri egli concepisce come i rappresentanti individuali di quei gruppi collettivi che s'incontrano quasi costantemente nelle mitologie delle varie tribù dell'Australia: gruppi di avi primordiali, pre-umani nella loro natura, ch'è mista di animalità, precursori dei veri esseri umani, propagatori dei primi strumenti del viver civile, operatori magici e benefici, onde in qualche caso parrebbe appunto che da essi si fosse svolta la figura dell'essere supremo in qualità di eroe benefattore, per un processo di singolarizzazione, di riduzione all'uno, come sarebbe il caso di Nuralie di fronte ai vari Nuralie ³, di Dara-

¹ R. PETTAZZONI, *Mythologie australienne du rhombè*, « Revue de l'histoire des religions » 65. 1912, 149 sgg. - Le idee da me espresse in questo studio furono in parte accettate dallo Schmidt, « *Anthropos* » 7. 1912, 1059 sg.

² A. VAN GENNEPE, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris (1906).

³ Vedi sopra a p. 13 sg.



mulun di fronte ai molti Daramulun attestati in un racconto dei Wiradjuri ¹ (per tacere di Mura-mura, il preteso essere supremo dei Dieri, che non è mai esistito, a quanto pare ², se non nel pensiero di chi lo scambiò per la collettività dei proaviti mitici *mura-mura*). Ma in altre figure di esseri supremi australiani, p. es. in Mungan-ngaua, il van Gennep riconosce la presenza dell'elemento naturistico, in quanto « essi sono connessi col tuono e col lampo, vivono nel cielo ed hanno come loro subordinati o loro parenti gli dèi-rombi » ³: « in ultima analisi », egli dice, « io credo che si tratti di divinità naturistiche e più precisamente di dèi (del) tuono » (Dieux-Tonnerre), la quale nozione del dio-tuono è forse « l'elemento centrale di tutte le mitologie australiane » ⁴.

Anche al van Gennep si oppone lo Schmidt ⁵. In generale, secondo lo Schmidt, una divinità naturistica è necessariamente una formazione non più assolutamente primitiva, in quanto presuppone sempre la fase religiosa dell'animismo ⁶. In linea specifica lo Schmidt nega addirittura che l'uomo incolto abbia potuto deificare il tuono ⁷; e la ragione si è che esso non poteva concepire il tuono se non come un suono o una voce, ad ogni modo come qualche cosa prodotta da qualche altro essere, che dunque non era il tuono.

Sta di fatto che l'esistenza di una divinità del tuono è positivamente attestata nella credenza di vari popoli -, e specialmente presso i primitivi dell'America settentrionale ⁸. - Quanto all'Australia, la concezione del tuono come voce dell'essere supremo occorre più di una volta: noi vedemmo che il tuono è la voce di Baiame, di Daramulun, di Pirmeheal, di Nur rundere, di Pulyallana ⁹; e di Coen si dice che è in collera

¹ HOWITT, *The native tribes of south-east Australia*, 407.

² Vedi sopra a p. 24.

³ A. VAN GENNEP, *op. cit.*, Introduction, p. CXVI.

⁴ A. VAN GENNEP, *ibid.*

⁵ *Der Ursprung der Gottesidee*, I, 266 sg.

⁶ « ... weil wir Naturvergötterung, religiöse Verehrung von Naturgegenständen, uns nur aus religiösem Animismus hervorgegangen denken können, religiöser Animismus aber ist in Australien nirgendwo zu finden » (*Urspr. der Gottesid.*, I, 279; cfr. 328).

⁷ *Urspr. der Gottesid.*, I, 279 sg.

⁸ Vedi oltre al Capit. VIII.

⁹ Vedi sopra a pp. 5, 8, 18, 20.



quando tuona¹. Ci sono poi dei casi in cui l'essere supremo si chiama esso stesso col nome di 'Tuono': tale è Mumbal², che parla, anch'egli, nel tuono, mentre *mumbal* vuol dire appunto 'tuono'. Convieni poi aggiungere altri fatti molto interessanti, che sono addotti dal van Gennep. Presso gl'indigeni del Pennefather River (Penisola di York), la figura che ha tutti i caratteri dell'essere supremo è precisamente 'il Tuono': il Tuono crea il sole, che è una donna con molte mani (i raggi solari), le quali sono visibili quand'essa si alza e quando si corica (all'alba e al tramonto)³; il Tuono è anche il primo autore del genere umano⁴: in seguito, ebbe compagno in quest'opera di creazione un altro essere, *Anjea* o *Anjir*, 'un être qui vit dans la brousse, parmi les rochers ou dans les marécages'⁵; ma i primi uomini furono creati da lui, dal Tuono, che creò anche lo stesso *Anjea*⁶; e questo Tuono esercita poi anche una sanzione morale, al pari di parecchi altri esseri supremi australiani; e notisi il modo come la esercita: adiratosi una volta contro certi ragazzi, colpì con la folgore a più riprese il più disobbediente di essi⁷. Or poichè questo 'Tuono' appartiene al Queensland, e al Queensland appartiene anche Mumbal, pare adunque che sia particolarmente propria del Queensland la concezione dell'essere supremo come Tuono⁸. Ma poichè questo essere supremo queenslandese non soltanto è il Tuono, ma è anche - a quanto sembra - 'il lampo'⁹, risulta che egli, pur nella sua speciale determinazione in figura di essere tonante, dovuta a una speciale accentuazione del toni-

¹ Vedi sopra a p. 11: si confronti Koin, che fa tuonare: v. sopra a p. 12.

² Vedi sopra a p. 11.

³ A. VAN GENNEP, *Mythes et légendes d'Australie*, p. 30.

⁴ A. VAN GENNEP, *op. cit.*, p. 18 sg.

⁵ A. VAN GENNEP, *op. cit.*, p. LII, p. 11.

⁶ A. VAN GENNEP, *op. cit.*, p. 18, p. 12 (in nota).

⁷ A. VAN GENNEP, *op. cit.*, p. 13.

⁸ A. VAN GENNEP, *op. cit.*, p. 19, u. 3: "le Tonnorro y agit par lui-même on qualité de Puissance individualisé, alors que chez les tribus du centro et surtout du sud le tonnorre n'est, ainsi que le rhombe, son imitation terrestre, quo la voix d'un autre être vivant au ciel....".

⁹ A. VAN GENNEP, *op. cit.*, p. LXXVIII, n. 2: "jo crois bien qu'en dernier analyse c'est à un dieu Tonnorre-Eclair (o forse, più propriamente, "Tuono-Fulmine"), c'est-à-dire à uno divinité naturiste, que se réduisent tous ces Êtres surnaturels australiens associés au rhombo".



truismo, è, ad ogni modo, l'equivalente di quegli altri esseri supremi che nel resto dell'Australia mostrano manifesti i tratti della loro essenza celeste, tra i quali compare appunto anche il tonitruismo, ma solo in quanto è detto che il tuono è la loro voce.

Questi tratti dell'essenza celeste degli esseri supremi australiani, io li ho messi in evidenza nel capitolo I. Dalla nostra esposizione si vede che, se c'è un dato costante nella credenza australiana in un essere supremo, si è che l'essere supremo dimora nel cielo. Or non è, questa, semplicemente una ubicazione suggerita, o dedotta, o comunque derivata dalla posizione moralmente eccelsa dell'essere supremo; bensì è elemento di carattere primitivo; e come tale si rivela nella freschezza e nell'abbondanza dei particolari onde è avvivato il quadro di quella dimora celeste, rappresentata come il campo dove l'essere supremo vive la sua vita, dove la Via Lattea è il fiume che l'attraversa (Baia), e le stelle sono i fuochi dell'accampamento (Altjira e Tukura). E questa vivacità e ricchezza di rappresentazione fantastica si estende poi dal luogo di dimora alla attività stessa, anzi a tutta la vita dell'essere supremo; la quale ha per suo proprio modo di estrinsecazione tutta la varietà dei fenomeni uranici e meteorici: il sorgere e il tramontare del sole (Nurelle), il viaggio della luna nel cielo (Kallaloong), lo sparire della luna e lo spuntar delle stelle (Nurelle), le Pleiadi (Bungil, Arawotja), il 'cinto di Orione' (Arawotja), ed altre costellazioni; e, tra i fenomeni meteorici, non solo il rumoreggiare del tuono e il balenare del lampo - che son propri dell'Essere tonante del Pennefather River¹ -, ma lo scoppiare del fulmine (Pulyallana) e lo spirare del vento (Baia) e l'aurora australe (Mungan-ngaua) e il turbine che si leva al cielo (Bungil) e il temporale (Koin) e l'arcobaleno (Bungil, Nurrundere), e il bel tempo (Baia, Kohin), e la pioggia, e la siccità (Coen): soprattutto la pioggia (Baia, Daramulun, Koin, Pirnmeheal, e altri), che dall'essere supremo s'invoca perchè crescano le piante.

Questo più vasto naturismo che supera il fenomeno specifico del tonitruismo, che trascende anche quel solarismo il quale

¹ Si veda a p. 11 quel ch'è detto dell'essere supremo nella credenza di certe tribù a nord (?) di Sydney.



potè pretendere, per quanto in forma larvata, di spiegare per conto suo la genesi e l'essenza dell'essere supremo¹, si riassume adunque, sostanzialmente, in un uranismo: l'essere supremo australiano è un essere celeste. Questo fu ben compreso, p. es., da W. Foy²; il quale, modificando certe sue espressioni anteriori³, qualificò l'essere supremo degli Australiani come una figura di tipo umano, ma ultrapossente e gigantesca, il cui respiro è il vento e la voce è il tuono, che accolse in sè elementi solari e lunari, e anche (poichè la vegetazione dipende pure dalle vicende meteoriche) assunse i tratti di un dio della vegetazione. Il fondamento uranico della natura degli esseri supremi (australiani) è stato riconosciuto esplicitamente anche da Th. Preuss⁴.

Nè potè l'aspetto uranico dell'essere supremo in Australia sfuggire allo Schmidt; - come del resto non era sfuggito al Lang; - come anche l'Howitt non aveva saputo meglio caratterizzare l'essere supremo che designandolo come 'un capo nel cielo'⁵. Il Lang stesso usò il termine 'sky-dweller' e 'sky-dwellers'⁶. E lo Schmidt, a sua volta, 'Himmels-gott' e 'Himmels-götter', conforme alla sua concezione decisamente (mono)teistica degli esseri supremi⁷. Un 'dio del cielo' ('Himmels-gott') è, secondo

¹ FROBENIUS, *Im Zeitalter des Sonnengottes*, Berlin 1904, i, 73 sg. (a proposito di Baiame); cfr. W. FOY, in « Archiv für Religionswissenschaft » 8. 1905, 538 (il Foy rettificò poi il suo modo di vedere: cfr. la nota seguente).

² W. FOY, *Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum*³, Cöln 1910, 58 sg. Cfr. « Archiv für Religionswiss. » 15. 1912, 488 sg.

³ Vedi nota n. 3 a p. 58.

⁴ TH. PREUSS, « Archiv für Religionswissenschaft » 1. 1914, 548: "Als Entstehung des Gottes Puluga und ähnlicher höchsten Wesen möchte ich... vorschlagen, grosse flächenhafte Gebilde, wie den Nacht- oder den Taghimmel als Personifikationen anzunehmen. Solche Personifikationen sind früh möglich".

⁵ A. W. HOWITT, *The native tribes of south-east Australia*, 499 sg., 507. Lo stesso Howitt in « Journ. of anthr. Inst. » 16. 1885, 54, si esprimeva così: "Beyond the vaulted sky lies the mysterious home of that great and powerful Being, who is Bunjil, Baiame or Daramulun...".

⁶ « Man » 9. 1909, n. 14.

⁷ *Der Ursprung der Gottesidee*, I, *passim*. - Anche il missionario Reuther (« Globus » 1907, 286 sg.) designò il suo preteso essere supremo dei Dieri come un 'Himmels-gott'.



lo Schmidt, Mungan-ngaua, il rappresentante più genuino della originaria credenza in un essere supremo, risalente alla 'Urkultur' australiana¹. 'Forme' (più o meno degenerate) 'dell'antico dio del cielo' chiama egli Baiame, Tukura e Altjira e gli altri esseri supremi dell'Australia²; se di Nurrundere è detto che il tuono è la sua voce, vuol dire che Nurrundere stesso è un 'dio del cielo'³; e anche in Daramulun è verosimile che si trovi, come residuo delle molteplici sovrapposizioni di elementi secondarii, un nucleo pertinente alla figura di un dio del cielo⁴. Che più? « Se noi volessimo » - sono parole testuali dello Schmidt - « designare l'essere supremo australiano col nome di alcun che esistente in natura, lo chiameremmo col nome di 'dio del cielo' »⁵. Spontaneamente vien fatto di pensare che dunque l'essere supremo sia una personificazione del cielo. Ma questa idea si è appena presentata, quasi suo malgrado, al pensiero dello Schmidt, ch'egli la respinge immediatamente. « Con questa espressione » (di 'Himmelsgott') - egli soggiunge - « io non intendo una personificazione del cielo; quel che io intendo dire, lo esporrò ampiamente nella seconda parte dell'opera »⁶. In attesa di questa ulteriore esplicazione, è lecito sin d'ora interpretare le parole dello Schmidt come dirette non contro il processo mentale della personificazione in sè⁷ - ch'egli anzi

¹ Vedi sopra a pag. 54.

² SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, I, 398 sg., 401; cfr. 392 ("Das sind die Eigenschaften die ihn [= Baiame] ausgesprochenenmassen zum "Himmelsgott machen").

³ W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, I, 343.

⁴ W. SCHMIDT, *op. cit.*, 387, cfr. 396.

⁵ W. SCHMIDT, *op. cit.*, 280, cfr. 226 (in nota). - Cfr. « Anthropos » 10-11. 1915-16, 672 (concepiro gli esseri supremi primordiali come 'divinità naturalistico del cielo', ossia come 'personificazioni del cielo', sarebbe in contraddizione stridente col risultato finale delle sue ricerche: ma c'è un rimedio, e consiste nel dare a 'dio del cielo' il senso di: un dio che abita nel cielo ed è col cielo in un rapporto qualsiasi senza per questo essere una personificazione del cielo).

⁶ Vedi sopra a p. 51.

⁷ Si confrontino le parole dello Schmidt a proposito del mio studio sulla mitologia del rombo (citato sopra a p. 60 n. 1): "Il y un dornior point ou je mo rapprocho de l'avis de M. Pettazzoni, c'est là où il relève la connexion très étroite des êtres suprêmes avec le ciel. C'est en effet un point très important et intéressant. Mais nous sommes encore loin d'avoir recueilli



ammette come proprio del pensiero primitivo, e intimamente connesso col processo del pensiero causale, e quindi operante nell'atto stesso della formazione dell'idea dell'essere supremo come causa (anzi *la* causa) personificata, il Fattore¹ -, bensì contro la personificazione in quanto specificamente applicata al cielo per spiegare la genesi dell'essere supremo. E perchè? Perchè il cielo è natura, e ogni elemento naturistico, al pari di ogni elemento mitico, dev'essere cstraneo, secondo lo Schmidt, all'idea originaria dell'essere supremo². Questa idea appartiene, per lo Schmidt come pel Lang, al dominio della religione, è essa stessa tutta la religione nella sua fase più primitiva: gli dèi della natura appartengono, in vece, alle epoche posteriori, alla mitologia, all'animismo; e già il Lang aveva asserito che non può essere un dio della natura quell'essere che è l'autore della natura³.

Questa qualità di autore della natura, ossia creatore, e insieme gli altri attributi elevatissimi che appaiono proprii dell'essere supremo - l'onnipotenza, l'immortalità, l'onniscienza, la moralità⁴ -, furono, a mio giudizio, l'ostacolo più forte a concepire la genesi dell'essere supremo alla stregua delle altre figure della credenza religiosa: come era, dunque, unica la sua posizione di fronte agli dèi naturistici, così doveva essere altro e speciale il processo onde la sua figura era sorta nella coscienza dell'uomo. C'è nel pensiero langhiano un intimo nesso di solidarietà teoretica fra la concezione dell'essere supremo come sommo, come eterno, e specialmente come creatore, e la tendenza a porre la genesi di questa credenza straordinaria nel pensiero razionale, e più particolarmente causale, ad esclusione di ogni

“ ici tous les détails de cette croyance chez les différents peuples, et il serait
 “ donc prématuré d'émettre une sentence définitive quant à la première
 “ origine de cette connexion. Je crois qu'elle se manifesterà comme pro-
 “ cédée d'un assez grand nombre de sources différentes, et je ne vois pas
 “ d'inconvénient à accepter que la faculté imaginative y ait joué son rôle....”
 (« Anthropes » 7. 1912, 1059 sg.).

¹ Vedi sopra a p. 56-57.

² Vedi sopra a p. 55-56. Cfr. *Ursprung der Gottesidee*, I, 395.

³ Vedi sopra a p. 55 n. 5.

⁴ Vedi sopra a p. 49.



altro¹. E questo nesso tanto più importa che sia messo in evidenza, perchè altrettanto connessi e solidali debbono essere gli elementi di una critica che voglia riuscire, come quella che noi intendiamo a fare, integrale e, se è possibile, compiuta.

Già l'Hartland² insegnò a valutare gli esseri supremi australiani secondo il giusto criterio del tipo mentale e culturale che presiedette alla concezione loro. Un altro fatto, che li ravvicina ad altre figure della credenza religiosa, togliendoli dal loro 'splendido isolamento', è poi, dopo quanto abbiamo esposto, la innegabile presenza dell'elemento uranico - e dunque naturalistico -, ch'è intimamente radicato nell'esser loro (come appare dalle molte testimonianze addotte), e che dunque li accomuna, sotto questo aspetto, a qualsiasi altra figura di origine naturalistica. Se non che, quello stesso loro aspetto 'superiore' non è poi così assolutamente separato dall'elemento naturalistico (uranico) che si debba ricorrere, per spiegarlo, ad una attività diversa e speciale del pensiero. Consideriamo dunque ad uno ad uno questi 'attributi superiori', senza mai, tuttavia, perdere di vista la relatività del loro valore e le limitazioni cui vanno soggetti³.

Un essere che dimora nel cielo, la cui vita è la vita stessa del cielo, naturalmente deve possedere una potenza straordinaria: quella potenza che si manifesta in quei fenomeni meteorici che nel cielo hanno luogo e che sono tra i più maestosi fra quanti poterono impressionare la mente dell'uomo primitivo, tutta aperta alle suggestioni del mondo esteriore. La grandiosità dei fenomeni atmosferici, la violenza delle energie scatenate dalla tempesta, suggerì appunto l'idea di una forza di gran lunga superiore alla umana, analoga, se mai, per natura, a quella - essa pure diversa dalla comune e normale - dei fattucchieri e operatori magici⁴. Per questa via poté ben formarsi

¹ Cfr. R. PETTAZZONI, *Le origini della idea di Dio*, Estr. dagli « Atti della Società Italiana per il progresso delle Scienze » VII, 1913. Roma 1914, p. 12.

² Vedi sopra a p. 49 sg.

³ Vedi sopra a p. 49.

⁴ È un privilegio dei fattucchieri, secondo la credenza australiana, di potere, per virtù magica, ascendere al cielo presso l'essere supremo (p. es. presso Maamba [HOWITT, *The native tribes of south-east Australia*, 581], e presso Bungil [HOWITT, *ibid.*, 433]). Nelle età leggendarie tutti gl'individui senza distinzione partecipavano a questi viaggi fra terra e cielo e viceversa (A. VAN GENNEP, *Mythes et légendes d' Austr.*, p. 40, n. 3), generalmente valen-



il concetto di *ultrapotenza*; nè ebbe poi bisogno di svolgersi immediatamente fino alle estreme deduzioni in modo così coerente da eliminare ogni limitazione o contraddizione. Or l'effetto più meraviglioso - e anche il più tangibile e insieme il più desiderato - di questa straordinaria potenza era appunto la vegetazione, la quale nelle aride regioni del continente australiano par quasi tener dietro immediatamente alla pioggia; ed essendo dunque messa in relazione con questa per una facile suggestione, di necessità doveva apparire come opera dell'essere celeste, perchè la pioggia viene dal cielo, è un atto del cielo: atto magico di quella potenza che risiede lassù, vale a dire dell'essere celeste, - che in tal modo si manifesta, dunque, come un fattore di eccezionale capacità: capace di trarre dal nulla le cose, capace di creare (si pensi al rapporto fra *creare* e *cerealia Ceres* e simili). Così Baiame invia la pioggia e fa crescere l'erba; Darumulun è autore della pioggia e della vegetazione; Pirmcheeal annunzia la pioggia che fa crescere erbe e radici. La pioggia, annunziata dal tuono, è, dunque, un dono dell'essere supremo; il quale, se fa crescere il cibo per gli uomini, è dunque benevolo verso di loro, precisamente come un padre verso i suoi figli¹: verso quegli uomini ch'egli potè ben 'creare', a quel modo ch'egli crea e ricrea continuamente le piante.

desi di un albero e di più alberi come via di comunicazione aerea. Tali leggende davano ragione anche delle costellazioni, in quanto queste erano concepite come fermate da gruppi di individui (rimasti in cielo per essersi spezzate l'albero di comunicazione) che avevano, inseriti nella testa, nei gemiti, nelle ginocchia e in tutte le articolazioni dei pezzi di cristallo (ende era prodotto lo scintillio: SPENCER-GILLEN, *The northern tribes*, 629). Netisi che anche l'essere supremo Baiame siede sopra un trono di cristallo (HOWITT, *Native tribes*, 501 sg.), ed ha sopra le spalle due grandi cristalli di quarze (TYLOR in « Journ. of anthrop. Inst. » 21. 1892, 292 sg.). Ora, i pezzi di quarze e cristallo sono, per gli Australiani (specie del centro), oggetti carichi di forza magica, tanto è vero che i fattucchieri li hanno entro il corpo, e possono estrarli dalla loro persona, e così esercitano la loro abilità curativa come *medicine-men* (SPENCER-GILLEN, *The native tribes of central Australia*, 525 sg.; *The northern tribes*, 480, nota).

¹ Si tenga presente il titolo di 'padre, nostro padre' che è dato generalmente agli esseri supremi australiani (v. sopra a p. 18). Vero è che esse è da intendere come titolo di dignità, quale si dà anche ai capi-tribù, come ha messo in evidenza l'HOWITT, *The native tribes of south-east Australia*, 490 sg. Cfr. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, I, 174 sg.



La quale benevolenza non è poi tale da escludere in modo assoluto ogni tratto malefico dalla figura dell'essere supremo (si pensi alla figura di Kohin¹); chè la pioggia cade talvolta nell'imperversare dell'uragano, tra i fulmini che l'essere celeste scaglia sulla terra (così si suol dire che, quando tuona, Coin è in collera²). Ma generalmente queste azioni che fanno del male sono atti di giustizia, ai quali l'essere supremo s'induce per punire la mala condotta degli uomini, e nei quali dunque si rivela il suo carattere morale, - sempre in senso relativo, vale a dire in rapporto con i precetti vigenti nella tribù: tanto è vero che si dice, di solito, che questi furono istituiti dall'essere supremo. Or il modo onde tale carattere morale si estrinseca è sommamente interessante e istruttivo: perchè gli atti onde l'essere supremo eseguisce le sue sanzioni etiche sono proprio altrettanti fenomeni meteorici. Gravissimo delitto di lesa società tribale è la violazione del segreto esoterico: or come punisce Mungan-ngaua i violatori? Suscitando un incendio che non è altro se non l'aurora australe³. E uno degli esseri supremi venerati lungo la costa orientale, per castigare gli uomini scaglia fulmini e prosciuga le acque⁴: dove la siccità, ch'è castigo, forma riscontro antitetico ed esatto alla pioggia, ch'è benedizione.

Or come può l'essere supremo esercitare l'ufficio suo di giudice e vindice delle azioni umane? In quanto invigila continuamente, e vigilando vede ogni cosa. Per questo, anche, egli sa ogni cosa; chè il sapere è il vedere stesso trasportato dall'ordine fisico nell'ordine intellettuale⁵. Dal cielo Daramulun osserva le azioni umane⁶; Bungil, guardando giù, vede tutto e tutti⁷; Mirirul giudica gli uomini perchè è egli stesso il cielo (*mirir*)⁸; Baiame vede tutto e sa tutto⁹; egli ode, anche, tutto;

¹ Vedi sopra a p. 12.

² Vedi sopra a p. 11.

³ Vedi sopra a p. 15.

⁴ Vedi sopra a p. 11.

⁵ Cfr. R. PETTAZZONI, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran* (Storia delle religioni, 1), Bologna 1920, p. 25.

⁶ Vedi sopra a p. 8.

⁷ Vedi sopra a p. 17.

⁸ Vedi sopra a p. 10.

⁹ Vedi sopra a p. 6.



e se a lui si riferisce - come noi crediamo - la notizia del Mann¹, egli sta sempre in vedetta con i suoi occhi ed orecchi innu-merevoli, senza aver bisogno di volger la testa: espressione vivida e caratteristica per far presente la fissità del cielo notturno occhiuto di stelle. A parte l'accento agli occhi, che sono le stelle, e dunque concernono soltanto il cielo notturno, è da ritenere che l'onniscienza dell'essere supremo sia in primo luogo onniveggenza, e sia onniveggenza perchè naturalmente il cielo è esteso sopra tutta la terra. Perciò all'essere supremo nulla sfugge, perchè tutto ciò che avviene, avviene sotto il cielo, sotto gli occhi del cielo. Per la stessa ragione di Daramulun è detto che 'può andare in ogni dove'²: perchè il cielo è presente in ogni luogo.

Dunque gli attributi 'superiori' dell'onniscienza, dell'onniveggenza, dell'ubiquità dipendono ultimamente dall'attributo fisico dell'estensione, ch'è quasi immanenza nello spazio. La stessa immanenza, considerata nel tempo, ha poi determinato l'altro attributo della eternità, - intesa sempre, l'eternità, nel senso relativo di immunità dalla morte, che non implica immunità dalla vecchiezza (chè anzi, talvolta, l'essere supremo è concepito, in modo conseguente, come vecchissimo e decrepito³). Il cielo, sempre diverso nei suoi aspetti multiformi, e pur sempre uguale a sè stesso, sfondo permanente al continuo variare delle condizioni atmosferiche, come alla vicenda perenne dei giorni e delle notti, parve all'uomo vivere di una vita propria, anteriore alla vita umana, confondente il suo principio col principio stesso delle cose, non soggetta alla morte.

Or dunque, riassumendo, si vede che anche nell'aspetto più elevato della sua figura l'essere supremo è veramente un essere celeste, chè tutti questi suoi aspetti superiori possono essere ricondotti a quell'unico sostanziale substrato naturalistico della sua figura ch'è il cielo: il cielo sconfinato ed immenso, soprastante a tutte le cose, la volta immane avvolgente la terra, sempre e dovunque presente allo sguardo, spaziosa e sublime. E bisogna pur convenire che nessun altro elemento di quanti compongono il mondo esteriore, di quanti la natura poteva offrire alla contemplazione assidua dell'uomo primitivo, nessun altro

¹ HOWITT, *The native tribes of south-east Australia*, 553.

² Vedi sopra a p. 8.

³ Baiame, Bungil.



meglio del cielo era atto a indurre nell'uomo la nozione di una grandiosità e di una maestà suprema¹.

Or se questa nozione vaga si concretò nella figura di un essere dimorante nel cielo, e tale che rispecchiava negli atti usuali della sua vita la vita stessa del cielo, e nei suoi attributi straordinari riproduceva, elevati a potenza, gli aspetti veramente unici che son propri del cielo e soltanto del cielo; a quale ordine di fatti del pensiero appartiene dunque questo processo che pone ed assegna dentro ed accanto ad un elemento della natura una figura e persona operante in esso e di esso partecipe e presidente ai fenomeni che in esso si svolgono? Qui si tratta, a mio giudizio, di personificazione. E quando si dice personificazione, si determina anche, implicitamente, una sfera ben distinta dell'attività del pensiero: quella, appunto, nella quale l'atto del personificare si produce. Il quale, in vero, non appartiene, come mostra di credere lo Schmidt, ai due ordini insieme, al logico e al fantastico (anzi più al logico, a quanto pare, che al fantastico)², ma ad uno solo, al solo fantastico, o, diciamo meglio, al rappresentativo e intuitivo, e più precisamente a quella forma dell'intuizione ch'è il mito³. Chè se anche l'essere supremo fosse l'idea di causa fatta persona - come, dopo il Lang, vuole lo Schmidt -, in questo, ch'egli è persona, sarebbe pur sempre da vedere una rappresentazione intuitiva, se anche destinata a rispondere, e atta a soddisfare, ad una esigenza della causalità. Qui non si tratta di negare una generica possibilità, com'è quella della rappresentazione mitica

¹ Anche K. TH. PREUSS, « Archiv f. Religionswiss. » 17, 1914, 548 suggerisce di tener conto, per spiegare le origini degli esseri supremi, delle personificazioni del cielo notturno e diurno, che egli ammette come possibili fin dalle epoche antichissime, - la quale spiegazione avrebbe anche il vantaggio di togliere lo figuro degli esseri supremi dal loro isolamento, come pure darrebbe ragione della loro lontananza o bontà ('Weltferne und Güte') e del loro 'Schweben über dem Ganzen, ohne praktisches religiöses Band'.

² Vedi sopra a p. 56-57.

³ Questo concetto del mito io esposi già, incidentalmente, nel mio studio su *Philoktetes-Hephaistos*, « Rivista di filologia e d'istruzione classica » 37. 1909, 187 sgg. Cfr. *Mythologie australienno du rhombe*, « Revue de l'histoire des religions » 65. 1912, 149 sgg.; *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* (Storia delle religioni, 3), Bologna 1921, p. 15.



di rapporti causali, - ch'è poi la questione dei cosiddetti 'miti aitiologici', i quali sono, come miti, negati, p. es., dal Wundt¹. Si tratta, qui, invece, di affermare una verità: cioè che l'essere supremo è, sì, una personificazione, ma non di alcuna nozione causale, e, in genere, logica, bensì di un sensibile e percepibile elemento naturale: il cielo.

Come tale, come essere celestè, l'essere supremo è un prodotto del pensiero mitico. Chè il mito è generalmente personificazione, o, per dirla col Wundt, 'appercezione personificatrice'². Solo che, il processo personificativo non è nè semplice nè uniforme³; anzi graduale e complesso; e il prodotto suo, ch'è il mito, intimamente dipende dalla materia che ne è l'oggetto. Or nel caso del cielo la materia era specialissima ed unica nel suo genere, e proprio delle meno adatte a subire il processo della personificazione. Chè personificazione è individuazione; - e per ciò appunto è il fatto proprio e caratteristico del mito, perchè il mito è intuizione, cioè rappresentazione del singolare. Ora il cielo, per quella sua stessa immensità e continuità che vedemmo riflesse in taluni attributi dell'essere celeste, è forse il meno individuato degli elementi naturali, e però, anche, il più difficile ad essere ridotto nella forma di un essere personale, di una persona. Pure, la riduzione avvenne: avvenne naturalmente in quel modo che solo era compatibile con la speciale qualità della materia celeste e con le difficoltà che ad essa sono inerenti. In tali condizioni, l'appercezione personificatrice applicata al cielo si ridusse ad una apposizione di persona in figura di un essere operante dietro i fenomeni celesti e unificante in sè, come centro, le molteplici manifestazioni della vita atmosferica: una figura meno spiccata, dai contorni meno precisi, in confronto di altre che rappresentano oggetti meglio individuati in natura, come la luna e il sole; ma giovantesi, in compenso, di quei caratteri di elevatezza, di suprema potenza e di unicità che solo quella materia unica ch'è il cielo poteva conferire.

¹ *Mythus und Religion*² (*Völkerpsychologie* IV), I (1910), 61 sg.

² W. WUNDT, *op. cit.*, 64 sg.

³ Cfr. R. PETTAZZONI, *Le origini della idea di Dio*, Roma 1914, 18 (dell'estratto).



Che questo sia, precisamente, il processo ond'ebbe origine la nozione dell'essere supremo celeste - vale a dire: percezione dell'elemento uranico e assegnazione di una personalità a questo elemento -, riconobbe già l'Ehrenreich¹; ma non riconobbe in tale processo una personificazione di un elemento naturale, sembrando a lui di distinguervi una successione, sia pure continua, di (almeno due) momenti, la quale contrasterebbe con quella simultaneità ch'è propria della personificazione mitica (intuitiva); onde, anche, egli qualificò l'essere supremo come una 'espressione ingenua della suprema causalità'². Dove è da osservare che il distinguere la percezione dell'elemento uranico dall'assegnazione della personalità - come due momenti successivi -, è una scomposizione arbitraria di un processo che in realtà è uno, ed è essenzialmente identico a quello onde hanno origine le varie figure mitiche del Sole e della Luna; nei quali casi si hanno, infatti, delle persone operanti e imperanti dal di fuori sul sole e sulla luna, e però già distinte e quasi sciolte dai loro oggetti naturali -, proprio come è, per certi rispetti, l'essere supremo in rapporto al cielo. Chè se l'essere solare o lunare o altro che sia, in questa forma sciolta e personalmente perfetta, è da considerare come il prodotto più evoluto del processo personificativo, dopo che questo è passato per gli stadi precedenti della semplice animazione (il sole animato, come tale) e della persona tuttavia legata - anche nel nome (*Sol, Helios, Samas*)³ - all'oggetto (mentre nell'essere celeste sembrano mancare, o sono meno appariscenti, queste fasi preparatorie); ciò non sarà da imputare ad altro che alla speciale

¹ Cfr. P. EHRENREICH, *Götter und Heilbringer*, « Zeitschrift für Ethnologie » 38. 1906, 587 sg. Cfr. *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (« Mythologische Bibliothek » IV, 1), Leipzig. 1910, 78 sg.

² Le idee dell'Ehrenreich trovarono naturalmente approvazione da parte dello SCHMIDT, « Anthropos » 2. 1907, 123 (in nota): « Si les idées de Ehrenreich sont justes - et nous croyons qu'elles le sont -, alors il s'ensuit qu'il n'est pas le ciel matériel qui a été élevé plus tard à la dignité d'une personne, mais qu'au début de tout il y a eu un dieu personnel, dont la consécration s'est affaiblie et s'est transmise, en partie, au ciel matériel ».

³ L'Ehrenreich pone appunto questi tre gradi della personificazione: 1. animazione ('Beseëlthoit': personificazione indiretta, in quanto, p. es., il sole è concepito come un oggetto ch'è fatto muovere da un'altra persona, del tutto estranea), 2. Antropomorfismo (o teriomorfismo), 3. personalità (« Zeitschrift für Ethnologie » 38. 1906, 578 sg.).



natura dell'elemento cielo come materia mitica, del cielo ch'è meno facile (perchè meno individuato) ad esser concepito quale oggetto animato¹, ma certo è suscettibile di essere appercepito come il 'Cielo' - personale², - come noi vedremo in seguito, e come già nell'Australia sembra verificarsi a proposito di Mirirul (*mirir* = 'cielo')³.

Alla stessa origine, cioè alla natura specialissima ed unica di quell'elemento oggettivo naturalistico che sta alla base della nozione di un essere celeste - cioè del cielo -, è da ricondurre un'altra caratteristica dell'essere stesso: voglio dire la sua posizione unica e straordinaria di fronte ad altre figure che sono pur esse personificazioni di oggetti ed elementi della natura. La quale unicità, dunque, non si nega da noi minimamente. Quel che si nega (e appunto si nega riconducendo anche quella unicità al dato naturalistico originario), si è che essa unicità sia inesplicabile per le vie della rappresentazione mitica, e che per spiegarla si debba ricorrere a tutt'altro processo mentale che al mito, cioè al pensiero logico, all'idea di causa⁴. Nè, negando

¹ Il cielo fu bensì concepito dagli Australiani come un oggetto, ma come oggetto inanimato. Tale è la rappresentazione fantastica del cielo come un altro mondo abitato, di poco elevato sopra la terra, e avente con questa comunicazioni non difficili: rappresentazione che si trova presso gli Australiani come presso moltissimi altri popoli primitivi. Nè questa concezione 'pre-scientifica' del cielo esclude quella del Cielo come persona; chè ambedue sono mitiche, ma la seconda è, per di più, religiosa, mentre la prima è a-religiosa.

² Il Lang stesso ammette (*Myth, ritual and religion*, II² [1906], 191) che prima sarà stato adorato (non però in Australia, secondo lui) il Cielo personale, e poi in seguito un dio dimorante nel cielo.

³ Si confronti *Dyāus* = 'il Cielo'. Anche per *Dyāus* l'Ehrenreich (*l. cit.*, 547) sostiene che non si tratta di personificazione del cielo, ma piuttosto di un essere di carattere indeterminato, localizzato nel cielo (cfr. 580). Io sono dell'avviso opposto. Ci sono altri oggetti della natura - la terra, l'aria, l'acqua, il fuoco, il ropuscolo - che l'Ehrenreich non ammette siano stati personificati nelle figure divine corrispondenti: io osservo che si tratta anche qui di oggetti poco e male individuati in natura, o per ciò tali che non si prestavano a una personificazione molto plastica, ma che tuttavia subirono il processo della personificazione.

⁴ In questa opinione si accosta dunque al Lang e allo Schmidt anche l'Ehrenreich. Cfr. W. Foy in « Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum³ », Cöln 1910, 58 sg. ("Hervorgegangen ist dieser Gottesglaube [nell'essere supremo] wohl aus dem Bestreben des primitiven Menschen, sich



questo, si nega al pensiero primitivo l'attività logica e razionale in genere: non si afferma minimamente il concetto di una fase prelogica ed esclusivamente mitica del pensiero. Di 'prelogismo' parlò, sì, il Lévy-Bruhl¹: ma qualificò come 'prelogiche' alcune soltanto delle manifestazioni del pensiero primordiale, e precisamente i prodotti del pensiero collettivo, ammettendo anch'egli, accanto a questa, la funzione logica esplicantesi nelle operazioni mentali dell'individuo. Che la formazione dei concetti, che il pensare per universali, sia proprio dell'uomo in quanto è uomo², è fuori di questione. Nè la questione può dal campo speculativo esser portata in quello positivo; chè trascende ogni possibilità d'indagine, a meno che l'indagine non la si voglia portare dal mondo umano in uno pre-umano. Se non che altrettanto assurdo è l'affermare l'esistenza di una fase 'pre-mitica', come mostra di fare lo Schmidt quando in questa fase - 'anteriore ad ogni mitologia'³ - vuol far nascere la figura dell'essere supremo, - quasi che ci possa essere un pensiero in cui ambo le forme conoscitive - intuitiva e logica - non siano coesistenti.

E quanto all'attività logica, lungi dal negarla, io riconosco anzi che essa fu presente e operante nel corso del processo di formazione della figura stessa dell'essere celeste. Ma non alle origini. Chè con la ricerca delle cause, con l'attitudine a ragionare secondo il principio di ragion sufficiente, non si spiega la genesi dell'essere supremo: non dico di un essere supremo ideale, un supposto prototipo dell'idea monoteistica, ma di quell'essere che ci appare dalle testimonianze come figura celeste, impregnata e penetrata di elementi uranici. Invece, posti come primi questi elementi, e derivati da essi anche gli attributi 'superiori' dell' 'essere supremo' - anche quello dell'attività creatrice -, non è da escludere che nella credenza primitiva questa sua attività sia stata estesa per via analogica

die Vorgänge im Himmelsraum zu erklären..."). Anche N. SÖDERBLOM, in « Archiv für Religionswissenschaft » 17. 1914, 1 sgg., mostra di aderire a questo aitiologismo razionalistico, respingendo l'origine naturalistica della credenza nell'essere supremo: cfr. N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens: Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Leipzig 1916, 114 sgg.

¹ LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910, 79 sg.

² Cfr. SCHMIDT, *Urspr. der Gottesid.*, I, 425.

³ Vedi sopra a p. 56.



ad altri domini della natura, compreso l'uomo, venendo così a comporsi la figura dell'essere supremo come creatore e autore di molte, se non di tutte, le cose. Ma questo è dunque, se mai, uno svolgimento secondario: è il dopo, il *posterius*: il *prius* è sempre la materia mitica dell'elemento uranico concentrata nella figura dell'essere celeste.

Il Lang ebbe il torto¹ di capovolgere i due termini, e di costruire sopra una tale inversione la sua ipotesi intorno alle origini e allo svolgimento generale della religione e ai rapporti fra religione e mitologia. Ad ogni modo, una tale ipotesi dipende, in via conseguente, dalle premesse; chè in realtà tutte le parti sono intimamente legate nella concezione del Lang. Alla quale io intendo opporre una concezione diversa, ma tale che anche in essa siano solidalmente connessi il lato obiettivo e il lato subiettivo del problema - l'elemento naturistico e la sua rappresentazione nel pensiero mitico -; onde anche la soluzione del problema sia coerente, com'era quella del Lang; ma tutt'altra da quella del Lang, e tale che non abbia bisogno di ricorrere a quella supposizione puramente gratuita - che il Lang stesso riconobbe indimostrabile positivamente² -, ch'è l'esistenza di una fase iniziale della religione in cui tutta la religiosità sia consistita nella credenza e nel culto dell'essere supremo.

Il fatto è che questa fase non si riscontra nè si è riscontrata in nessun luogo, in nessun tempo e presso nessun popolo³; chè sempre colà dove si trova la credenza nell'essere supremo, la si trova associata effettivamente con altre forme della religiosità⁴. E questo si verifica anche in Australia: dove la forma

¹ Vedi sopra a p. 46 sg.

² Vedi sopra a p. 45. Cfr. A. LANG, *The making of religion*, 202; SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, I, 149 sg.

³ Cfr. N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens: Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Leipzig 1916, p. 186 sgg.

⁴ Così pure, corrispondentemente, converrà aspettarsi di trovare presso qualche popolo la presenza di forme religiose assolutamente primitive e - invece - la mancanza della credenza in un essere supremo. Tale sarebbe, p. es., il caso dei Kubu di Sumatra, nei quali, anzi, secondo B. HAGEN (*Die Orang-Kubu auf Sumatra* [« Veröffentlichungen aus dem städtischen Völker-Museum Frankfurt a. M. » 11], 1908, p. 143 sg.), sarebbe da rilevare una straordinaria povertà di idee religiose in genere, - come anche presso i Vedda di Ceylan (v. oltre a p. 86).



religiosa caratteristica è, se mai, il totemismo, non già il culto dell'essere supremo¹. Con questo stato dei fatti, positivo e reale, mi sembra che meglio si accordi la concezione mitico-uranistica dell'essere supremo: la quale non ha bisogno di isolare comechessia questa credenza da ogni altra, e, per isolarla, sospingerla indietro fino ad un ipotetico stadio iniziale che trascende ogni possibilità di verificaione; anzi, toltala dal suo isolamento, avvicinatola ad altre forme della credenza con cui ha in comune il processo subiettivo di formazione - ch'è processo mitico -, ne mostra l'assoluta conciliabilità e coesistenza con altre forme religiose. Da questo punto di vista non soltanto appare infondata e superflua l'ipotesi di una fase religiosa iniziale a base di essere supremo, ma anche semplicemente l'idea di una religione dell'essere supremo che abbia quandochessia caratterizzato e riempito di sè interamente un qualsiasi momento dello sviluppo religioso umano; - come pure si ha il vantaggio di non generalizzare in astratto, e di tenere nel dovuto conto gli aspetti multiformi della realtà.

Già l'Australia presenta una notevole varietà di casi. Di Altjira il Lang disse² che egli è 'the less apotheosized of all-known sky-dwellers'. Ciò potrebbe far supporre che altri fra gli esseri supremi fossero più vicini al grado di veri dèi. Ma a questo proposito il Lang si esprime con ogni riserva: « se noi possiamo parlare » - egli dice in uno dei suoi ultimi scritti³ - « degli esseri supremi, o almeno superiori, delle religioni selvagge e barbariche come di 'dèi', ciò dipende dalla definizione di 'dèi' e di 'religione' ». Parole auree! Or quanto a definizioni, non è qui il caso di discuterle l'una o l'altra delle molte già date, e nemmeno di proporle di nuove. Si tratta solo di vedere se gli esseri supremi d'Australia abbiano quelle note minime che sono caratteristiche ed essenziali di un dio.

Prendiamo una di queste caratteristiche, quale è la concezione degli dèi come spiriti. Spiriti non sono gli esseri supremi australiani: « sono indipendenti dall'idea di spirito o non-spirito, e forse anteriori ad essa », disse il Lang⁴. Lasciamo l'an-

¹ Vedi sopra a p. 39.

² « Man » 1909, n. 14.

³ « Encyclopaedia of religion and ethics » VI, 243.

⁴ *The making of religion*³, 187 sg. Cfr. SCHMIDT, *Urspr. der Gottesid.* I, 175, 176 ('eine lebensvolle Persönlichkeit, die absolut kein Geist sein kann,



teriorità, il *pre*-animismo. I fatti mostrano che esistono in Australia le idee animistiche accanto al totemismo, accanto alla credenza in un essere supremo¹. Tuttavia non esiste, in Australia, una religione animistica². Chè le idee animistiche non si sono ivi organizzate in forma di religione. E anche gli esseri supremi sono, in Australia, indipendenti da tali idee: sono *extra*-animistici. Si potrebbe pensare che essi siano sfuggiti a quell'accentuazione dell'elemento spirituale che riscontriamo, in genere, nelle figure di dèi più perfette e compiute, - la quale è dovuta appunto all'animismo. Ma un'altra cosa manca loro; ed è il culto. Non è, invero, un atto di culto il chiamare l'essere supremo col nome di 'padre'³; o il tenerne nascosto il nome e la figura alle donne e ai fanciulli, che non partecipano ai misteri, dovè soltanto quel nome e quella figura sono rivelati⁴. Del resto alcuni degli esseri supremi australiani - tali Altjira e Tukura - sono noti anche alle donne e ai fanciulli⁵. Quelli - invece - che sono esclusivamente esoterici compaiono, sì, in intimo rapporto con i riti d'iniziazione e le altre cerimonie segrete, e vi sono invocati e vi figurano rappresentati⁶;

da sie ja niemals gesterben ist'). Su questo dunque non v'ha dubbio, che l'essere supremo non è uno spirite nel senso animistico della parola. Vero è che lo Schmidt (nella recensione alla mia *Religione primitiva in Sardegna*, « Anthrepos » 8. 1913, 575) considera tuttavia l'essere supremo come 'spirito' ('uno spirite') (cfr. E. SIDNEY HARTLAND, « Felk-Lore » 9. 1898, 312 sgg.). Ma questo 'spirite' che si confonde col 'principio vitale' ('das Lebensprinzip des menschlichen Körpers') è troppo affine all'idea di *mana*, ch'è *pre*-animistica, o, per lo meno, *extra*-animistica (cfr. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 378: 'l'âme individuelle c'est du *mana* individualisé').

¹ A. W. HOWITT, *The native tribes of south-east Australia*, 440 sgg.

² 'religiöser Animismus aber ist in Australien nirgends zu finden': SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, I, 279, cfr. 328. Cfr. HOWITT, *op. cit.*, 506.

³ Vedi sopra a p. 18.

⁴ Sul valore più magico che religioso di queste fatte, vedi E. SIDNEY HARTLAND in « Felk-Lore » 9. 1898, 295. - Dalle argomentazioni dello SCHMIDT in senso contrario (*Urspr. der Gottesid.*, I, 236 sg.) risulta provate soltanto il senso di venerazione ond'era circondate il nome dell'essere supremo, come pure la sua figura: troppo poco per costituire una religione dell'essere supremo.

⁵ Vedi sopra a p. 29.

⁶ P. es., Daramulun: vedi sopra a p. 7. Anche Baiame: sulle rappresentazioni poco edificanti di Baiame nei misteri, vedi SIDNEY HARTLAND,



ma all'infuori di quei riti, che in realtà son poi destinati ad altro, e nei quali la parte fatta all'essere supremo non è davvero la principale, essi non hanno riti proprii e proprie cerimonie d'adorazione; chè tali non sono le invocazioni od operazioni occasionali con cui talvolta si ricorre per avere l'aiuto dell'essere supremo in caso di pericolo o nell'accingersi a una impresa¹, e nemmeno le invocazioni (si possono chiamare preghiere?²) per avere la pioggia³ (le quali, ad ogni modo, dipendono dalla natura uranica dell'essere supremo). Quel ch'è elemento essenziale e specifico di un vero e proprio culto, cioè la periodicità degli atti cultuali⁴ (la quale è propria, nell'Australia stessa, appunto dei riti - diciamo pure dei culti - totemici), è assolutamente estranea alla venerazione degli esseri supremi australiani.

Di qui si vede quanto sia inopportuno designare questi esseri come 'dèi', e quanto sia, per lo meno, improprio parlare di una 'religione' (australiana) dell'essere supremo, - e tanto più se si parla in modo generico, senza distinguere caso per caso. E poichè i casi di una maggiore - ma pur sempre assai relativa - approssimazione dell'essere celeste al grado di 'dio' si verificano in Baiame, Daramulun, Bungil e Mungan-ngaua, e dunque presso le genti del sud-est, dove pure sono maggiormente in vigore i riti di tipo esoterico (coi quali appunto la venerazione di Baiame e Daramulun e simili risulta assere particolarmente connessa); vien fatto di domandarsi se questa più

« Folk-Lore » 9. 1898, 301. Tuttavia non è da negare a questi atti ogni o qualsiasi valore religioso: ofr. LANG in « Encyclop. of relig. » VI, 243.

¹ Così avvieno per Nurrundere: vedi sopra a p. 20.

² La mancanza di preghiere vere o proprio in Australia è ammossa anche dal Lang in « Encyclop. of relig. » VI, 243 sg. (cfr. A. LANG, *Australia: prayer*, « Man » 1907, n. 42): l'unico caso si avrebbe presso gli Euahlayi; ma è dubbio (cfr. R. R. MARETT, « Man » 1907, n. 1, n. 72). Anche i sacrifici mancano: il Lang ne deduce la olevatezza della religione tributata all'essere supremo. Lo SCHMIDT, *op. cit.*, 160 sgg. ammette la rarità del sacrificio e della preghiera presso i primitivi, in genero; ma vuol trovarne osemi giusto nella religione dell'essero supremo. Quanto al sacrificio, egli no vede uno primordiale, tributato all'essero supremo in forma di offerta dello primizie, e non manca di citare i riscontri biblici presso Israolo. (Cfr. SCHMIDT, *Die Stellung der Pygmäenvölker*, p. 198 sgg., 213 sg., 246 sgg.)

³ Cfr. sopra a p. 12.

⁴ Cfr. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 89.



diretta venerazione dell'essere supremo, e il corrispondente suo avvicinarsi di più al tipo divino, non sian dovuti appunto all'azione speciale esercitata dall'ambiente esoterico: tanto più che Altjira e Tukura, i quali appartengono anche alla credenza exoterica, sono anche i meno 'apothéosized' fra gli esseri supremi d'Australia, e sono infatti piuttosto trascurati dagli indigeni¹, - come pure si verifica per Pirmeheal². Alla quale trascuratezza da parte degli uomini corrisponde poi, in questi casi, da parte dell'essere supremo una certa indifferenza per le cose umane. Chè se si tiene presente che questo dell'indifferenza e corrispettiva trascuratezza, che è tratto appena appariscente negli esseri supremi australiani, compare poi frequentissimo e quasi costante, negli esseri supremi fuori dell'Australia, (come noi partitamente vedremo), tanto più risulterà infondato il concetto di una religione speciale ed unica dell'essere supremo; anzi verrà fatto spontaneamente di pensare se l'essere supremo non sia, in sè e per sè, una figura religiosamente neutra, una figura della sola credenza, che soltanto in determinate circostanze e pel concorso di condizioni favorevoli potesse determinarsi - e si sia effettivamente determinata - in forma religiosa positiva.

Comunque sia di questo punto - che implica, come fin d'ora s'intravede, conseguenze importantissime, e sul quale dunque dovremo in seguito ritornare -, ciò che risulta in modo evidente dalle nostre considerazioni si è l'insussistenza di quella separazione assoluta della religione dalla mitologia che il Lang aveva concepito, - e quindi anche l'infondatezza di quel ritorno larvato alla teoria della degenerazione che nel pensiero del Lang fatalmente quasi si era insinuato³. Non che religione e mitologia non siano cose distinte: anzi sono da distinguere assolutamente. Ma la distinzione loro non è da dedurre dialetticamente da una pretesa storia del pensiero religioso, che sia stato puramente religioso e religiosamente puro nei suoi principi, e poi si sia traviato nei vaneggiamenti del mito, salvo a ritornar poi, per via di un ricorso millenario, alle pure fonti della religiosità: bensì è semplicemente da constatare, quella distinzione, come

¹ Vedi sopra a p. 29.

² Vedi sopra a p. 18.

³ Vedi sopra a p. 45.

data, in rapporto alle sfere diverse di attività spirituale cui il mito e la religione rispettivamente appartengono.

Ma questo è tal problema che trascende il soggetto nostro della credenza nell'essere supremo; e certo non è da risolvere - come lo risolse il Lang -, anzi nemmeno da impostare, in base al fatto specifico di questa credenza. Messo in chiaro nell'essere supremo il carattere suo fondamentale di essere celeste, e ricondottolo alle leggi che universalmente presiedono al formarsi delle figure della credenza - che son le leggi della mitogenesi -, è tolto ogni fondamento a tutte quelle teorie che vogliono derivare la credenza nell'essere supremo da una forma speciale del pensiero, - e della religione: non solo dunque alla teoria del Lang, come abbiamo abbondantemente dimostrato; ma anche all'affermazione del von Schroeder, il quale, concependo l'essere supremo dei Protoarii come extra-mitico ('mythenlos'), vede in esso 'una terza sorgente della religione accanto al culto della natura e al culto delle anime'¹; come pure alla tesi del Söderblom, il quale non riconosce agli esseri supremi il carattere di iddii - e tanto meno di iddii di tipo monoteistico ('Urmonotheismus') - per la ragione che di regola essi non ricevono alcun culto, ma, ritenendo che essi non possano spiegarsi per via di formazione naturalistica più che per via di formazione animistica, ammette anch'egli, come indipendenti l'uno dall'altro, tre elementi della religiosità primitiva - la credenza nell'essere supremo, la credenza nel *mana*, la credenza nell'anima -, i quali tutti avrebbero poi concorso a comporre la vera e propria credenza in Dio².

Or io non vorrei che questo mio criticismo fosse interpretato come una tendenza sistematica a rimpicciolire le cose, ad abbassare o negare i valori religiosi. Quando leggo che 'Tukura e Altjira sono nel pensiero selvaggio i germi delle più alte concezioni religiose', sento che potrei sottoscrivere anch'io a

¹ L. VON SCHRÖDER, « Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes » 19. 1905, p. 4. Vedi sopra a p. 50.

² N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens: Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Leipzig, 1916 (cfr. « Archiv für Religionswissenschaft » 17. 1914, p. 8, e già « Ymer », 1906, p. 206 sg.).



queste parole: e sono del Lang⁴. Naturalmente esse hanno per me un significato particolare e diverso: voglion dire, per me, che Altjira e Tukura e ogni essere celeste procedono da un elemento ch'è unico in natura, unico anche per la potenza suggestiva che esercita ed esercitò sempre su l'uomo. È questa potenza suggestiva che faceva esclamare al Pascal: « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie² ». Questa emozione cosmica, che anche, p. es., nelle religioni dell'Oriente antico non fu ignota come mezzo di esperienze mistiche e di rapimenti estatici³, è pur quella che accomuna in un medesimo segno di umanità il primitivo dell'Australia e l'uomo moderno⁴: e li accomuna in quella elementare esperienza emozionale che è identica e immanente oltre la varietà delle costruzioni intellettuali che nei secoli si son succedute a scavare l'abisso attuale fra il pensiero del selvaggio e quello di un Newton o di un Kant.

Ora in questa esperienza emozionale, che nell'uomo primitiva sarà stata più intensa di quella che possiamo provar noi dinnanzi alla visione del cielo, in essa appunto erano i germi di una religiosità che non andò perduta pei destini ulteriori della credenza in un essere supremo. Vero è che, per estrinsecarsi in forme religiose concrete, essa aveva bisogno di superare un forte impedimento. E l'impedimento era la scarsa individuazione dell'essere celeste, determinata dalla continuità ed estensione senza limiti dello stesso spazio celeste. Non sempre questa difficoltà fu superata. Qualche volta, sì, avvenne che l'essere supremo rafforzò la sua individualità e assunse un preciso carattere personale, a ciò riuscendo per vari modi: sia emanando da sè una figura di demiurgo col quale finì poi per assimilarsi⁵; sia avvicinandosi sempre più - fino a confondersi -

¹ « Man » 1909, n. 14. Cfr. « Eucyclop. of relig. » VI, 243 “ The idea of the All-Father is so obviously the germ of, or a rough draft of, the highest of religious conceptions ”.

² *Pensées*, 206 (L. Brunschvigg); cfr. 205: “ Quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l'éternité précédente et suivante, le petit espace que je remplis et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et m'étonne.... ”.

³ FR. CUMONT, *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, New-York-Londen 1912, 139 sg.

⁴ Vedi sopra a p. 1.

⁵ Cfr. P. EHRENREICH, *Götter und Heilbringer*, « Zeitschr. für Ethnologie » 38. 1906, 536 sg., contro la tesi di K. BREYSIG (*Die Entstehung des Gottesge-*



all'essere solare. Ove ciò non avvenne, l'originaria figura dell'essere celeste si ritrasse in una sfera di assoluta indifferenza; fu la figura di un 'fainéant unworshipped supreme Being' - come lo chiama il Risley¹ -, sempre più lontana dalle cose di questo mondo; e, per un progressivo attenuarsi - fin quasi a una totale evanescenza - dei suoi contorni, parve sparire dalla coscienza religiosa delle genti, o forse visse latente, sopraffatta da altre forme della religiosità.

Quali destini fossero serbati alla credenza in un essere supremo celeste, quali vie essa abbia percorso nella storia religiosa dell'umanità, noi vedremo nel seguito del nostro lavoro. Il compito che c'incombe più prossimo si è di estendere fin d'ora la nostra indagine a cercare se anche al di fuori dell'Australia s'incontri la credenza nell'essere supremo, e quali forme essa presenti: se, cioè, tali che corrispondano alla concezione che noi ci siamo formata dell'essere supremo, come essere celeste. Con ciò intendiamo riprendere, con altro indirizzo, il disegno del Lang; il quale già dallo studio degli esseri supremi australiani era tratto ad allargare il suo orizzonte d'osservazione alle credenze di altri popoli primitivi².

Ecco dunque che partendo dal continente australiano noi ci mettiamo in via, a percorrere sulla faccia della terra di tappa in tappa il nostro cammino.

A questo punto della nostra esposizione, prima di passare ad esaminare i popoli primitivi delle altre parti del mondo, acquista per noi uno speciale interesse il poter citare varie testimonianze di autori, i quali, indipendentemente l'uno dall'altro, e tutti indipendentemente dagli studi australiani - e quindi anche da quell'ordine di ricerche il cui svolgimento storico-logico fu da noi sopra tratteggiato, e al quale anche la nostra trattazione si connette -, ciascuno dunque in un suo campo diverso e seguendo una sua propria linea di indagine, affermarono in termini più o meno espliciti la esistenza della credenza in un essere supremo celeste presso molti, se non tutti, i popoli primitivi.

dankens und der Heilbringer, Berlin 1905), che l'idea di un dio unico e sommo derivi dall'idea - sublimata - del demiurgo.

¹ H. RISLEY, *The people of India*, Calcutta 1908, 216 sg.

² *The making of religion* (1898), London 1909.



Lasciamo da parte, se sembra di data troppo recente, quel che il von Bülow scriveva nel 1899 (« Internationales Archiv für Ethnographie » 12. 1899, 63): « Il cielo, adorno delle stelle maggiori e minori, il cielo che scagliava - dardo mortale - il fulmine infiammato, che mandava la luce e il calore del giorno, la calma e la frescura della notte, e la esiziale canicola, e ombre e piogge fecondatrici, che regolava i venti e i terribili uragani, fu il dio della umanità ancora bambina ». - A proposito degli indigeni dell'Africa la signora Kingsley (MARY H. KINGSLEY, *Travels in West Africa*, 508) lasciò scritto che « il firmamento è sempre il (loro) grande iddio indifferente e negletto ». E già il rev. CALLAWAY (*Religious system of the Amazulu*, 117) aveva detto: « In quasi tutte le regioni (dell'Africa ?) havvi una nozione di un essere celeste: forse un residuo di una religione del cielo ('heaven-worship'), oppure semplicemente una suggestione naturale del pensiero umano, sorta spontaneamente presso popoli diversi, e dappertutto conducente a questa identica conclusione, che là dove appaiono tali manifestazioni di potenza, ivi è anche una causa personale ».

Quanto agli indigeni dell'America del nord, il Drake (FRANCIS S. DRAKE, *The Indian tribes of the United States*, I, Philadelphia 1884, 142) si esprimeva testualmente così: « Vivendo all'aria aperta, gli occhi dell'Indiano acquistano familiarità con la faccia dei cieli, che son dispiegati dinnanzi a lui come un immenso volume di pittografie, nel quale egli legge cose meravigliose.... Iddio è da per tutto presente.... Le nubi nella loro varia vicenda contengono le sublimi istruzioni simboliche di un Dio.... Il tuono e il fulmine e l'apparizione luminosa dell'aurora boreale sono considerati come manifestazioni della potenza di Dio, che è il grande spirito creatore ».

Passando dagli etnografi specialisti a quelli sistematici, troviamo già nel WAITZ (*Anthropologie der Naturvölker*, II, 167) queste parole che, essendo scritte nel 1860 a proposito dei Negri africani, sembrano precorrere i tempi: « Osservando più attentamente, si giunge a questo sorprendente risultato, che varie popolazioni negre, presso le quali un influsso di popoli superiori non è dimostrato e difficilmente può essere supposto, nella formazione delle loro idee religiose sono più progredite di quasi tutti gli altri popoli selvaggi, tanto che, se non vogliamo chiamarli monoteisti, possiamo tuttavia dire di loro che stanno sul limitare del monoteismo»: parole in cui par contenuta in germe e preannunziata la teoria langhiana (A. LANG, *Myth, ritual and religion*, I² [1906], 328). Nè sfuggì al Waitz l'aspetto celeste di questo essere supremo: anzi egli lo constatò espressamente nel 'grande spirito' degli Americani del nord (*Anthrop. der Naturv.*, III [1862], 178 sg.).

Già nella prima edizione della sua *Primitive culture*, ch'è del 1871, il Tylor si esprime in modo assai chiaro sulla credenza in un essere celeste presso i primitivi delle varie parti del mondo (cfr. *Prim. cult.* 5, [1913], 333 sg.). E tale affermazione da parte sua è tanto più note-



vole se si pensa alla sua tendenza critica a far larga parte in quest'ordine di eredenze alle infiltrazioni di elementi religiosi superiori importati (v. sopra a p. 41).

Per mostrare come su questo punto s'accordino i rappresentanti dei sistemi più divergenti, citerò ancora – sebbene siano state pensate piuttosto in rapporto con le eredenze di altri popoli (non primitivi) – queste parole di MAX MÜLLER (*Nouvelles études de mythologie*, 191): “... i popoli primitivi quasi fatalmente adorano il cielo, non soltanto come la tenda azzurra cui sono attaccati il sole, la luna e le stelle, ma come un principio attivo, dotato di volontà, che opera dietro questa tenda e si manifesta con atti che sono tuono, fulmine, pioggia, neve, grandine, vento e soprattutto luce”. Quanto ai primitivi propriamente detti, nessuno, forse, ha riconosciuto la universalità della loro credenza in un essere supremo celeste in maniera così esplicita come ultimamente un teologo evangelico, il VON ORELLI (*Allgemeine Religionsgeschichte*, 11², Bonn 1911); il quale, dopo avere successivamente constatato questa eredenza presso gli indigeni dell'Africa (*op. cit.*, 364), dell'America settentrionale (*op. cit.*, 393), dell'Australia (*op. cit.*, 432 sg.), generalizzando con E. H. Rieu (*op. cit.*, 460) che la forma primitiva della religione dovette essere una specie di monismo a base di essere celeste: “La concentrazione del divino nella sfera ultraterrena, nel cielo, è un tratto così costante nelle credenze più primitive raggiungibili dalla nostra conoscenza, che non può essere in alcun modo casuale, ma deve fondarsi su ragioni profonde”. Queste ragioni profonde consisterebbero, secondo il v. Orelli, in un riflesso della verità rivelata. Su questo punto noi abbiamo già detto il nostro parere (v. sopra a p. 80 sg.). Noi affermiamo le origini mitico-naturalistiche della credenza nell'essere celeste. In questo senso risolviamo quel che altri lasciarono indeterminato, p. es., il MENZIES, *History of religion* (citato da A. LANG, *Myth, ritual and rel.*, 1² [1906], 333): “it is very common to find in savage beliefs a vague far-off god, who is at the back of all the others, takes little part in the management of things and receives little worship. But it is impossible to judge what that being was at an earlier time, – he may have been a nature god, or a spirit, who has by degrees grown faint....”.

III.

ASIA

Dall'Australia non pochi elementi di affinità etniche (cfr. A. W. HOWITT, *The native tribes of south-east Australia*, London 1904, 1 sgg.; E. SCHMIDT, *Beiträge zur Anthropologie Süd-Indiens*, « Archiv für Anthropologie » 9. 1910, 90 sg.) e linguistiche (cfr. A. TROMBETTI, *Elementi di glottologia*, in corso di pubblicazione; R. GATTI, *Studi sul gruppo linguistico andamanese-papua-australiano*, Bologna 1907-1909) accennano all'Asia. Sull'uno e sull'altro continente, come sulle interposte isole dell'Arcipelago Malese, si trovano i rappresentanti di una grande famiglia etnica - 'Indoaustraliani' o 'Austroasiatici' - che in tempi primordiali si distese su questa area vastissima, dove incontrò e in parte verosimilmente assorbì un nucleo etnico pigmoide (Negritos) ancor più primitivo. In Asia questi elementi etnici antichissimi sono preesistenti nelle due penisole meridionali dell'India Ulteriore (Indocina) e Anteriore, donde si spinsero su fin dentro alle provincie sud-occidentali della Cina. Soprafatti generalmente da popoli di altre razze (Indocinesi e Ariani nell'India, Indocinesi e Malesi nell'Indocina), o antropologicamente si risolsero in queste, o - soprattutto - culturalmente subirono il loro influsso. Ond'è che anche nel rispetto religioso riesce difficilissimo distinguere le loro proprie credenze originarie da quelle di provenienza secondaria.

Presso i Vedda di Ceylan (Indoaustraliani) non pare che ci sia alcuna traccia dell'idea di un essere supremo. Una concezione mono-teistica di Dio manca tanto ai Vedda selvaggi ('Naturveddas') quanto ai Vedda cosiddetti 'civili' (Kulturveddas): così affermano i SARASIN, *Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon* III, Wiesbaden 1892-3, p. 499. In vero, se si vagliano le credenze dei Vedda secondo il criterio etnologico e culturale, facendo la dovuta parte agli elementi di origine secondaria, sia brahmanico-hinduistica, sia buddistica, nonchè



cristiana (E. SCHMIDT, *Ceylon*, Berlin 1897; H. PARKER, *Ancient Ceylon*, London 1909; C. G. e B. Z. SELIGMANN, *The Veddas*, Cambridge 1911), rimane come proprio dei Vedda primitivi un nucleo molto esiguo di elementi religiosi, che si riducono a qualche vaga nozione di tipo animistico e ad alcune pratiche rudimentali di tipo magico (p. es.: magia della freccia: SARASIN, *op. cit.* 511 sg.; cfr. W. L. HILDBURGH, *Notes on Sinhalese magic*, « Journal of anthr. Inst. » 38. 1908, 148 sg.), senza tracce di una credenza in un essere supremo¹.

I Kolariani (Indoaustraliani) dell'India Anteriore - qualunque sia il loro rapporto coi Dravidi e la via onde penetrarono primitivamente nell'India - subirono in così larga misura gli influssi delle altre popolazioni e delle altre civiltà indiane che invano ci sforzeremmo di formarci un'idea delle credenze loro genuine. Primitive, in certo senso, dovevano essere anche le prime genti di stirpe indocinese ('Proto-mongoli') che vennero a contatto con le Kolariane: ma anche su quelle, come su queste, si stesero le influenze complesse e multiformi delle superiori civiltà successivamente apportate e svolte da altre genti, sia della stessa famiglia indocinese (Tibeto-Birmani), sia della famiglia indoeuropea (Ario-Indiani), per non parlare delle penetrazioni culturali avvenute in epoca storica (malesi, islamiche, cristiane).

Presso le razze e tribù più primitive dell'India - dice il GEDEN (« Encycl. of relig. and eth. » vi 289) - si trovano, come presso molti altri popoli di civiltà inferiore, le tracce della credenza in una forza superiore benefica, eccelsa e immutabile, di rado invocata, lasciata nell'ombra anzichè circondata di culto ('a shadowy recollection rather than an active force'); negletta e dimenticata al confronto di quegli spiriti dei quali urge frustrare le intenzioni malevole. La stessa credenza è attestata da quel profondo conoscitore dell'etnografia indiana ch'è il RISLEY; il quale caratterizza l'indole inerte e trascurata di questo essere chiamandolo un '*fainéant unworshipped supreme being*', e cercando di spiegarlo col ricondurne i germi originari a quelle primissime fasi della religiosità (da lui designate, abbastanza impropriamente, col nome di 'animismo') in cui l'uomo concepì unicamente delle forze elementari prive di un preciso carattere personale, alcune benefiche, altre malefiche, le quali soltanto in seguito furono poi investite di personalità, - e allora avvenne che le benefiche sfumarono in figure di esseri eccelsi scarsamente adorati (H. RISLEY, *The people of India*, Calcutta-London 1908, 216 sg.).

Nell'India Meridionale (E. THURSTON, *Castes and tribes of Southern India*, Madras 1909) questa figura di un essere supremo è, in fatti, oscurata nel culto da figure di gran lunga inferiori: tali, p. es., quegli spi-

¹ Per l'assenza della credenza in un essere supremo presso i popoli primitivi in generale, v. sopra a p. 76, n. 4.



riti locali che son noti col nome di *Grāma-devatā*, 'divinità del villaggio' (H. MADRAS, *The village deities of southern India*, « Bulletin of the Madras Governm. Mus. » v, 3, Madras 1907); tali anche le divinità delle colline, venerate dai Toda e da altre genti che abitano la regione dei Nilagiri (J. W. BREEKS, *An account of the primitive tribes and monuments of the Nilagiris*, London 1873; G. OPPERT, *Ueber die Toda und Kōta in den Nilagiri*, « Zeits. f. Ethn. » 28. 1896, 215). I Toda, accanto ad una religione ch'è un misto di elementi abbastanza elevati e di altri assai inferiori (W. H. RIVERS, *Toda prayer*, « Folk-Lore » 15. 1904, 166), e in cui la divinità principale sembra essere la dea *Teizirki*, considerata come 'all-pervading' (W. H. RIVERS, *The Todas*, London 1906, 442 sg.), hanno appunto, a quanto sembra ('it is doubtful how far the Todas have an idea of a supreme god': RIVERS, *ibid.*), anche l'idea di un essere supremo nel loro *Svami* (*Ūsuru Swāmi*), considerato come superiore a tutti gli dèi, e aveute la sua principale manifestazione nella luce (W. E. MARSHALL, *Travels amongst the Todas*, London 1873, 187): - nella quale credenza certo è da fare la dovuta parte ad elementi induistici (e forse anche, secondo il Rivers, cristiani).

Di tali elementi secondari è da tener conto in modo speciale nella valutazione di un fatto che in India si verifica con maggiore frequenza e intensità che altrove: voglio dire la presenza e l'abbondanza dei tratti solaristici nella concezione dell'essere supremo. Nell'India Centrale (R. V. RUSSELL, *The tribes and castes of the central provinces of India*, 4 voll., London 1916; *Census of India* [1901]: I, *India: Ethnographic appendices* by H. RISLEY, Calcutta 1903, 156, 152, 146; W. CROOKE, *The hill-tribes of the Central Indian hills*, « Journ. of anthrop. Inst. » 28. 1899, 220 sg.) la credenza sembra appunto ondeggiare fra il tipo di un essere supremo e quello di un essere solare. Il sole col nome di *Sing-Bonga* è venerato come divinità suprema dai Munda (come pure dai Bhumij), i quali tuttavia lo concepiscono come una divinità benefica sì, ma piuttosto inoperosa, che poco si occupa delle cose umane, pur essendo invocata ad allontanare disastri e malattie. Qualche cosa di analogo sembrano avere i *Santāl* nella figura di *Thakur*, che essi identificano (alcuni, se non tutti) col sole, ma senza tributargli culto, per la ragione che "egli è troppo buono per ingerirsi delle cose umane e non fa nè bene nè male agli uomini". In *Thakur* il RISLEY (*Census of India* [1901], *l. cit.*) vede un essere *fainéant*, ma verosimilmente di origine secondaria, induistica. Altrove lo stesso RISLEY (*The people of India*, 216 sg.) dà come figura della credenza *santāl* corrispondente al tipo del '*fainéant* supreme being' il dio *Marang-Buru*, un dio montano ed eccelso, che sta alla testa del loro *pantheon*. Poichè *Marang-Buru* appartiene pure alla credenza dei Munda (anche col nome di *Buru-Bonga*: RISLEY, *Census of India*, [1901], *l. cit.*, 156; cfr. S. CH. ROY, *The Mundas and their country*, Calcutta 1912), e vi figura come abitante sulla vetta più alta (*Marang-Buru* è il nome di una cima delle più alte nella



regione di Lodmah, Chota Nagpur) e come regolatore delle piogge - ond'è invocato, in fatti, in tempo di siccità -, non è improbabile che in questo Marang-Buru si debba vedere il rappresentante più genuino di un originario essere supremo celeste, che poi (specie nella figura di Thakur) avrebbe subito un processo di solarizzazione per effetto delle influenze induistiche.

I Khond (Orissa) hanno un dio della pioggia *Pidzu Pennu* (TYLOR, *Primit. Culture*, 11⁵, 349); ma adorano come supremo e creatore un dio del sole col nome di *Bura Pen(n)u*, 'dio della luce', e *Bela Pen(n)u*, 'dio del sole', incapace di far torto a chicchessia, e quindi senza culto (E. T. DALTON, *Descriptive ethnology of Bengal*, Calcutta 1872, 296). - Il suo corrispondente presso gli Oraon (Bengala) è *Dharmi*, 'il Santo' (DALTON, *op. cit.*, 256), che ha pure carattere solare, e pare sia oggetto di un certo culto (W. CROOKE, *Natives of northern India*, London 1907, 226). Come si vede, siamo ben lontani da credenze di tipo primitivo. - Così pure nella zona di transizione fra l'India Anteriore e la Ulteriore - Bengala, Manipur, Assam (oltre DALTON, *op. cit.*, e i volumi del *Census of India*, vedi H. RISLEY, *The tribes and castes of Bengal*, Calcutta 1891; W. CROOKE, art. 'Bengal' in « *Encyclop. of relig.* » II, 479; T. C. HODSON, *The native tribes of Manipur*, « *Journ. of anthr. Inst.* » 31. 1901, 300) - invano cercheremmo credenze di carattere primitivo presso le varie genti che compongono la gran massa della popolazione e che appartengono prevalentemente alle stirpi meno antiche (Tibeto-Birmani) della famiglia indocinese, quali i Kuki-Chin del Bengalà e Manipur (idea di un dio supremo o creatore, *Puthen*, onnisciente e giudice delle azioni umane: DALTON, *op. cit.*, 45 [presso i Lushai nella forma *Puthian*: J. SHAKESPEAR, *The Lushai Kuki Clans*, London 1912; cfr. « *Journ. of anthr. Inst.* » 39, 1909, 375]), quali i Naga del Manipur e dell'Assam (credenza in un essere divino e creatore, *Nagman*, che vive nel cielo, e, quando danza, il rumore dei suoi piedi è il tuono e il sudore gocciolante dal suo corpo è la pioggia: W. H. FURNESS, *The ethnography of the Nagas of eastern Assam*, « *Journ. of anthr. Inst.* » 32. 1902, 459; cfr. T. C. HODSON, *The Naga tribes of Manipur*, London 1911; P. M. MOLZ, *Ein Besuch bei den Ao-Nagas in Assam*, « *Anthropos* » 4. 1909, 54; « *Journ. of anthr. Inst.* » 3. 1874, 476; 11, 1882, 56, 196), quali i Garo dell'Assam (credenza in un dio supremo *Rishi Salgong* [salgong, saljang: 'firmamento'], che vive nel cielo [rang] con una moglie: DALTON, *op. cit.*, 60; cfr. A. PLAYFAIR, *The Garos*, London 1909).

Nell'Assam i più interessanti dal punto di vista primitivo, perchè appartenenti al nucleo più antico [Mon-Khmer] della famiglia indocinese, sono i Khāsi (P. R. T. GURDON, *The Khāsis*, London 1907 [2^a ediz., 1914], 115, 104, 129; cfr. « *Encycl. of relig. and ethics* » VII, 690). Presso i Khāsi è molto sviluppato il culto dei morti e degli antenati, e con ciò è in rapporto la frequenza dei monumenti megalitici (*cromlech*, *dolmen*



e *menhir*) di carattere funerario e memorativo di cui è pieno il loro paese (C. B. CLARKE, *The stone monuments of the Khāsi hills*, « Journ. of anthrop. Instit. » 1. 1872, 122; 3. 1874, 481 sg.)¹. Accanto al culto degli avi e degli spiriti (spiriti delle alture: GURDON, *The Khāsi*, 115), i Khāsi hanno anche una vaga nozione di una superiore e suprema potenza divina creatrice, cui essi attribuiscono di solito il sesso femminile, designandola come *ka lei Synshar* (accanto al nome *u lei* [= 'dio'] *Nong-thaw*), il qual carattere femminile è attribuito dal GURDON (*op. cit.*, 104) all'influsso di idee matriarcali, sopravvivenza di un antico sistema sociale. Queste idee infatti si manifestano anche altrimenti negli usi e nelle credenze dei Khāsi: non solo nell'esistenza di sacerdotesse o ministre del culto (*ka lyngdoh*) accanto ai sacerdoti veri e propri (*lyngdoh*), ma anche e specialmente nelle credenze animistiche e negli usi funebri che ne dipendono; chè nella venerazione dei Khāsi la protoava, *ka Iawbei*, ha il primo posto, e va innanzi al protoavo (*u Thaw-lang*), e i dolmen (*maw-kynthei*, 'pietre-femminile') voglion esser monumenti memorativi e insieme rappresentativi dell'ava (di un gruppo di famiglie) o della protoava (di tutto il clan), mentre nei *menhir* (*maw-shynrang*, 'pietre-maschi') il più alto è destinato a commemorare e rappresentare lo zio materno. Ad ogni modo quel che importa rilevare si è che questo essere supremo dei Khāsi non riceve culto proprio, ma solo è invocato quando si celebra qualche sacrificio oppure in caso di pericolo o anche nella celebrazione di un matrimonio; nel qual ultimo caso il sacerdote recita una formula d'invocazione in questi termini: "o divinità dell'alto, o divinità del basso, o 'lei *Synshar*, o divinità che hai creato l'uomo, come tu hai disposto questo spozalizio, (così) l'anello è stato dato in questo giorno; tu vedrai, tu udrai, dal chiaro firmamento lassù, che (costoro) sono stati sposati in questo giorno"; donde si rileva che questo essere femminile supremo e creatore è anche un essere celeste, poichè dimora nel cielo e dal cielo vede e ode ciò che avviene sulla terra.

Tra i più primitivi dei popoli dell'Himalaya sono i Lepchas (Mongoloidi, Indocinesi) del Sikhim - affini ai Naga -, presso i quali è stata osservata la credenza in un essere celeste chiamato *Ta-shi Tak-bo*

¹ Tali costruzioni s'incontrano, oltre che presso talune genti Naga dello stesso Assam, come i Mikir [C. J. LYALL, *The Mikirs*, London 1908; « Encyclop. of relig. and eth. » VIII 628; cfr. T. C. HODSON, *Funerary customs and eschatological beliefs of the Assam hill tribes*, « Transactions of the 111^a Congress for the history of religions », Oxford 1908, I, 58], anche presso i Munda dell'India centrale [SARAT CHANDRA ROY, *The Mundas and their country*, Calcutta 1912] e i Toda dei Nilagiri (India Meridionale) [J. W. BRINKS, *An account of the primitive tribes and monuments of the Nilagiris*, London 1873; RIVERS, *The Todas*].



Rääm, 'spirito padre-capo esistente nel cielo' o *Tashi ting* 'signore esistente nel cielo' (L. A. WADDELL, *The 'Iepéhas' or 'Rongs' and their songs*, « Internationales Archiv für Ethnographie » 12. 1899, 47). I Singhpho, o (come li chiamano i Birmani) *Katchin*, hanno la credenza in un 'essere supremo' *Karai Kasang*, che dimora al di sopra del cielo e conosce i pensieri degli uomini e non è oggetto di culto (P. CH. GILHODES, *La religion des Katchins*, « Anthropos » 4. 1909, 702); esso corrisponde in certo qual modo al *Puthian* dei Lushai (SHAKESPEAR, « Journ. of anthr. Instit. » 39. 1909, 375). In territorio cinese (Jünnan) abitano le popolazioni primitive dei Mosso (J. BACOT, *Les Mo-so*, Leiden 1914) e dei Lolo, presso i quali s'incontra l'idea e il culto di un essere celeste sotto varie forme (*A-chi* 'who made the sky' presso i Lolo: A. HENRY, *The Lolos and other tribes of western China*, « Journ. of anthr. Instit. » 33. 1903, 104; cfr. A. LIÉTARD, *Les Lo-lo p'ò*, « Anthropos-Bibliothek » 5. 1913), - nonchè i Miao del Kui-tcheu (P. AL. SCHOTTER, *Notes ethnographiques sur les tribus du Kouy-tchou*, « Anthropos » 3. 1908, 397), dei quali i così detti Miao 'selvaggi' apparterebbero, secondo alcuni, alla famiglia indo-australiana (un 'Dio Supremo' *Phu-liö* presso gli He-miao, designato come *Cha-wai*, 'radice del cielo', e concepito come 'spirito del tuono', signore della vita e punitore dei delitti che si commettono sulla terra: SCHOTTER, *Les He-miao*, « Anthropos » 6. 1911, 318). - In complesso queste credenze di queste diverse popolazioni sono, dal nostro punto di vista, gravemente pregiudicate dal fatto delle non solo possibili, ma assai probabili e talora sicure influenze che furono esercitate da civiltà e religioni superiori (brahmanesimo, buddismo, lamaismo; anche penetrazione di elementi siriaci [nestoriani] presso i Lolo: HENRY, *op. cit.*, 96 sg.; cfr. HESTERMANN, *Die nicht-chinesische Schrift der Lolo in Yünnan*, « Wiener Zeitschr. f. die Kunde des Morgenlandes » 29. 1915, 231).

Particolarmente vanno soggette a cauzione le credenze relative a un dio del cielo od essere celeste presso le popolazioni 'selvagge' stanziate in territorio cinese, per la impossibilità di appurare quanto in esse sia dovuto alla suggestione del culto cinese del dio del Cielo, quale infatti si fece sentire, per es., nell'Annam, dove la concezione del *trôi* ('ciò che sta al di sopra'), come cielo materiale e come personificazione del cielo, per quanto fondata sopra un nucleo di pensiero originale, subì sicuramente l'influsso delle idee cinesi su *Thien* (*Shang Ti*) (cfr. L. CAMDÈRE, *Philosophie populaire annamite*, « Anthropos » 2. 1907, 116, 955).

Nell'Indocina gli elementi etnici primitivi (Moi, Muong, Peuong, Khas: tutti nomi che significano semplicemente 'barbari, selvaggi') in grandissima parte si risolsero nella massa delle varie popolazioni indo-cinesi (Birmani, Siamesi, Cinesi) e malesi che diedero origine agli aggregati etnico-politici di Pegu, Cambogia, Birma, Siam (cfr. A. GRÜNWEDEL, « Internationales Archiv für Ethnogr. » 2. 1889, 59 sgg.). Tanto più difficile riesce nel complesso delle varie stratificazioni culturali iso-



lare un nucleo di credenze religiose primitive (cfr. R. GRANT BROWN, *The taungbyon festival, Burma*, « Journ. Anthropol. Instit. » 45. 1915, 355 sgg.).

Per queste considerazioni - le quali si potrebbero estendere anche alle popolazioni più arcaiche di altre regioni (periferiche) dell'Asia (p. es. agli Aino del Giappone) - il continente asiatico nel suo complesso rimane fuori del quadro di questo nostro primo volume. Ciò corrisponde ai fini dell'economia generale dell'opera nostra - la quale, nella sua prima parte, vuol essere dedicata precisamente ai soli popoli primitivi ed incolti -, mentre ha dunque la sua ragione effettiva nel fatto che l'Asia è generalmente abitata da popoli dotati di una civiltà superiore, che anche sui primitivi non mancò di far sentire la sua influenza.

Soltanto due gruppi umani, che a tali influenze furono relativamente meno esposti e che in realtà presentano un alto grado di primitività, saranno qui oggetto di trattazione speciale in ordine alla credenza in un essere celeste: 1° gli Andamanesi; 2° i 'selvaggi' della penisola di Malacca. Vero è che gli uni e gli altri geograficamente sono stanziati alla estrema periferia del continente Asiatico, ed etnicamente appartengono piuttosto al mondo austronesiano (indonesiano).

1. - Isole Andamane.

- ^a G. SCHLEGEL, *The Nicobar and Andaman islands*, Leiden 1898.
^b C. BODEN KLOSS, *In the Andamans and Nicobars*, London 1913, 188 sg. (Andamanesi), 230 sg. (Nicobaresi).
^c FR. J. MOUAT, *Adventures and researches among the Andaman islanders*, London 1863, 303.
^d W. SWOBODA, *Die Bewohner des Nicobaren-Archipels*, « Internationales Archiv für Ethnographie » 5. 1892, 149 sg.; 6, 1893, 1 sg.
^e E. H. MAN, *The Andaman islands*, « Journal of anthropol. Instit. » 7. 1878, 105 sg.
^f — *On the Andaman islands and their inhabitants*, « Journal of anthropol. Instit. » 14. 1885, 253 sg.
^g — *On the aboriginal inhabitants of the Andaman islands*, London 1883, 85 sg.; 96 sg.; 104 sg.
^h M. V. PORTMAN, *Notes on the Andamanese*, « Journal of anthropol. Instit. » 25. 1896, 361 sg.
ⁱ — *A history of our relations with the Andamanese* (2 voll., Calcutta 1899), I, 44 sg.
^j — *A manual of the Andamanese languages*, London 1887.
^k — *Notes on the languages of the south Andaman group of tribes*, Calcutta 1898, 270.
^l R. C. TEMPLE, *Grammar of the Andamanese language* (being Chapter IV of Part I of the « Census Report of the Andaman and Nicobar Islands », 1902), p. 26, 44.



- ^m A. R. BROWN, *The religion of the Andaman islanders*, « Folk-Lore » 20. 1909, 257 sg.
- ⁿ — *Puluga, a reply to F. Schmidt*, « Man » 1910, n. 17.
- ^o A. LANG, *Puluga*, « Man » 1910, n. 30.
- ^p — *Myth, ritual and religion*², (1906), II, 168.
- ^q — *The making of religion*², 194.
- ^r W. SCHMIDT, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart 1910, 193 sg.
- ^s — *Puluga, the supreme being of the Andamanese*, « Man » 1910, n. 2.
- ^t — *Nochmals Puluga, das höchste Wesen der Andamanesen*, « Man » 1910, n. 38, n. 47.
- ^u — *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster i. W., 1912, 130 sgg.
- ^v R. C. TEMPLE, art. 'Andamans' in « Encycl. of rel. and eth. » I, 467.
- ^w A. R. BROWN, *The Andaman islands*, Cambridge 1916, chap. III.
- ^x A. C. HADDON, « Encycl. of relig. and eth. » IX (1917), 272.

Degli Andamanesi fu detto che « non hanno alcuna concezione di un essere supremo »^o ¹. Or qui tocchiamo con mano l'opportunità di procedere con somma cautela di fronte a simili affermazioni, o negazioni, recise. Infatti la credenza in un essere supremo si trova esplicitamente attestata ed ampiamente documentata proprio negli scritti di coloro che ebbero più intima conoscenza degli Andamanesi. E. H. Man — che fu già governatore alle Andamane^{efg} — e M. V. Portman^{hijk}, come più d'una volta si integrano a vicenda nelle notizie che danno sulla religione indigena, così si trovano d'accordo nell'affermare la primitività della credenza andamanese in un essere supremo, respingendo l'idea di un'origine secondaria dovuta all'opera delle missioni, o, comunque, al contatto con religioni di tipo superiore^{gi} ².

¹ La stessa cosa si trova asserita dei Nicobaresi^{br}. Sulle credenze dei Nicobaresi le notizie sono scarsissime. Oltre all'animismo^b, è attestata (per le Nicobare centrali) la venerazione della luna come dimora dello 'spirito buono, autore di tutto', spesso concepito appunto come personificazione della luna^d.

² Non che manchino elementi di origine biblica: c'è un primo uomo, *Tomo* (Adamo), e una prima donna; c'è un diluvio; un racconto della formazione dei vari dialetti che ricorda quello della confusione delle lingue^e; c'è una dimora sotterranea delle anime dei morti detta *chaitan* (Satana)^{gi}. Ma anche questi elementi (che del resto si trovano solo presso le tribù più esposte



A questi informatori e raccoglitori di dati seguirono gli studiosi sistematici, come il Lang^{opp} e lo Schmidt^{rstu}; i quali da quei dati appunto ricavarono la figura di un essere supremo andamanese conforme al tipo da essi ideato per gli esseri supremi in genere: una figura concepita dal pensiero indigeno come causa prima delle cose, e quindi immune da elementi mitici, e simile per dignità ed elevatezza al Dio unico delle religioni mono-teistiche. Tale dignità di essere supremo fu negata, più recentemente, da A. R. Brown^{mn}⁴; ciò che diede luogo ad una polemica vivace^{sn}⁴ con lo Schmidt, cui prese parte anche il Lang^o. Noi vedremo di superare queste posizioni contrarie ed estreme attenendoci ai dati positivi e valutandoli in modo obiettivo, indipendentemente da ogni sistema o teoria preconcepita.

Il nome dell'essere supremo degli Andamanesi è *Puluga*, cui corrispondono - come forme varianti - *Biliku* nei linguaggi più settentrionali di Andaman Grande, e *Öluga* nel linguaggio (meridionale) di Andaman Piccolo^m. Ciò che risalta nella figura di Puluga è la presenza di un forte elemento naturalistico, e più precisamente uranico.

Puluga risiede nel cielo^v, dove abita una grande casa di pietra^s: siccome le case di pietra sono da ritenere estranee al patrimonio culturale primitivo degli Andamanesi, questo particolare o sarà una aggiunta posteriore oppure sarà dovuto ad alterazione di un elemento antico^p. Puluga ha una moglie 'verde di aspetto', creata da lui stesso, che si chiama con due nomi: 'mamma-granchiolino' (*chäna aulola*) e 'mamma-anguilla' (*chäna palak*); da lei ebbe un figlio (*pijchor*), ch'è come un suo ministro, una specie di arcangelo, e molte figlie, che son chiamate 'spiriti del cielo' (*morowin*). Presso la dimora di Puluga stanno anche il sole (femmina) e la luna (maschio), con i loro figliuoli, che sono le stelle. Concepito antropomorficamente, Puluga, vive al modo degli uomini: ma questo antropomor-

agli infussi stranieri, specie nella regione di Port Blair) sono adattati alla mentalità indigena: *Tomo* è nero di pelle come sono gl'indigeni; non può toccare gli alberi fruttiferi della giungla, tranne che nella stagione delle piogge; ecc. &c. - Si confronti quel che dice il KLOSS^b dei Nicobaresi: ".... charms of many localities may be to some extent merely a degraded survival of the religious paraphernalia of the Jesuit missionaries".

⁴ Dello stesso BROWN, *Notes on the languages of the Andaman islands*, « Anthropos » 9. 1914, 36 sg.



fismo lascia trasparire facilmente il substrato naturistico: egli mangia, beve e dorme; ma dorme nei mesi di siccità, ossia nella stagione asciutta, nella quale si ode raramente il tuono. Infatti, il tuono è la sua voce; e, corrispondentemente, il vento è il suo alito, e spira per volontà sua. Viceversa, quando viene la stagione delle piogge, è quello il solo tempo in cui Puluga abbandona la sua dimora per scendere sulla terra, a cercarvi - si aggiunge - certe specie di cibi. Questa è la ragione per cui gli indigeni non debbono mangiare, durante la prima parte della stagione piovosa, i semi di certe piante che Puluga vuol serbati per sé. Un'altra cosa che dispiace a Puluga è il bruciare la cera delle api, chè l'odore di cera bruciata lo irrita: donde si conferma che Puluga dimora nelle regioni aeree, dove il fumo, e con esso l'odore, sale. Se si trasgrediscono questi precetti, si va incontro ai castighi di Puluga. Or questi castighi hanno un carattere meteorico: in genere si tratta di piogge torrenziali: gli uragani sono un segno della collera di Puluga¹; quando tuona, si dice che Puluga sgrida per qualche offesa che gli è stata fatta; il fulmine è un tronco d'albero infiammato, che Puluga scaglia contro ciò ch'è oggetto dell'ira sua. Quando il tempo è minaccioso, gl'indigeni si mettono a bruciare delle foglie di *mimusops indica*, credendo che il loro scoppiettare plachi Puluga, e così abbia a passare il temporale. Se nel momento di mettersi in cammino o di partire per la caccia vedono avvicinarsi una nube foriera di pioggia, invitano Puluga ad allontanarla gridandogli: *warajobo kopke kopke kopke* (" [il serpente] warajobo [ti] morderà morderà morderà"). Chè se, ciò non ostante, cade un acquazzone, vuol dire che non si è riusciti a distogliere Puluga dal suo proposito minaccioso.

Come si vede, si ricorre a Puluga solo occasionalmente, quando si ha bisogno di lui. In realtà Puluga non riceve un vero e proprio culto: gli Andamanesi non hanno pratiche culturali, non riti religiosi in suo onore²: Puluga non è propiziato nè con preghiere nè con sacrifici: 'there is no love for this

¹ 'Puluga.... is fundamentally identifiable with some definiteness with the storm (*wuluga*): R. C. Temple v.

² 'no forms of worship or religious rites are to be found among them' g.
- Cfr. Kloss: 'no form of worship is to be found'^b.



deity'¹. Questa assenza di culto è un tratto che Puluga ha comune con molti esseri celesti dei popoli primitivi.

Tra le sanzioni punitive di Puluga ce n'è una che ha un'importanza eccezionale, perchè ad essa si connette l'origine del giorno e della notte: adirato una volta perchè due donne avevano ucciso un certo insetto e distrutto una certa pianta, Puluga immerse il mondo nelle tenebre, poi alternò i periodi luminosi con i periodi oscuri regolando il corso del sole, e finalmente mitigò anche la tenebra notturna creando la luna. E a questo proposito va aggiunto un fatto notevolissimo: Puluga - simile, anche in questo, a molti altri esseri supremi - è onnisciente, come quegli che conosce perfino 'i pensieri dei cuori umani' ('the thoughts of their hearts'²); ma soltanto fin ch'è giorno. La quale limitazione non è, come pare allo Schmidt^r, un'aggiunta posteriore: anzi è un tratto primitivo, connaturato con la figura di Puluga; che in tanto è onnisciente in quanto è onniveggente; ed è onniveggente perchè è il cielo stesso, e principalmente il cielo diurno, il cielo luminoso, 'infocato' (Puluga è, in parvenza, simile al fuoco); il quale, appunto fin ch'è tale - cioè fin ch'è giorno -, avvolge nella sua luce le cose e le azioni, sì che nulla gli può sfuggire.

Questi dati, che son desunti dalle notizie del Man², difficilmente si spiegano partendo dall'idea che Puluga sia una creazione del pensiero speculativo in cerca di una *causa causarum* ('creations of imagination in search for a first cause'³); mentre accennano chiaramente alla essenza uranica e meteorica, e dunque naturistica, di Puluga come essere celeste, e quindi come prodotto di quell'attività mitica che riempie di sè il pensiero primitivo, specialmente nelle sue manifestazioni religiose.

Si aggiunge che anche altri tratti, i quali sembrano incompatibili con la figura razionale di un essere supremo quale è concepita dal Lang e dallo Schmidt, sono, invece, conciliabilissimi con la figura mitica di un essere celeste. Una notizia, riferita anch'essa dal Man², parla di un essere malefico che

¹ Ciò non di meno, lo Schmidt cerca di dimostrare l'esistenza di un culto tributato a Puluga, in forma di offerta di primizie^r.

² Cfr. PORTMAN: '(Puluga) punishes, causes storms, and in fact corresponds in many ways with the European child's idea of a Deity'¹.



manda tempeste nella stagione piovosa, e che gl'indigeni cercano di placare intonando cori selvaggi. Dato che questo essere sia da identificare, come è più che verosimile, con Puluga, abbiamo qui un Puluga di carattere maligno, che contrasta con l'ideale di un essere supremo benevolmente paterno verso gli uomini, ma che appare spiegabilissimo se si tien conto dell'azione devastatrice di certi fenomeni atmosferici che pure hanno per sfondo - e per origine - il cielo. Lo stesso è da dire a proposito dei tratti animaleschi e dei tratti femminili che pure compaiono nella figura dell'essere supremo degli Andamanesi. Questi tratti riguardano non tanto Puluga, quale è stato osservato e studiato dal Man presso le tribù del sud di Andaman Grande, quanto Biliku ed Öluga, cioè sempre la medesima figura di Puluga, ma nelle sue forme periferiche: settentrionale (*Biliku* o *Bilika*: nel nord di Andaman Grande) e meridionale (*Öluga*: in Andaman Piccolo): nelle quali forme appunto i tratti animaleschi e i femminili sono stati specialmente osservati dal Brown^{mv}.

Quanto ai tratti animaleschi, il Brown fa vedere che Biliku è concepito in figura di ragno; e Öluga in figura di grossa lucertola ('monitor lezard'). Queste concezioni ripugnano talmente all'ideale langhiano di un 'Allfather' di tipo quasi monoteistico, che lo Schmidt non ammette che siano primitive; e, ricorrendo al suo metodo delle stratificazioni successive¹, le spiega come formazioni secondarie, posteriori alla nozione purissima dell'essere supremo, ed aventi, esse sì, origine mitica, e precisamente lunaristica, come quelle che dipenderebbero da una mitologia lunare, analoga a quella ch'ebbe, secondo lui, un amplissimo svolgimento nelle credenze dei popoli Austronesiani². Il Brown, invece, che considera i suddetti tratti animaleschi come pertinenti alla nozione primitiva e originaria di (Puluga-)Biliku-Öluga, è indotto a negare a questo il carattere di essere supremo, e quindi a negare genericamente l'esistenza di un essere supremo qualsiasi nelle credenze degli Andamanesi³. Dove è facile vedere che, così facendo, il Brown aderisce implicitamente egli stesso alla concezione langhiana e schmidtiana degli esseri supremi, solo negando ch'essa sia

¹ V. sopra a p. 53 sgg.

² V. sopra a p. 56.



presente presso gli Andamanesi. La verità si è che Puluga-Biliku-Öluga è l'essere supremo degli Andamanesi, pur essendo concepito, oltre che in figura umana, anche in figura di animale. Si tenga presente che lo stesso Puluga antropomorfo del Man ha, come vedemmo, una moglie teriomorfa, anzi doppiamente teriomorfa: come granchio e come anguilla. E notisi che lo stesso A. Lang, pel quale Puluga era l'idea stessa di causa concretata in un essere personale, ammise la concezione teriomorfa di Puluga^o; e ne cercò analogie e paralleli presso altri popoli primitivi, quali i Boscimani, che nel livello intellettuale [e, come pigmoidi, nel rapporto etnico^r?] non sarebbero molto diversi dagli Andamanesi: infatti i Boscimani concepiscono una specie di essere supremo (*Cagn*) in forma di insetto (la *mantis*)¹, ed altri primitivi dell'Africa concepiscono un loro essere supremo precisamente in figura di ragno^o. E del resto, anche se si eliminano i tratti teriomorfi coll'assegnare loro un'origine secondaria (lunaristica), rimane pur sempre nella figura di Puluga un fondo primitivo; e questo ha innegabilmente un carattere uranico e celeste, tanto è vero che lo stesso Schmidt glielo riconosce, qualificando questo Puluga genuino ed originario addirittura come un 'Himmelsgott'^r.

Quanto ai tratti femminili, essi appaiono particolarmente propri di Biliku-Öluga, mentre Puluga è sostanzialmente maschile. Tuttavia anche in Puluga il Brown^{m w}² scopre qualche traccia di femminilità; onde giunge alla conclusione che sia questa - cioè la femminile, conservatasi alla periferia (nord di Andaman Grande, e Andaman Piccolo) - la concezione originaria dell'essere supremo degli Andamanesi, mentre la maschile e centrale (sud di Andaman Grande) sarebbe secondaria e posteriore^v, traendo poi di qui un altro argomento a sostenere che Puluga-Biliku-Öluga non è un essere supremo. A questa conclusione si è opposto recisamente lo Schmidt sostenendo^{r s} proprio la tesi contraria, che cioè sia Puluga maschile (centrale) la figura originaria, e Biliku-Öluga, femminile (periferica), la derivata, e derivata precisamente per alterazione prodotta dal

¹ W. H. I. BLEEK, *A brief account of Bushman folk-lore and other texts*, London 1875, 6 sgg.: v. oltre al Capit. VII.

² Qualche volta si parla anche di un Biliku maschio e di un Biliku femmina, coniugati.



sovrapporsi di elementi di mitologia Innare. Le quali due tesi, opposte e contraddittorie come sono, dipendono ultimamente da un solo e comune presupposto, cioè che un essere supremo non possa concepirsi altrimenti che in figura maschile. Ma la concezione dell'essere supremo in figura femminile non è da escludere *a priori*; bensì è da esaminare, prima di tutto, nei fatti; e quando dai fatti risulti attestata nelle credenze di un dato popolo, conviene quindi cercarne la ragione sufficiente nelle particolari condizioni culturali e sociali, considerando se una tale concezione non sia eventualmente giustificata da idee e costumi vigenti presso quel dato popolo¹; se pure non si tratti di una semplice associazione, che potè presentarsi spontanea, fra un essere che dal cielo largisce nutrimento alle sue creature e la figura della donna come madre; mentre poi, teoreticamente, nulla si oppone a ritenere che l'elemento uranico sia appercepito anche in figura femminile², allo stesso modo che può pure essere appercepito in figura animale.

E nel caso nostro-specifico troviamo infatti anche nelle figure femminili di Biliku e Öluga non pochi tratti di natura uranica. Uno degli argomenti addotti dal Brown a dimostrare il carattere femminile di Biliku è il fatto che Biliku suole scagliare tizzoni e conchiglie di madreperla, che sono oggetti adoperati, nell'uso quotidiano degli indigeni, principalmente dalle donne^m. Ciò che qui più importa è il carattere meteorico e naturistico che il Brown stesso riconosce negli oggetti suddetti, come allusivi alla folgore e al lampo; onde siamo ricondotti alla natura celeste di Biliku, che rimane tale anche se Biliku è concepito in figura femminile. Ancora. Biliku (femmina) ha per compagno (generalmente per marito) *Tarai (Teria)*, che è un vento (monsone); onde il Brown argomenta^m che anche Biliku è un vento (l'altro monzone), e dunque non è un essere supremo. La quale argomentazione non può avere che una portata negativa: cioè può valere soltanto contro la concezione di Biliku come la causa delle cause personificata; certo non vale contro la concezione

¹ Presso gli Andamanesi, che hanno una famiglia di tipo monogamico, la donna ha una posizione assai elevata, e, in qualche caso, superiore anche all'uomo^{gr}.

² Cfr. *Hintubuhet* (= 'ava nostra') al Nuovo Mecklenburg: v. oltre al Capit. v, p. 145 sgg.



di Biliku come essere celeste. Già quanto all'affermazione che Biliku è un vento, conviene che sia meglio precisata. Il nome dei monsoni è, nel nord di Andaman Grande, *Biliku Boto* e *Tarai Boto*, cioè 'vento di Biliku', 'vento di Tarai'^m. Vero è che nel sud di Andaman Grande i monsoni si chiamano l'uno *Puluga Toa* (o *Ta*), 'vento di Puluga', e l'altro semplicemente *Teria* (*Daria* [= *Tarai*]), anzichè 'vento di Teria'^m; onde per via analogica si spiega che pure il 'vento di Puluga' possa essere stato chiamato anche, semplicemente, Puluga. Ma di qui appunto si ricava che Puluga-Biliku non è esso stesso, primitivamente, un vento, bensì un essere da cui il vento dipende; la quale dipendenza e connessione appare naturalissima se si concepisce Biliku-Puluga come essere celeste e quindi autore dei vari fenomeni atmosferici¹. E in tal modo anche si comprende come abbia potuto un vento, e precisamente un monzone, che spira al principio della stagione piovosa, essere assimilato e quasi identificato con la figura suprema del cielo, datore di pioggia; mentre poi può essere stata questa anche una delle ragioni onde Puluga venne ad esser concepito tanto in figura maschile quanto in figura femminile: chè, una volta polarizzati sessualmente, nella rappresentazione mitica, i due monsoni come maschio e femmina (marito e moglie), e toccata la qualità di femmina per l'appunto al monzone (o 'vento') di Puluga, quel processo di assimilazione cui sopra accennavamo potè portare, per riflesso, alla concezione di un Puluga femminile.

Certo le ragioni di questa duplicità non sono facili da scoprire; e forse furono complesse. Secondo ogni verosimiglianza vanno studiate in rapporto con la complessiva diversità delle condizioni culturali nelle diverse arce cui l'una e l'altra concezione rispettivamente appartiene; infatti si osserva che l'area della credenza in Puluga maschile (sud di Andaman Grande) è precisamente quella in cui gli indigeni appaiono, nel rispetto culturale e intellettuale, più progrediti; ed è poi anche quella ove gl'indigeni più facilmente poterono essere esposti alla penetrazione di elementi estranei, specie pel tramite della stazione di Port Blair. Ad ogni modo, rimane associata la coesistenza della nozione di Puluga maschile con quella

¹ I venti concepiti appunto come figli della coppia Teria-Biliku^m.



di Biliku femminile; le quali due nozioni anche il Lang riconobbe come coesistenti^o; e le ricondusse ad un solo e identico processo; come anche noi le riconduciamo: ma non a quello che il Lang chiama logico e razionale, ond'esse sarebbero 'creazioni della immaginazione in cerca di una causa prima^o, bensì al processo mitico, come figure e personificazioni dell'elemento uranico e meteorico.

Quanto ad *Öluga*, ch'è la forma meridionale (in Andaman Piccolo) di *Puluga* (centrale) e *Biliku* (settentrionale), ed è anch'esso femminile^m, valgono le stesse cose dette per *Biliku*. Ma a proposito di *Öluga* è da ricordare anche l'etimologia che ne ha dato il Temple¹, in base a una voce *öluge*, che vuol dire 'tuono'. E ammettiamo pure col Brown che questa etimologia non sia confortata dall'uso linguistico vigente in Andaman Piccoloⁿ. Resta sempre che difficilmente essa sarebbe stata escogitata e proposta, se *Öluga* non avesse avuto già nella sua figura qualche elemento e tratto meteorico, atto a suggerire la connessione; e lo ha indubbiamente, o sia come figura di un monzone, quale lo considerava lo stesso Brown, o sia come figura dell'essere celeste, quale noi preferiamo di credere ch'esso sia stato nella sua forma primitiva, e quale rimane anche attraverso la concezione femminile.

E in fatto di argomenti linguistici conviene citare, da ultimo, come uno dei più significativi, l'analogo ed omologo ravvicinamento stabilito dal Portman fra *Puluga* e la voce *puluke*, che avrebbe il senso di 'piovere a torrenti' ('to pour with rain')^{k 1}.

2. - Penisola di Malacca.

^a R. MARTIN, *Die Inlandstämme der malaiischen Halbinsel*, Jena 1905.

^b N. ANNANDALE, H. C. ROBINSON, *Some preliminary results of an expedition to the Malay peninsula*, « Journal of anthr. Instit. » 32. 1902, 407 sg.

¹ *Puluga* è stato assunto dal Trombetti come punto di partenza per una serie di raffronti con altri nomi divini i quali tutti accennano a una concezione della divinità fondata su l'elemento meteorico: vedi « Rendiconto delle Sessioni della R. Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna », Classe di Sc. mor., Serie 2.^a, vol. v (1920-21).



- ^c W. W. SKEAT, *The wild tribes of the Malay peninsula*, « Journal of anthr. Instit. » 32. 1902, 124 sg.
- ^d — *Malay magic*, London 1900, 5, 15, 92.
- ^e W. W. SKEAT, CH. O. BLAGDEN, *Pagan races of the Malay peninsula*, London 1906, II, 174, 180, 199, 239, 297, 322, 370, 713, 737 sgg.
- ^f REV. FAYRE, *An account of the wild tribes inhabiting the Malayan peninsula, Sumatra, etc.*, Paris 1865, 31 sg.
- ^g P. W. SCHMIDT, *Die Stellung des Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart 1910, 219' sg.
- ^h A. CABATON, art. 'Indo-China (Savage Races)' in « Encyclopaedia of religion and ethics », VII (1914), 230.
- ⁱ IVOR H. N. EVANS, *Some Sakai beliefs and customs*, « Journ. of anthr. Instit. » 48. 1918, 179.

Tribù e genti assai primitive nel rispetto culturale, e nel rispetto etnico non prive di rapporti con i più arcaici elementi etnici dell' India Ulteriore e Anteriore cui sopra accennammo ¹, si trovano fra gl' indigeni della penisola di Malacca ^{a b}, e specialmente fra quelli - Semang (pigmei), Sakai (Sakei, Senoi [pigmoidi]), Jakun (Mantra, Benua, Belanda) - che lo Skeat e il Blagden ^e hanno designato come 'razze pagane', quasi a far risaltare la loro primitività, specie nel rispetto culturale, in confronto con le molto più progredite popolazioni malesi. Vero è che gl' influssi della civiltà malese penetrarono anche presso quei primitivi, sebbene in vario grado: in maggior misura presso i Jakun (più meridionali e costieri), in quantità minore presso i Sakai (Sakei, Senoi), che sono, a quanto sembra, rappresentanti della razza indo-australiana. I meno toccati da influenze estranee sono i Semang che, anche antropologicamente, rappresentano il tipo più arcaico, dei Pigmei.

Nella credenza dei Semang c'è un essere supremo, di nome *Kari* (*Kare*), di statura superiore all' umana, di alito possente, invisibile ^o. Di lui non si dice precisamente che sia immortale;

¹ V. sopra a p. 86 sg. Sui rapporti linguistici cfr. W. SCHMIDT, *Die Sprachen der Sakei und Semang auf Malacca und ihr Verhältnis zu den Mon-Khmër-Sprachen*, « Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië » (6^a Ser.) VIII, 1901, 481-583. In seguito lo stesso SCHMIDT (*Die Stellung der Pygmäenvölker*, p. 219 sg.) mostra la tendenza a isolare (come religiosamente, così anche) linguisticamente i Semang, da lui annoverati fra i pigmei. Cfr. ODO D. TAUERN, *Versuch einer Sakai-Grammatik und Vokabularium*, « Anthropos » 9. 1914, 529.



tuttavia, si dice che è sempre esistito, *ab origine*°. Egli ha creato ogni cosa; ma non la terra, e non l'uomo, che son opera di *Plē*, un altro essere divino a lui subordinato°. Kari è anche onnisciente, almeno in quanto, ogni qual volta gli uomini agiscono male, egli lo sa; e, pur essendo compassionevole, è giudice e vindice severo°. E notisi il modo com'egli punisce¹: quando è adirato, colpisce gli uomini col fulmine: prende il fiore di una pianta misteriosa, e lo fa cadere sopra il colpevole, - e tosto la folgore scoppia; mentre i calici campanulati degli altri fiori, urtandosi l'uno coll'altro, producono il fragore del tuono°. Altro strumento della collera di Keri è una bestia di nome *Tinjui*°: conviene soggiungere che nel linguaggio dei Semang di Kedah (Skeat-Blagden°, 737) *tinjum* è parola che vuol dire per l'appunto 'tuono'. E il nome stesso di Kari significa 'tuono'²: più precisamente, *kare* (*kaye*, *kahe*, *kai*°, risalenti, secondo lo Schmidt°, a una forma *karil*, *karel*) ha il senso di 'tuono' in taluni dei dialetti semang° (come pure in *sakai*, *karei* = 'tuono'°), mentre in certi altri (Pangan [Semang orientali] di Ulu Patani e Ulu Kelantan, Semang di Kedah) è usato (*kare*, *kael*, *kail*) col senso di 'cielo'. Comunque, o si prenda come primitivo l'uno oppure l'altro dei due valori, abbiamo qui un segno sicuro della natura uranica dell'essere supremo dei Semang². Ma ci sono anche altri segni. Kari dimora nel cielo°: l'arcobaleno è un gran serpente il cui corpo comincia nel cielo proprio sotto il seggio di Kari°. Kari ha un suo ministro speciale, *Sinai*, ch'è uno dei venti°. - Kari non riceve un vero e proprio culto, non è invocato con preghiere°: è piuttosto una figura del mito ('a mythological person' Skeat-Blagden°, 178) che della religione: per ciò° c'è da esitare a qualificarlo come 'dio', per quanto il titolo sarebbe giustificato in ragione della immensa superiorità di Kari sopra le altre figure della credenza semang°; nè è da escludere, sempre secondo Skeat e Blagden° (p. 192), che per influssi di religioni estranee sia stata oscurata la religione indigena e primitiva, fino a restar privo Keri di quei

¹ Talvolta lascia la cura del castigo a certi suoi ministri, che sono 'sky-spirits': Skeat-Blagden 182.

² Si tengano presenti quegli esseri supremi australiani in cui è accentuato l'elemento del tonitruismo: v. sopra a p. 59 sg.



tratti divini che forse in origine possedeva. C'è tuttavia un caso speciale in cui Kari è oggetto di una invocazione, accompagnata anche da una specie di sacrificio; e precisamente quando imperversa un uragano°. Allora i Semang sono soliti farsi sprizzare alcune gocce di sangue dallo stinco, mescolarle con un poco d'acqua in un ricettacolo di bambù, e gettarle in su verso il cielo adirato, salvo a ripetere la cerimonia se la tempesta non cessa° (i Pangan [Semang orientali] gettano il sangue parte verso il cielo parte a terra°; lo stesso rito si ritrova anche presso i Blandas [indigeni di Selangore di lingua *jakun*], ma mitigato nel senso che ora non gettano più sangue, bensì acqua soltanto°). Non che Kari faccia alcun uso di questo sangue; ma si placa a tale dimostrazione di pentimento, e cessa di fulminare. Questo sembra in contraddizione° con un'altra credenza degli stessi Semang°, che, cioè, quando il monzone non reca pioggia - e quindi la vegetazione cresce poco -, ciò avvenga perchè non hanno gettato in su sangue abbastanza, ritenendo dunque che questa effusione del sangue debba far piovere abbondantemente. In sostanza si tratta di una operazione di tipo magico che potè polarizzarsi, come in altri casi, in senso positivo e negativo insieme.

La religione dei Sakai conosce anch'essa, accanto ad elementi samanistici e demonistici°ⁱ - che sono, del resto, comuni alle credenze dei vari indigeni di Malacca° -, una figura suprema ('a great quasi-deity'°) che corrisponde esattamente a Kari: ha statura straordinaria; è invisibile e immortale; se non è creatore, tuttavia ha potere di vita e di morte sulla natura; 'conosce invariabilmente i trascorsi degli uomini'°, se ne sdegnava e li punisce. Egli dimora nel più alto del cielo°. Non riceve alcun culto, nè vere preghiere°. I Sakai Tembeh lo chiamano *Sam-mor*, - e non lo pregano mai°. Ma più spesso è designato coi nomi di *Tuhan* o *Pirman* o *Peng*°. Quanto a *Peng*, rimane incerto il ravvicinamento proposto dallo Schmidt° con una voce che vuol dire 'sopra', e che accennerebbe dunque alle regioni superne (*kapeng*, *kaping* [cfr. *köpöng* nel *bahnar*] voglion dire appunto 'sopra' in lingua *semang*: ma nel *sakai* non c'è la voce corrispondente). Gli altri due nomi accusano in modo manifesto la infiltrazione di elementi d'origine estranea, sia che la loro penetrazione presso i Sakai sia dovuta direttamente a contatti con genti malesi vere e proprie, oppure indirettamente a contatti con i

Jakun, i quali sono, fra le 'razze pagane' di Malacca, quella che ha preso di più dalla civiltà malese. Per i Sakai del Sungkai River (Sakai centrali) è attestata una vaga credenza in un essere supremo, designato col nome - o titolo - di *Yenang* (*Yenong*), che si incontra anche presso i Sakai di Ulu Kampar¹, e che pare si presti ad essere identificato col sole¹. In quale rapporto esso sia con Sam-mor, è un punto che meriterebbe di esser ulteriormente lumeggiato. Nel distretto di Ulu Sungkai è in uso un giuramento pel sole¹.

Presso i Jakun, si ritrovano come uniche designazioni dell'essere supremo, i nomi: *Tuhan* - anche completato in *Tuhan Allah*, 'il signore Iddio'; - e (presso i Benua-Jakun di Johore) *Pirman*, derivato, per tramite malese, dall'arabo *firman* 'decreto o parola di Dio'²; - mentre poi la penetrazione islamica è anche per altri segni abbondantemente documentata (*Raja Brahil* [Gabriele], che presso i Mantra è un ministro di Tuhan Allah, *Setan*, i *Jin*, *Nabi Muhamad*, che secondo gli Orang-Laut o Jakun marittimi ['Sea Jakun, Malayan Sea-Gypsies'] è la moglie di Allah Ta'ala³). Dove si vede quanto sia stata superficiale la penetrazione di idee islamiche; - come, in genere, nel mondo malese l'islamismo, pur essendo diventato un tratto culturale caratteristico, tuttavia è stato, tra i fattori che han contribuito a plasmare la civiltà malese, forse il meno efficace nell'opera di penetrazione e di trasformazione degli elementi primitivi, certo meno efficace dell'induismo. Del quale pure si trovano tracce anche nelle credenze degl'indigeni della penisola di Malacca (tale è il nome di *Batara Guru* che propriamente è il nome malese di Siva [M. MOSZKOWSKI, in « Zeits. f. Ethn. » 41. 1909, 470] presso i Jakun Benua di Johor; *Pirman*, che risiede nel cielo, non è avvicinabile se non per l'intermediario di *Jewa-Jewa* [*Dewa-dewa*]⁴). Ma tali tracce sono piuttosto scarse. Già per queste ragioni è presumibile (cfr. MOSZKOWSKI, *l. cit.*) che un certo nucleo di idee originarie si sia conservato anche presso quelle genti che, comè i Jakun, hanno subito di più l'influsso malese. Ed è notevole a questo proposito che anche presso i Jakun Tuhan Allah non riceve alcun culto⁵, e presenta quel carattere 'ozioso' che vedemmo esser proprio di Kari e di Sam-mor. Infatti, già nel 1865, il rev. Favre scriveva che i Jakun non hanno il minimo sentimento di gratitudine o di amore pel loro essere supremo; essendo tutte le loro nozioni religiose di carattere puramente teoretico. Onde la religione dei Jakun è, anch'essa,



in sostanza un samanismo e un demonismo che solo in ben piccola parte è corretto dall'idea teistica di un essere supremo°. E questa non è, poi, di origine puramente islamica e malese; chè « fra i Mantra e senza dubbio fra altre tribù Jakun... certo esiste la credenza, per quanto vaga, in una divinità, indipendentemente da influssi arabi »°; la quale divinità potè ben assumere il nome di Tuhan Allah (a quel modo che il nome di *Jin* si applicò agli spiriti della credenza indigena°), appartenendo tuttavia al nucleo delle idee originarie al pari di Kari (Semang) e di Sam-mor (Sakai [Tembel]). Un tratto di carattere primitivo (uranico) sembra emergere nel racconto della creazione com'è narrato dai Mantra, dove Tuhan Allah è bensì il creatore, ma di fatto tutte le cose son create da Raja Brahil (Gabriele), tranne il firmamento, che è opera riservata a Tuhan Allah°. Di Pirman i Benua dicono che 'abita sopra il cielo'°.

Il cielo, che è dunque la dimora costante dell'essere supremo, è concepito dalla fantasia indigena come fatto di diversi piani, che sono altrettanti cieli°. Ma questa concezione, che rivela influssi induistici, come pure l'altra, che sembra^d specialmente malese, del cielo come una volta di pietra o di roccia (perforata in molti punti, donde piove la luce, i quali punti luminosi sono le stelle), non son tuttavia penetrate così profondamente nella credenza indigena da oscurarvi del tutto qualche altra concezione che ha sapore più arcaico e carattere più primitivo. I Mantra, p. es., che parlano un linguaggio *jakun*, ma che nonostante la (superficiale) penetrazione di idee islamiche han conservato il loro carattere di selvaggi, concepiscono il cielo attuale come un gran vaso sospeso sopra la terra mercè una corda, e credono che tutt'intorno all'orlo della terra (*kaki langit*) crescano continuamente dei germogli, i quali arriverebbero ad allacciarsi col cielo e lo chiuderebbero del tutto sopra di noi, se non fosse un certo vecchio che di mano in mano li taglia e li mangia°; e quanto all'origine del cielo credono che da principio il cielo era molto basso e vicino alla terra, tanto che *Blo*, uno dei primi uomini, vi urtava contro nel sollevare il suo pestello per sgusciare il riso, e per ciò lo sollevò con le sue mani°. Il qual motivo cosmogonico s'incontra poi, a parte la determinazione speciale del modo come avvenne il sollevamento, sopra un'area vastissima, che si estende dalla penisola indocinese, addentrandosi anche nel continente asia-



tico vero e proprio¹, fino a tutto il vasto mondo oceanico, sul quale appunto si diffusero le genti malesi polinesiane nelle loro secolari migrazioni. E una traccia sicura del passaggio e della presenza di genti di questa famiglia si è appunto il nome stesso del cielo nella forma *lang (rang)*, che noi troveremo diffuso fin nelle isole più lontane, mentre già lo abbiamo incontrato nell'Asia stessa, presso alcune genti dell'Assam (*rang, rongkorong*)², e ora lo constatiamo nelle lingue di Malacca (semang *langit*, sakai *lanit*, benua *langgit*, indigeni di Sungei Ujong *lengat* [F. W. KNOCKER, « Journal of anthr. Instit » 37. 1907, 300], mantra *lengoi*, jakun *rangit*³). Vero è che bisogna sempre tener conto del riflusso dell'elemento malese nell'Indocina, il quale, come si verificò di certo nel campo culturale, così ebbe verosimilmente anche le sue conseguenze linguistiche.

Il termine pre-malese significante 'cielo' potrebbe vedersi nella voce stessa *kari*, se si potesse stabilire che il senso di 'cielo' sia originario e non derivato e svolto da quello di 'tuono'³. Lo Schmidt², nella sua tendenza a isolare anche linguisticamente i Semang, non solo si oppone al tentativo del JUYNBOLL (« Archiv für Religionswissenschaft » 9. 1906, 442), di spiegare il senso di *Kari* in base alle lingue indonesiane (o, come s'esprime lo Schmidt, 'austro-nesiane'), ma anche al ravvicinamento proposto dal Blagden^o con linguaggi indocinesi ('austroasiatici' [Schmidt]), e precisamente con la voce *glaih*, che nel *bahnar* significa 'fulmine, lampo'. - A parte la legittimità del ravvicinamento linguistico², sta di fatto che *Bōk Glaih*, 'l'avo che tuona', nella credenza dei Bahnar^h è un essere supremo che sta a capo degli spiriti celesti, vive nel cielo con una moglie, parla nel tuono (il tuono è la sua voce), e dal cielo scende in forma di uragano e con un'ascia litica ('pietra del fulmine') colpisce chi l'ha offeso. In questi dati noi troviamo gli elementi di una credenza primitiva in un essere celeste, corrispondente al *Kari* dei Semang, al *Peng* dei Sakai, e verosimilmente anche a quell'essere che presso i Sakai stessi e molto più poi presso i Jakun assunse i nomi (stranieri) di *Tuhan* (Allah) e di *Pirman*. Di questo essere i fatti da noi adottati mettono fuor di dubbio la essenza uranica

¹ He-miao: v. sopra a p. 91.

² V. sopra a p. 89.

³ V. sopra a p. 103.



e meteorica. E che veramente nella fantasia degli indigeni di Malacca l'elemento celeste abbia potuto concretarsi in figura di essere personale¹, è comprovato per l'analogia di un fatto ch'è riferito dallo Skeat²: il cielo giallo infocato soffuso ad occidente dagli ultimi raggi del sole al tramonto è chiamato dagli indigeni *mambang kuning*, 'la divinità gialla', la quale è concepita come malefica².

¹ Centre la teoria dell'Ehrenreich: v. supra a p. 73 sg.

² Secondo una notizia del SWETTENHAM, riferita da SKEAT e BLAGDEN, *Pagan races*, 202, n. 1, sarebbe attestata anche la credenza in 'uno spirite femminile buono, risiedente nelle nubi'; nel quale è da vedere, a quanto pare, il sole, che è in fatti concepito come femminile.



IV.

INDONESIA

Come nella penisola di Malacca, così nel vasto gruppo insulare dell'Indonesia ad un substrato etnico e culturale arcaico e primitivo si sovrappose la razza malese(-polinesiana) con una sua propria civiltà di carattere notevolmente progredito. La civiltà malese finì poi di plasmarsi in quelle forme che ancor oggi presenta mercè l'assimilazione di elementi stranieri: prima indiani (*brahmanesimo* induistico e *buddismo* 'settentrionale') e poscia arabi (*islamismo*). Il centro principale dell'induismo malese fu Giava¹ con la minore isola di Bali²; donde irradiarono gl'influssi induistici sulle altre isole, in ispecie a Sumatra, a Borneo e in alcune delle Molucche³. Oltre al *sivaismo*, che fu tra i culti induistici il più diffuso nel mondo malese, e oltre al *visnuismo*⁴, Giava

¹ L'opera fondamentale su Giava è: P. J. VETH, *Java*², 4 voll., Haarlem 1896-1907; cfr. STÖNNER, *Steinskulpturen von der Insel Java*, « Zeitschrift für Ethnol. » 36. 1904, 519 sgg.; C. CLEMEN, *Buddhistische Skulpturen in Vorderindien und auf Java*, « Bonner Jahrbücher » 1917, 73 sgg.. - Nei secoli XIII-XIV fiorì in Giava contralo il grande impero *indù* di Madjopahit: cfr. T. S. RAFFLES, *History of Java* 2 voll., London 1817. Sul teatro giavanesi cfr. BOHATTA, *Das javanische Drama*, « Mitteilungen der anthropolog. Gesellsch. in Wien » 35. 1905, 278 sg.

² In Bali l'induismo (compreso il buddismo) si è mantenuto fino ad oggi: vedi F. A. LIEFERINCK, *Bijdrage tot de Kennis van het Eiland Bali*, « Tijdschrift voor indische taal-, land- en volkonkunde » 33. 1890, 233 sg.

³ A. S. BICKMORE, *Travels in the east Indian archipelago*, London 1868, 51.

⁴ H. H. JUYNBOLL, *Bijdrage tot de Kennis der Vereering van Wisnu op Java*, « Bijdragen tot de taal-, land- en volkonkunde van Nedorlandseh-Indië » (7^a Ser.) 6. 1907, 412.



ospitò anche il Buddismo¹; e più tardi l'Islam². L'elemento induistico ha lasciato tracce visibili specialmente nei nomi di talune divinità adorate dai malesi (*Brahmā*; *Visnu*; *Kala* [sanscr. *kāla*, 'nero'], nome di Siva; *Seri*, *Soripada*, [sanscr. *Srī*, moglie di Visnu]), specialmente divinità di carattere supremo. Tale è presso gli stessi Giavanesi *Batara Tunggal*³, dove *batara*, col senso di 'signore', è un derivato del sanscr. *bhātāra* 'altamente onorevole'⁴: un nome che ricorre in *Batara guru* (*gurū* = 'maestro, guida spirituale'), ch'è una designazione di Siva, come pure in *Petara* (*betara*) e *Mahatara* (*mahabatara*) presso i Dajaki (Borneo), e in *Bathala* (*-meikapal*) alle Filippine⁵. Un altro elemento di origine induistica nella terminologia religiosa malese è il nome *debata* (sanscr. *deva*, *devatā*) nelle sue molte varianti, usate in generale col senso di 'spirito, anima' (di trapassati) - *devata*, *djavata*, *djuvata* (Giava); *debata*, *djata* (Dajaki di Borneo); *revata*, accanto a *devata* (Makassar e Bugin); *divata*, *davata*, *diuata* (Filippine) -; ma talvolta anche come designazione dell'essere supremo: *Djevata*, *Diebata* (Borneo: Dajaki occidentali); cfr. *Ompu-duata* (Bolaäng Mongonduer).

Non per forza d'armi nè per opera di propaganda, ma specialmente per le vie del commercio - che già l'induismo, del resto, aveva battute⁶ -, penetrò nel mondo malese l'islamismo, a partire dal XIII secolo, ma

¹ Non è da credere che l'elemento indigeno nella credenza sia stato sopraffatto al punto da scomparire del tutto: cfr. C. LEKKERKERKER, *Enkele opmerkingen over sporen van shamanisme by Madoereezen en Javanen* (1902); G. A. J. HAZEN, *Kleine bijdragen tot de ethnographie en de folk-lore van Java*, « Tijdschrift voor Ind. taal-, land- en volkenkunde » 46. 1903, 289 (riti per ottenere la pioggia); HAZEN, *Nini Towong*, 1901 (sincretismo di elementi primitivi, magici e animistici, con elementi induistici in una festa locale).

² A. W. T. JUYNBOLL, *Kleine bijdragen over den Islam op Java*, « Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde... », (4^a Ser.) 6. 1882, 262-296. Una leggenda musulmana giavanese è stata pubblicata in testo malese e traduzione francese da A. CANATON, in « Revue de l'histoire des religions » 54. 1906, 374 sg.

³ J. JACOBS, *De Badoeij's*, « Internationales Archiv für Ethnographie » 4. 1891, 158 sg.; J. JACOBS en J. J. MEIJER, *De Badoeij's*, 's-Gravenhage 1891, 12 sg.; L. VON ENDE, *Die Baduwis auf Java*, « Mitteilungen der anthrop. Gesell. in Wien » 19. 1889, 7 sg.

⁴ WILKEN, *Het animisme bij de Volken van den Indischen Arohipel*, 11 (1885), 162: il Wilken critica l'etimologia data già dal Perham (H. LING ROTU, *The natives of Sarauak and British North Borneo*, 1, 168 sg.), dal sser. *avatara*.

⁵ WILKEN, *l. cit.* - Gli scritti del Wilken sono stati raccolti in quattro volumi: *De verspreide Geschriften van Prof. Dr. G. A. Wilken*, ed. F. D. E. Ossenbruggen, 's-Gravenhage 1912.

⁶ BICKMORE, *op. cit.*, l. cit.



specialmente nel XIV e XV, toccando come prima tappa l'isola di Sumatra, e successivamente, nel corso di alcuni secoli, le altre isole¹. Oggi tutta l'Indonesia, tranne alcuni nuclei isolati, è e si professa musulmana secondo la dottrina sunnita della scuola sciafita². E la 'conversione', ha lasciato, essa pure, tracce visibili anche nella terminologia religiosa³, compresa quella relativa al nome dell'essere supremo, che è, p. es., *Hatalla* (da *Allāh ta'āla*) presso alcuni Dayaki, *Lahātala* presso gli Alfuri di Buru, *Latala* presso i Soloresi⁴.

Tuttavia l'islamismo non intaccò profondamente lo spesso strato della credenza malese, anzi lo sfiorò appena; e solo vi stese sopra il suo velo uniforme. Più efficace ed intensa fu l'azione dell'induismo; ma non tale da oscurare e distruggere del tutto gli elementi primitivi. Di questi non pochi sopravvissero. Ora per noi in particolare si tratta di vedere se fra tali elementi primitivi sia anche una credenza originaria in un essere supremo, preesistente alle dottrine religiose dell'induismo e dell'islamismo, le quali pure lasciarono tracce evidenti nella terminologia religiosa. "I nomi stranieri" scrive il Kruijt "furono dati a concezioni già esistenti" (« Encycl. of relig. » VII [1914], 248). E il Kern soggiunge (« Encycl. of relig. » VII, 354) che "i maggiori iddii del pantheon Malese, per quanto concerne i loro nomi, sono delle divinità indù adottate". "Presso tutti i popoli dell'Indonesia" - scrive ancora il Kruijt⁵ - "troviamo un essere supremo. Ma non a Giava o a Bali, non a Sumatra presso gli Atjeh andremo a cercare gli elementi primitivi di questa credenza, bensì presso quelle genti che meglio rappresentano lo strato primitivo della popolazione dell'Indonesia, e meno hanno subito gl'influssi delle religioni superiori". Conoscitori dell'etnografia religiosa malese come il Wilken⁶ e il Kruijt⁷, mentre ammettono che in genere "non tutta la teologia indonesiana è di origine induistica", specialmente per quanto riguarda il mondo degli spi-

¹ C. SNOUCK HURGRONJE, *De Atjehers*, 2 voll., Batavia-Leiden, 1893-94. *Nieuwe bijdragen tot de Kennis van den Islām*, « Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië » (4^a Ser.), 6. 1882, 357-421; *Arabië en Oost Indië*, Leiden 1907; « Revue de l'histoire des religions » 57. 1908, 71.

² Sciafiti sono i Malesi di Sumatra orientale; non mancano gli aderenti ad altre confessioni. S'incontrano pure, qua e là, elementi di origine sciita: « Zeitschrift für Ethnol. » 41. 1909, 470.

³ Anche *setan* e *djinn*, nel senso di 'spiriti', applicato anche agli spiriti buoni: WILKEN, *Het animisme*, II, 162; KRUIJT, *op. cit.*, 490, 492.

⁴ WILKEN, *Het animisme*, II (1885), 162.

⁵ A. C. KRUIJT, *Het animisme in den indischen Archipel*, 's-Gravenhage, 1906, 465.

⁶ *Op. cit.*, II, 216 sg.

⁷ *Op. cit.*

riti inferiori, fanno la dovuta parte all'elemento primitivo anche per ciò che si riferisce alla credenza in un essere supremo. Noi possediamo oramai un criterio valido per questa ricerca: ed è la presenza di tali tratti schiettamente naturistici onde la figura dell'essere supremo rimanga caratterizzata come figura di un essere celeste. Questi tratti furono constatati anche dallo Schmidt¹; che infatti qualificò l'essere supremo dell'Indonesia addirittura come un 'Himmelsgott', mirando tuttavia, conforme al suo sistema², ad astrarlo da ogni altra forma della credenza religiosa per isolarlo in una fase primordiale anteriore ad ogni mitologia, e ricorrendo, per sostenere la sua tesi, al solito metodo della svorapposizione dei cieli culturali, anzi mitologici, - è precisamente di una mitologia lunare propriamente 'austronesiana' e di una solare papuana: alle quali mitologie egli riconduce tutti i tratti onde, a parer suo, verrebbe ad esser oscurato quell'ideale di puità cui l'essere supremo dovrebbe corrispondere³. Dove, a parte il mancato riconoscimento di questa verità, che l'elemento uranico è l'essenza stessa dell'essere supremo, è del tutto ingiustificato il voler assegnare ad ogni singola fase culturale un suo proprio elemento mitico che mitologicamente la caratterizzi, e nel quale tutta la mitologia di quella data fase quasi si esaurisca⁴; mentre il mito è tale forma del pensiero che si applica a tutta la natura, sì che la credenza (di origine mitica) in un essere supremo celeste non esclude puoto l'adorazione di un essere lunare e di uno solare, per la quale concomitanza riesce poi più facilmente esplicabile lo scambio di tratti mitici fra esseri di natura affine. Particolarmente affini per natura sono l'essere celeste e l'essere solare. Già nelle poche pagine che dedicammo alle credenze dei popoli asiatici constatammo (v. sopra a p. 88 sg.) la tendenza all'assimilazione tra questi due esseri. Essa apparirà confermata dall'esame delle credenze dei popoli dell'Indonesia.

¹ W. SCHMIDT, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, Denkschrift der k. Akad. der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl., 53^{es} Bd., Wien 1910, 120-142, cfr. 21 sg. — *Die Mythologie der austronesischen Völker*, « Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien » 39. 1909, 240 sg.

² V. sopra a p. 52 sgg.

³ Una volta messosi per questa via, lo Schmidt giunge perfino a stabilire una scala di valori morali in funzione dell'elemento mitologico e in corrispondenza con una determinata successione di cieli culturali, scegliendo come criterio di valutazione etica il rapporto sessuale, per cui gli esseri supremi indonesiani si distinguono in esseri senza moglie (fase primordiale), esseri con moglie senza figli (fase lunaristica austronesiana), esseri con moglie e figli (fase solaristica papuana).

⁴ « Mitteilungen der anthropol. Gesellsch. in Wien » 39. 1909, 252.

1. - Sumatra.

- ^a W. MARSDEN, *The history of Sumatra*, London 1783, 252 sg.
- ^b C. SNOUCK HURGRONJE, *De Atjehers*, 2 voll., Batavia-Leiden, 1893-94.
- ^{b'} — *Het Gajoland en zijne Bewoners*, Batavia 1903.
- ^c B. HAGEN, *Die Orang-Kubu auf Sumatra* (« Veröffentlichungen aus dem städtischen Völker-Museum Frankfurt a. M. » II), Frankfurt a. M. 1908, 143 sg.
- ^d G. J. VAN DONGEN, *De Koeboes in de onderafdeeling Koeboestrecken der Residentie Palembang*, « Bijdragen » 63 (1910), 181 sgg.; *Nog een en ander over de Koeboes*, « Bijdragen » 67 (1913), 73 sg.
- ^e W. VOLZ, in BUSCHAN'S, *Illustrierte Völkerkunde*, 248 sg., 267; efr. *Zur Kenntnis der Kubus in Südsumatra*, « Archiv für Anthropologie » 7. 1908, 89-109.
- ^f WAITZ, *Anthropologie der Naturvölker*, v, 1, (1863), 163, 192 sg.
- ^g B. HAGEN, *Beiträge zur Kenntnis der Battareligion*, « Tijdschrift voor ind. taal-, land- en volkenkunde » 28. 1883, 498.
- ^h G. A. WILKEN, *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel*, II (1885), 216 sg.
- ⁱ C. J. WESTENBERG, *Aanteekeningen omtrent de godsdienstige begrippen der Karo-Bataks*, « Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde » 41 (1892), 209 sg.
- ^j J. VON BRENNER, *Besuch bei den Kannibalen Sumatras*, Würzburg 1894, 216, 223.
- ^k ALB. C. KRUIJT, *Het animisme in den Indischen Archipel*, 's-Gravenhage 1906, 464 sg.
- ^l J. WARNECK, *Die Religion der Batak: ein Paradigma für die animistischen Religionen des indischen Archipels*, (« Quellen der Religionsgeschichte »), Göttingen-Leipzig 1909, 6 sg., 24 sg., 34 sg.
- ^m M. MOSZKOWSKI, *Ost- und zentralsumatranische Gebräuche bei der Ackerbestellung und der Ernte*, « Zeitschr. f. Ethnol » 41. 1909. 470.
- ⁿ W. SCHMIDT, *Die Mythologie der austronesischen Völker*, « Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien » 39. 1909, 249.
- ^o A. MAASS, *Durch Zentral-Sumatra*, (2 voll.), Berlin 1912, I, 413 sg.; II, 48.
- ^p W. VOLZ, *Nord-Sumatra*, I: *Die Batakländer*, Berlin 1909.
- ^q J. WARNECK, *Das Opfer bei den Tobabatak in Sumatra*, « Archiv für Religionswissenschaft » 18, 1915, 333 sgg.
- ^r M. MOSZKOWSKI, *Auf neuen Wegen durch Sumatra*, Berlin 1909.

A Sumatra le genti più profondamente islamizzate sono gli Atjeh e i Gajo della punta settentrionale dell' isola (Accin) - dove avvennero le prime conversioni all' islam ^{b c} -, e i Rejang della costa meridionale ^a. Più debole fu la penetrazione isla-



mica presso le genti dell'interno, le quali in non piccola parte son composte di elementi che rappresentano lo strato etnico più arcaico (' indo-australiano'), pur trovandosi, nel rispetto culturale, a livelli assai diversi le une dalle altre: da quello infimo dei Kubu (nelle foreste vergini dell'interno nel sud-est dell'isola)¹ - i quali, per quanto anch'essi differenziati culturalmente per la penetrazione di elementi islamici (specie presso i Kubu di Jambi e di Lalag) e indo-giavanesi e malesi, pure rappresentano, nei loro nuclei più genuini, un tipo umano assolutamente primitivo e una civiltà addirittura primordiale (' civiltà del legno' ['Holzzeitkultur'])² - fino a quello dei Batak (Batta), i quali, risultando da una miscela di elementi pre-malesi con malesi, hanno una civiltà molto superiore, e possiedono anche una loro scrittura (di origine indiana). E anche per ciò che riguarda la religione, la distanza è grande tra questi primitivi; chè nei Kubu, e precisamente fra i più selvaggi di essi (tali i Kubu della regione di Rawas lungo il Ridan), qualcuno³ ha voluto vedere una gente del tutto priva di idee religiose, trovando in essi inverata la teoria² della esistenza di popoli senza religione. In sostanza, pare accertata presso alcune tribù dei Kubu la mancanza delle idee proprie dell'animismo - onde si avrebbero in queste tribù dei rappresentanti di un puro stadio pre-animistico (ciò che non vuol dire pre-religioso in senso assoluto)³. Le idee animistiche sarebbero, peraltro, presenti presso altre tribù: ciò che diede argomento al Hagen⁴ a respingere l'ipotesi della degenerazione, e a vedere, in vece, documentato il processo evolutivo. Quel che sembra mancare in modo assoluto si è la credenza in un essere supremo: i Kubu di Jambi credono in vari spiriti, e in uno che temono più degli altri, *Lodèr api meleburu*, il cui avvicinarsi si avverte per via di certi cupi rumori nella foresta, ma come capo di questi spiriti venerano Allah⁵.

Nei Batak, che sono stanziati nella parte nord-ovest di Sumatra (Karo-Batak, settentrionali; Toba-Batak, centrali; Mandailing-Batak, meridionali⁶), si constata la presenza dell'elemento islamico (*Padi Allah, Nabi Mohammad*)⁷, ma anche, e in

¹ Su queste genti, già FORBES, *On the Kubus of Sumatra*, « Journal of anthrop. Instit. » 14. 1885, 121.

² Cfr. J. LUBBOCK, *The origin of civilisation*, London 1870.



misura ben maggiore¹, la presenza dell'elemento induistico¹. Di origine induistica sono 'i tre iddii' (*debata na tolu*): *Batara Guru*, *Soripada* e *Mangala-bulan* (*Malabulan*, *Bulabulan*), i quali, insieme con altri due - *Mula djadi* 'il principio del divenire' (anche *Mula djadi na bolon* 'il grande principio del divenire') e *Asi-Asi* (*Hasi-hasi*, il 'pietoso' [propriamente significa 'pietà']), che talvolta² è identificato con *Mula djadi* -, sono le maggiori divinità del *pantheon* batak^{h1q}, e si chiamano complessivamente *debata*², e con termine più specificato *debata di atas* 'divinità del cielo' (per distinguerle dai *debata di tengah* 'divinità della terra' e *debata di teruh* 'divinità degl'inferi')¹, per quanto *Debata* si usi anche in senso antonomastico a designare la divinità suprema, sia che si voglia intendere *Batara Guru* oppure *Mula djadi na bolon*. *Batara Guru* è Siva (come 'i tre iddii' insieme sono verosimilmente le figure della *trimurti* induistica: Brahma, Visnu, Siva)¹; ma a Sumatra è un Siva speciale^m: è l' 'antico iddio supremo' ('der altbataksche Obergott')¹, una figura della credenza originaria alla quale Siva si è sovrapposto², - come anche *Soripada*^h sembra essere il risultato di un processo analogo³, come in genere sembra^{hko} da ammettere un antico fondo di credenze indigene, specialmente negli elementi inferiori (animistici, samanistici), quale substrato delle credenze induistiche⁴. Secondo lo Schmidtⁿ 'i tre iddii' sarebbero (p. 249) tre antiche divinità lunari trasfigurate, mentre *Mula djadi* sarebbe l'essere supremo anteriore ad ogni mitologia. Ciò ch'è da ritenere si è che 'Mula djadi' appartenne

¹ È da ricordare il tentativo fatto dai *Padri*, fanatici di una setta *wahabita*, di ridurre con la forza i *Batak* all'islamismo (1825-1829). Il tentativo fallì¹.

² "Wij hebben hier alleen te doen met het overnemen van oen naam voor een god, dio reeds in do voorstelling bestond": KRUIJT, *Het animisme in den indischen Archipel*, 464. Cfr. MOSZKOWSKI, «*Zeitschrift f. Ethnol.*» 41. 1909, 470.

³ "Niet onwaarschijnlijk is het dan ook dat Sori-pada, en evenoons "Batara-Guru, inlandseho godhedon zijn, die ook oorspronkelijk inlandseho "namon hebben gohad,....": WILKEN, *Het animisme*, II 218. Tuttavia il WILKEN, *l. cit.*, respinge l'etimologia o l'ipotesi del Van der Tuuk, secondo la quale *Soripada* sarebbe Visnu; v. sopra a p. 110.

⁴ Cfr. KÖDDING, *Die Batakschen Götter und ihre Verhältnis zum Brahmanismus*, «*Allgemeine Missionszeitschrift*» 12. 1885, 402 sg., 475 sg.; G. SCHNEIDER, *Malayische Krokodilbeschwörung*, «*Anthropos*» 10-11. 1915-16, 397 sg.

molto verosimilmente alla primitiva credenza dei Batak, e vi appartenne come essere supremo, e che poi fu offuscato dal prevalere dei culti induistici, e specialmente con Siva (Batara Guru) dovè spartire la qualità di iddio supremo¹. Fatto è che nella figura di Mula djadi si trovano, sia pure allo stato di sopravvivenze frammentarie, dei tratti di schietto carattere naturalistico uranico.

Mula djadi vive nel eielo (*langit*)¹, anzi nel più alto dei cieli, poi che il cosmo è concepito (e la concezione sarà di origine induistica) come formato di vari piani sovrapposti¹. Una volta, nei primordi del mondo, non fece cadere pioggia nè rugiada per sette anni, sette mesi e sette giorni di seguito¹; poi, mandò il diluvio¹. Altra volta, offeso dall'incesto di un certo mago o fattucchiere con la propria nipote *Si Dole*, Debata - che noi consideriamo qui come tutt'uno con Muladjadi, e ci pare di esser nel giusto - volle punire gli uomini con una terribile siccità, e trattenne per tre anni la pioggia, e quando finalmente piovve, allora Si Dole apparve come arcobaleno, e da allora ricompare poi sempre dopo la pioggia in memoria di quell'evento¹. Mula djadi è così invocato in una preghiera²: « Tu sei colui che si alza - e lampeggia, che si muove in giro - e si leva il vento, che si volta - e c'è il terremoto.... ». Di Debata si dice anche³ che il lampo è lo splendore dei suoi denti quand'egli apre la bocca al sorriso²; e che il tuono si produce nel suo ventre³. Il fulmine è concepito come strumento della giustizia di Debata, il quale è invocato come testimonio nei giuramenti¹. Per Debata si fanno i giuramenti più gravi⁴. Ciò vuol dire che questo Debata è onni-

¹ Talora 'i tro iddii' son dati come figli di Debata (Hasi-Hasi): von BRENNER, *Besuch bei den Kannibalen Sumatras*, 216.

² Di origine sivaita?: ofr. BRENNER, *l. cit.*

³ Altrimenti anoho si dice (WARNECK, p. 6) che il tuono è prodotto da una donna celeste. C'è ancho traccia⁵ di una credenza socondo la quale le divinità celesti (*Nebata atas*, *debata di atas*) sarobbero creazioni del superno tuono delle tempeste, mentre il tuono sotterraneo doi numerosi vulcani avrobbo prodotto le divinità inferne (*Nebata torru*, *Debata di teruh*): dove è forse da veder riflessa un'antitesi fra un essere celeste e un essere terrostre, la quale ha, come vedremo, numerosi riscontri nolla mitologia maleso-polinesiana^h ed ha carattere schiettamente primitivo¹.



veggente ed onnipresente, - come il cielo; e per ciò appunto si invoca il fulmine nei giuramenti, come castigo dello spergiuro. Colui che giura di non aver rapito un capo di bestiame grosso, prega¹: « se io sono colpevole, possa io perire così improvvisamente come improvvisa scende la folgore ». Così pure nei 'giudizi di Dio' i contendenti, posti l'uno di fronte all'altro, in atto di colpirsi a vicenda a dimostrazione della loro innocenza o reità, pregano così: « O avo, o dio che sei nel cielo, o venerando che sei nel monte, se io ho mentito, che io sia colpito e il cuore mi sia squarciato; ma se è lui il mentitore, lui sia colpito, a lui sia squarciato il cuore »¹. E la stessa idea della onniveggenza e vigilanza di Debata ricorre in alcuni proverbi batak: 'Dio è giudice sufficiente'; 'sta l'albero abbattuto, sorretto da piante rampicanti; sta Iddio (nel cielo) e guarda giù agli uomini oppressi'¹.

Ora si noti che l'onniveggenza e la vigilanza sulle cose del mondo è anche esplicitamente attribuita tanto a Muladjadi quanto a Batara Guru: « ascoltante sia il tuo orecchio, limpido il tuo occhio a custodirci, che noi siam sani e in buono stato », così s'invoca Muladjadi¹; e similmente dicesi di Batara Guru che vede ogni cosa e osserva la condotta degli uomini, e dei loro trascorsi si adira¹. Del resto un altro tratto comune a Muladjadi e a Batara Guru è che essi non ricevono un culto proprio (all'infuori delle invocazioni testè esemplificate), come quelli che hanno in realtà poca parte nella vita religiosa dei Batak; la quale è tutta impregnata di animismo (*tondi* è l'anima, *begu* sono gli spiriti)¹. Queste somiglianze sono da spiegare storicamente, pel fatto che Batara Guru si sostituì in parte a Muladjadi come essere supremo: onde quei caratteri che in origine dovettero comporre la figura dell'essere supremo dei Batak - caratteri fisici in rapporto col cielo, caratteri etici dipendenti, anch'essi, dall'elemento celeste - andarono spartiti fra l'una e l'altra divinità. Quindi la figura originaria è da ricomporre, fin dove è possibile, con i frammenti che se ne

¹ Cfr. H. BERKUSKI, *Totengeister und Ahnenkultus in Indonesien*, « Archiv für Religionswissenschaft » 18. 1915, 301 sgg.; A. W. NIEUWENHUIS, *Die Wurzeln des Animismus, eine Studie über die Anfänge der naiven Religion nach den unter primitiven Malaien beobachteten Erscheinungen*, « Internationales Archiv für Ethnographie », Supplem. al vol. 24, Leiden 1917.



possono raccogliere sia in Mula djadi, sia in Batara Guru, sia in quel Debata che effettivamente designò, a volta a volta, l'uno o l'altro dei due -, e non è neppure escluso che qualche tratto primitivo si sia riversato anche sull'ultimo venuto, cioè il dio islamico, chè, p. es., *Padi Allah* è designato talvolta come 'il padre delle tempeste e delle piogge' ^g.

2. - Nias.

- ^a H. VON ROSENBERG, *Der malayische Archipel: Land und Leute*, Leipzig 1878.
- ^b E. MODIGLIANI, *Un viaggio a Nias*, Milano 1890, 612 sg.
- ^c H. SUNDERMANN, *Die Insel Nias*, Barmen 1905.
- ^d — *Kleine niassische Chrestomatie*, « Bijdragen » (5^a Serie), 7. 1892, 335 sg., 449; cfr. 4 (7^a Serie), 1905, 1 sg.
- ^e CHATELIN, *Godsdienst en bijgeloof der Niasers*, « Tijdschrift for ind. taal-, land- en volkenkunde » 26 (1881), 109 sg.
- ^f FR. KRAMER, *Der Götzendienst der Niasser*, « Tijdschrift » 33. (1890), 473 sg.
- ^g WILKEN, *Het animisme*, 220 sg.
- ^h KRUIJT, *Het animisme*, 481 sg.
- ⁱ W. SCHMIDT, in « Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien » 39. 1909, 253.
- ^j — *Grundlinien...* 74 sg.
- ^k J. P. KLEIWEG DE ZWAAN, *Die Insel Nias bei Sumatra*, Haag 1913.
- ^l A. C. KRUIJT, « Encyclop. of relig. » VII (1914), 249.
- ^m E. E. W. G. SCHRÖDER, *Nias*, 2 voll., Leiden 1918.

Fra le due posizioni estreme, del Rosenberg ^a, il quale nega agl'indigeni di Nias ogni nozione divina, riducendo la loro religione ad un semplice animismo, e del missionario Sundermann ^c, il quale propende ad attribuire ad essi un teismo così elevato che s'accosta al monoteismo, la verità, per noi, sta nel mezzo; ed è questa: che gl'indigeni di Nias hanno, accanto ad una religione degli spiriti ^f ⁱ, l'idea di un essere supremo, al quale non

¹ L'animismo è la forma più cespicia della religiosità anche presso gli indigeni di altre isole a occidente di Sumatra: iselani di Mentawai (HANSEN, *De groep noord- en zuid-Pageh van de Mentawai-Eilanden*, « Bijdragen » 70. 1910, 113 [sulla religione, a p. 169 sg.]), isolani di Engano (E. MODIGLIANI, *L'isola delle donne: viaggio a Engano*, Milano 1894, 253).



tributano culto di sacrifici nè di preghiere^b. Convien avvertire che, per quanto Nias abbia subito meno di Sumatra gl'infussi di civiltà superiori, tuttavia anche l'essere supremo di Nias potè arricchirsi di elementi estranei: si noti specialmente un racconto della creazione^c in cui si narra che l'essere supremo creò l'uomo^d e poi gl'insufflò l'alito. Lo stesso infusso appare manifesto anche in una curiosa cosmogonia indigena^{bj} che pone nei primordi il caos fatto di tenebre, di nebbia e di vento, donde per un processo vegetale a base di semi, gemme, fiori e piante si svolsero i primi esseri fino a *Lowalani* e a *Lature*. *Lowalani* o *Lowalangi* (*Lubu-langi*) è appunto l'essere supremo di Nias; nel qual nome, qualunque sia il valore complessivo della parola^j, l'elemento *langi* sarà ben la voce che nelle lingue maleo-polinesiane significa 'cielo'². Quanto a *lowa*, sembra essere voce affine a *luo* (che compare infatti in altri nomi di *Lowalangi*³: *Tuha luluo*^b, *Tuha-aloloa-nangi* [Wilken] e *Luo Zaho*)^j; il quale *luo* vuol dir 'sole'^j. In fatti l'essere celeste naturalmente tende ad assimilarsi con l'essere solare⁴. Ma tra l'essere supremo e l'essere solare i Nias - dice il Kruijt^h - fanno una distinzione ben chiara, identificando, a quel che sembra, con quest'ultimo precisamente *Lature*⁵. Ciò che a noi importa si è di constatare nella figura di *Lowalangi* dei tratti che alludono alla sua natura celeste, anche indipendentemente dal nome. Ministro di *Lowalangi*, o, secondo un'altra versione, identico con *Lowalangi* stesso, è *Baliu*ⁱ, che è un dio del vento⁶. A questo

¹ In altre versioni è un altro essere che, per ordine dell'essere supremo, opera la creazione dell'uomoⁱ. Il proavo dei Nias è, secondo la tradizione, *Sirao*, che abita nel cielo, e di là mandò su Nias i suoi figli che furono i primi uomini^d.

² Cfr. H. LING ROTH, *The natives of Sarawak*, II (Appendices), p. LXX, CIV, CXIII, CXX, CL, CLIX.

³ Altri divide^j: *lo(luo)-walangi*.

⁴ V. sopra a p. 88 sg., 112.

⁵ Altre figure della mitologia di Nias sono^b: *Tuha Sangarofa*, dio del mare (come il polinesiano *Tangarooa*, *Taharooa*), *Ba uwadanò*, divinità della terra che tien sempre d'occhio le azioni degli uomini, e quando peccano gravemente li punisce col terremoto (estensione analogica di quella facoltà di sanzione etica ch'è propria dell'essere celeste).

⁶ Perciò è *Baliu* che dona all'uomo il respiro; secondo un'altra versione è lo stesso *Lowalangi*.



proposito è anche da tener presente che gl'isolani di Nias hanno paura dell'arcobaleno e di altri fenomeni meteorici^k. E notinsi poi specialmente i tratti etici nella figura di Lowalangi. Lowalangi non solo è creatore e onnipotente; ma anche onnisciente e onnipresente^l ('almachtig, alwetend, alomtegenwoordig' [Wilken]). Egli osserva la condotta degli uomini, e nulla gli sfugge: 'grande è la vostra colpa presso Lowalangi' è uno dei modi di dire usuali fra gli indigeni^m. Questo carattere etico si è sviluppato precisamente dalla onniveggenza: Lowalangi vede tutto e ode tutto: 'Lowalangi' dicono gl'indigeni 'vede quando noi siamo ingannati'ⁿ; e ancora: 'Lowalangi ode le mie parole, se io dico menzogna'^o. E questa onniveggenza a sua volta è un riflesso mitico dell'elemento celeste e luminoso, naturalmente onnipresente: 'soltanto un palmo sopra di noi è Lowalangi' dicono, ancora, gl'indigeni^p; e quando è scoperto un furto o altro, dicono: 'per opera di Lowalangi questo è venuto alla luce'^q. Così nella credenza di Nias troviamo esemplificato in modo evidente quello svolgimento di elementi etici da elementi fisici che dicemmo essere caratteristico della figura dell'essere supremo^r.

3. - Borneo.

- ^a A. W. NIEUWENHUIS, *Quer durch Borneo* (2 voll., Leiden 1904-07), I, cap. IV e V.
- ^b CH. HOSE, W. MC DOUGALL, A. C. HADDON, *The pagan tribes of Borneo*, (2 voll.), London 1912, II, cap. XIII sgg.
- ^c E. B. HADDON, *Notes on the peoples of Borneo*, « Man » 1905, n. 13.
- ^d CH. HOSE, W. MC DOUGALL, *The relations between men and animals in Sarawak*, « Journal of anthrop. Inst. » 31. 1901, 173 sg. e tav. XIV.
- ^e A. LANG, *The supreme being and totems in Sarawak*, « Man » 1902, no. 62, no. 77.
- ^f W. MC DOUGALL, *The supreme being and totems in Sarawak: a note in reply to Mr. Lang*, « Man », 1902, no. 63.
- ^g J. PERHAM, *Petara or Sea Dyak Gods*, « Journal of the Straits Branch of the R. Asiatic Society » 1881, 1882, riprodotto in

^l V. sopra a p. 69 sg.



- ^h H. LING ROTH, *The natives of Sarawak and British North Borneo*, (2 voll.), I, London 1896, 168-213 (=PERHAM), 165 sg., 215 sg.
- ⁱ WILKEN, *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel*, 162 sg., 216 sg.
- ^j KRUIJT, *Het animisme in den Indischen Archipel*, 471 sg.
- ^k M. T. H. PERELAER, *Ethnographische Beschrijving der Dajaks*, Zalt-Bommel 1870, 4 sg.
- ^l H. LOW, *Sarawak, its inhabitants and productions*, London 1848, 174.
- ^m C. A. C. DE CRESPIGNY, *On the Milanows of Borneo*, « Journal of anthr. Inst. » 5. 1876, 34 sg.
- ⁿ F. GRABOWSKI, *Die Theogonie der Dajaken auf Borneo*, « Internationales Archiv für Ethnographie » 5. 1892, 116 sg.
- ^o J. H. N. EVANS, *Notes on the religious beliefs.... of the Dusuns of the Tuaran and Tempassuk Districts, British North Borneo*, « Journ. of anthrop. Instit. » 42. 1912, 381 sg.; cfr. 43. 1913, 422 sg.
- ^p P. TE WECHSEL, *Erinnerungen aus den Ost- und West-Dusun-Ländern, in besonderem Hinblick auf die animistische Lebensauffassung der Dajak*, « Internationales Archiv für Ethnographie » 22. 1913, p. 14.
- ^q A. E. LAWRENCE, *Some aspects of spirit worship amongst the Milano of Sarawak*, « Journal of anthr. Instit. » 33. 1908, 388 sg.
- ^r REV. E. DUNN, *Religious rites and customs of the Iban or Dyaks of Sarawak*, « Anthropos » 1. 1906, 11 sg., 165 sg., 403 sg.
- ^s — *The mengap bungai taun, a sacred chant used by the Sea-Dyaks*, « Anthropos » 7. 1912, 135 sg., 634 sg.; 8. 1913, 22 sg.
- ^t M. C. SCHADÉE, *Bijdrage tot de Kennis van den godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan*, « Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Ned.-Indië » 56. 1904, 532 sg. (cfr. 58. 1905, 487 sg.; 59. 1906, 207 sg.; 60. 1907, 101 sg.).
- ^u A. C. HADDON, *Head-hunters, black, white and brown*, London 1901, 336 sg., 353.
- ^v W. SCHMIDT, *Grundlinien....* 4, 13; *Die Mythologie der austronesischen Völker*, « Mittheilungen d. anthrop. Ges. in Wien » 39. 1909, 250.
- ^w E. H. GOMES, *Seventeen years among the Sea Dyaks of Borneo*, London 1911, cap. xv.
- ^x A. C. KRUIJT, « Encycl. of relig. » VII (1914) 249.

« Quel che i Malesi chiamano *Allah Taala*, noi chiamiamo *Petara* »: così si esprimono abitualmente i Dajak ('Sea-Dajaks') studiati dal Perham²; dove *Petara* designa adunque un essere supremo. Ma oltre ed accanto a questo valore, per così dire, antonomastico, è usato *petara* anche in senso generico, per dire



‘dio, essere divino, spirito (*antu*)’^{g h 4}. *Petara* deriva, secondo il Wilkenⁱ (p. 162), dal sanscrito *bhattāra*, col senso di signore². Sinonimo di *petara* in senso generico è *jevata*³; ed ambedue appartengono a quella terminologia di origine induistica di cui già abbiamo riscontrato varie tracce⁴. Sinonimo di *Petara* in senso specifico è *Mahatara* (da *Mahapetara* [*Maha-bhattara*])ⁿ, usato anche in composizione con Allah: *Attallah Mahatara*^k. Il termine malese corrispondente a questi per designare l’essere supremo è presso i Dajak (propriamente presso i Dajak dell’interno [‘Land-Dajaks’], dalla parte di sud-ovestⁱ) *Tupa* (*Tuppa*, *Tapa*), che è da *tumpa* ‘foggiare’, e dunque vuol dire ‘il creatore’^g, e sembra avere un suo equivalente in *Jerroang*^{h 1}. La nozione di *Petara* o *Mahatara* tende a spogliarsi di ogni tratto mitico e a diventare un puro concetto (dove sarà da far parte all’influsso del pensiero indiano): i Dajak non riescono a rappresentarselo in forma concreta^k; il Perham trovò l’eco di una tradizione antica secondo la quale *Petara* era concepito come un essere senza padre nè madre^{g h}: egli è un essere immortale e onnipotente. Non per questo si può parlare di monoteismo^k. La religione dei Dajak (Sea-Dajak) sta fra l’animismo (*antu*, *petara*) e il politeismo naturalistico^{g h 5}: *Petara* non ha parte effettiva nella religione, come quegli che non ha culto proprio, e solo è invocato in casi estremi, mentre di solito non ha notizia delle cose insignificanti^w. È questo un tratto che *Petara-Mahatara* ha comune con molti esseri supremi delle credenze primitive; e forse non è il solo. « Non è improbabile », dice il Wilkenⁱ, « che questa divinità abbia avuto in origine

¹ ‘Ogni uomo ha un suo *petara*’ dicono, ancora, i Dajak (PERHAM, ap. L. ROTH, 169). ‘*Petara*’ è usato anche a designare gli Europei (Perham); secondo l’assimilazione, frequente presso i selvaggi, dei bianchi con gli spiriti.

² Il Perham suggeriva la derivazione da *avatara*.

³ V. sopra a p. 110.

⁴ V. sopra a p. 110, 115. Anche *sakara*, da *Çakra* (Indra), si trova nell’uso *dajak*: HEIN, *Die bildende Kunst bei den Dayak auf Borneo*, Wien 1890, 26. *Sakara* è usato a designare anche le Pleiadi: H. LOW, *Sarawak*, 248 sgg.

⁵ ‘The word itself does not help us to determine either for monotheism or for polytheism, because there are no distinct forms for singular and plural in Sea-Dyak’ (PERHAM, ap. LING ROTH, op. cit., 168 sg.). ‘The *Petara* answer well enough to the Elohim’ (A. LANG, nella prefazione all’opera citata di LING ROTH, I, p. x).



un nome indigeno». Mahatara 'abita in cielo sopra le nubi'ⁿ: è vero ch'egli è onnipresente^{k s}; ma per esprimere l'idea della sua onnipresenza i Dajak ricorrono ad una imagine che designa la dimora di Mahatara come 'un monte ondeggiante qua e là, a guisa di uccello'ⁿ. Descrizioni fantastiche e particolareggiate del cielo (*langit*)^s, o meglio dei vari cieli che compongono la regione celeste, occorrono in alcuni canti rituali che son destinati specialmente a celebrare il dio *Singalang Burong*^s; il quale non è soltanto il dio dajako della guerra (uno dei canti^{s h} si recita appunto nella festa della testa tagliata, per celebrare l'acquisto di una nuova testa di nemico ucciso), ma è anche il falcone, beninteso come rappresentante spirituale e divino di tutta la specie, e in tale qualità è il capo ('the bird-chief') degli uccelli augurali, onde ha poi un posto altissimo nella religione dajaka per l'importanza che questa assegna agli auspicii in genere^{s h v}. In uno di questi canti è descritto appunto il viaggio di alcuni messi inviati ad invitare *Singalang Burong* perchè intervenga alla festa: per giungere alla dimora del dio, i messi percorrono gli spazi celesti, e passano anche dinnanzi alla casa di Petara, il quale, invitato anch'esso, rifiuta, perchè in sua assenza l'umanità 'cadrebbe in afflizione'^{s h}. Il cielo materiale (*langit*) è concepito dai Dajak come fatto di una sostanza olcosa e mangereccia, che in origine era vicina alla terra e serviva agli uomini di nutrimentoⁿ: fu Mahatara che l'allontanò, adirato perchè suo figlio aveva insegnato agli uomini a piantar il riso e adoperare il ferro e altre coseⁿ; dove l'associazione di Mahatara con l'elemento celeste (manna) sembra dunque riportarci ad una più antica fase della credenza: quella fase primitiva alla quale appunto appartiene il mito diffusissimo (massime, come vedremo, presso i popoli di razza malese-polinesiana) della separazione della terra dal cielo. Quanto all'attività etica di Mahatara (- Petara), essa appare in piena efficienza in altre leggende, dalle quali traspare ad evidenza l'elemento uranico. Petara (- Mahatara) è buono di sua natura^{s h}: 'Petara non può essere ingiusto, non può essere impuro', dicono i Dajak (*Perham*^{s h}, p. 179-80): soltanto, si offende delle cattive azioni degli uomini; e le punisce. Come le punisce? Con mezzi meteorici: scaricando rovesci d'acqua sulla terra: le piogge diluviali sono un castigo di Petara^{s h}. E quali azioni specialmente punisce? Specialmente i rapporti sessuali ille-



gittimi ('immorality among the unmarried'¹): tanto è vero che questa credenza ha poi un riflesso rituale in una cerimonia per ottenere il bel tempo: siccome le piogge eccessive e prolungate si credono provocate da relazioni scandalose, una coppia indiziata come colpevole è bandita dal villaggio, mentre si fanno invocazioni a Petara; e tosto cessa il mal tempo. È questo un fatto molto interessante dal punto di vista storico-religioso: si tratta di elementi primitivi alterati per azione di un processo secondario. L'elemento primitivo fu verosimilmente il valore magico attribuito al coito come capace di produrre la pioggia, in rapporto con il mito dell'amplesso cosmico fra il Cielo e la Terra, onde la Terra restò fecondata, e la materia fecondante fu la pioggia; quando poi l'effetto meteorico era tale da superare la domanda e da risolversi quindi in una disgrazia in vece che in una benedizione, naturalmente esso fu concepito come un castigo, dipendente tuttavia dalla stessa causa, ossia dall'atto sessuale, ma da tale atto che di per sè stesso attraesse - e per ciò giustificasse - una sanzione punitiva per avere in sè una sua propria indegnità morale, essendo fornito questo motivo d'indegnità dalla ragion sociale della illegittimità². Dove si vede come la colorazione etica, se così posso esprimermi, sia secondaria rispetto agli elementi primitivi magici e mitici: tra i quali è, in primo luogo, il mito naturistico del connubio fra Cielo e Terra e - nella figura mitica dell'essere supremo - l'elemento uranico, dal quale, come dicemmo³, anche l'aspetto morale si svolge.

Ora conviene passare ad altre genti di Borneo, nelle cui credenze si ritrova l'originario essere celeste in una forma più genuina, non sopraffatta da elementi estranei nè mascherata sotto altro nome, ma conservante nel nome stesso il segno della

¹ Cfr. WILKEN, *Het animisme bij de volken van den indischen Archipel*, 228 sg.

² V. sopra a p. 69. Presso i Dusun la divinità suprema è designata con nome di origine musulmana (*Allah ta'ala*), *Allatata* o *Atata* (anche *Tohan* [mal. *Tuhan* = 'signore']): essa non ricove un vero o proprio culto, mentrò è invoata nella festa dei morti e in certe occasioni speciali, p. es., nei giuramenti e nello imprecazioni contro i ladri. Questa funzione punitiva (come nel caso degli incesti) implica e presuppone la sua onniscienza-onniveggenza, la quale a sua volta si radica nella sua natura celeste.



sua primitività¹. Queste altre genti sono, com'è da aspettarsi, quelle meno intaccate da influssi esteriori: dunque le genti dell'interno, e particolarmente delle regioni più settentrionali.

È stata constatata, in fatti, una differenza capitale fra le credenze dei Dajak costieri ('Sea-Dajak') quali sono gli Iban^r e quelle delle genti dell'interno^{b^d}. Questa differenza, cui corrisponde una complessiva diversità delle condizioni culturali, si manifesta per l'appunto anche nella credenza in un essere supremo; la quale presso le genti della costa appare debole, sì che a fatica si riesce a rintracciarla per quei segni che io sopra ho cercato di mettere in luce, mentre presso le genti dell'interno è più viva e più forte, ed ha maggiore risalto, tanto più che ivi si esprime in nomi di formazione schiettamente indigena^d. L'essere supremo dei Keniah si chiama *Balli Penyalong*^{a^b}, essendo *balli* un termine che si premette usualmente nel linguaggio *keniah* per designare una persona o una cosa nel suo aspetto spirituale e divino. Penyalong dimora nel cielo², insieme con sua moglie *Doh Penyalong*, la quale è invocata specialmente dalle donne^d. Un albero alto e robusto, sfrondata di tutti i rami tranne che sulla vetta, sì che par toccare il cielo, è considerato come un mezzo di comunicazione con Penyalong nel rito del prendere gli auspici; il quale è in grande onore presso i Keniah - come presso i Dajak costieri -, insieme con un altro mezzo di ottener presagi, l'aruspicina^{u^w}. Così pure gli uccelli che apparendo e volteggiando su lo sfondo celeste danno gli auspici, son creduti essere in rapporto con Penyalong, specialmente *Balli Flaki*, il falcone, che fa da intermediario tra Penyalong e gli uomini³; come del resto di ogni

¹ Nel Sarawak stesso i Milano (Milanow, Melanau) hanno l'idea di un essere supremo *Ipu* (cfr. *Upu, Opo*, e simili, usati a designare l'essere supremo in altre isole dell'Indonesia, come tosto vedremo), dimorante in un altro mondo (superno) fatto ad imagine e somiglianza del nostro (DE CRESPIGNY^m = LING ROTH, *op. cit.*, I, p. 219). Ma la loro religione è essenzialmente animistica, essendo gli spiriti distribuiti in tre classi, dell'acqua, dell'aria e della giungla^a: tra gli spiriti dell'aria (*langit*) ce n'è uno che ha nome *Iblalangan langit*, ed è alato e dimora nel cielo, o uccide mediante il fulmine o il tuono (LING ROTH, *op. cit.*, I, 166, n. 3).

² Si confronti Singalong Burong in rapporto a Petara presso i Soa-Dajaks: sopra a p. 123.

³ Cfr. sopra a p. 123.



animale che si sacrifica (più spesso si tratta di maiali) si dice che il suo spirito si leva in alto a presentare a Penyalong i voti dei sacrificanti; e il fuoco stesso serve a questo fine, mercè la fiamma e il fumo che son diretti all'in su^d. - Presso i Kalamantan, che sono i primitivi abitanti del territorio di Baram, ivi stanziati già prima della venuta dei Keniah e dei Kayan, l'essere supremo è (*Balli Utong*, e lo stesso (*Balli Flaki* è il suo messaggero^d. Presso i Punan l'essere supremo è (*Balli Lutong*^d. - Presso i Kayan è *Laki Tenangan*, il quale è concepito come un vecchio dai lunghi capelli bianchi: egli ha una moglie, *Do Tenangan*, e un messaggero *Laki Neho*, corrispondente a Balli Flaki^d. I Kayan sanno che il loro Laki Tenangan è identico al Balli Utong dei Klemantan e al Balli Penyalong dei Keniah^b.

Che questo essere supremo sia di origine schiettamente indigena, non musulmana nè malese, riconobbero esplicitamente l'Hose e il Mc Dougall^d, soggiungendo, in via d'ipotesi, ch'esso possa essere stato in origine il dio della guerra, sublimato al grado di suprema divinità presso alcune tribù più bellicose - e più progredite - delle altre. Alla quale esegesi si oppose il Lang^e, sostenendo l'assoluta primitività di questo essere supremo come tale, non come derivato da un'altra figura. La qual controversia - che si protrasse in repliche e controrepliche^{ef}, e che diede occasione al Lang di precisare, sia pure in senso negativo^f, le sue idee sopra la formazione e lo sviluppo della eredenza negli esseri supremi - per noi è superata nel senso che gli esseri supremi di Bornco son figure (relativamente) primitive^g, e ad ogni modo non derivate per ulteriore svolgimento da alcun'altra figura diversa (come quella di un 'dio della guerra'), ma sempre e fin da principio uguali a sè stesse in quella loro natura uranica ch'è l'elemento fondamentale degli esseri supremi in genere, e che in questi esseri di Bornco si manifesta per lo meno nel comune tratto della lor dimora celeste, dalla quale essi comunicano con gli uomini pel tramite degli uccelli augurali.

La credenza in un essere supremo è stata scoperta anehe presso i Bahau del Borneo centrale, più preeisamente del territorio di Mahakan (nord-est del Bornco centrale), dove essi

^d V. sopra a p. 45.

^e V. sopra a p. 76.



immigrarono partendo dall' Apu Kajan ^a. Essi designano il loro essere supremo col nome di *Tamei Tingei*, che vuol dire il 'nostro padre eccelso'. Questo Tamei Tingei ha, come in genere gli altri esseri suprèmi di Borneo, una moglie, con la quale già creò il mondo ed ora lo governa, e che ha nome *Uniàng Tenangan* ^a: il qual nome richiama ¹ quello di (*Laki*) *Tenangan* (avente per moglie Do Tenangan), che, come vedemmo, è precisamente l'essere supremo dei Kajan. Tamei Tingei ha carattere altamente morale ^v ed è onnisciente (NIEUWENHUIS, *Quer durch Borneo*, I, Leiden 1904, 98 sg.); il qual tratto, proprio di molti fra gli esseri suprèmi dei primitivi, dipende, come dimostrammo ², dalla originaria natura celeste di queste figure. Infatti di Tamei Tingei è pure detto che vive nel cielo ³. Tale natura celeste risulterebbe poi confermata dalla connessione assai verosimile del nome *Tingei* con i nomi di alcuni esseri suprèmi che s' incontrano nella Melanesia, specialmente con *Ndengei* (*Degei*) ch'è venerato alle isole Figi, - come sarà spiegato in seguito.

4. - Isole Filippine.

- ^a F. BLUMENTRITT, *Der Ahnencultus und die religiösen Anschauungen der Malaien des Philippinen-Archipels*, « Mittheilungen der Wiener geographischen Gesellschaft » 25. 1882, 149-180, 197-209.
^b — *Mitteilungen über die Negritos und die Kopffügerstämme des nördlichen Luzon*, « Globus » 45 (1884), 75.
^c — *Die Seelenzahl der einzelnen eingebornen Stämme der Philippinen*, « Bijdragen » (5^a Ser.) 5. 1890, 121 sg.
^d SCHADENBERG, *Beiträge zur Kenntnis der im Innern Nordluzons lebenden Stämme*, « Zeitschrift f. Ethnol. » 21. 1889 (674) sg., (681).
^e W. A. READ, *Negritos of Zambales*, Manila 1904.
^f A. E. JENKS, *The Bontoc Igorot* (« Ethnological Survey Publications » 1), Manila 1905, 200 sg.

¹ *Tengangang* si trova scritto in « Journal of anthrop. Instit. » 23. 1894, 166 (Ch. Hose); cfr. LING ROTU, *op. cit.*, I, 219.

² V. Sopra a p. 69-70.

³ Secondo lo SCHMIDT (« Mitteilungen der anthropol. Gesellsch. in Wien » 39. 1909, 250 sg.) l'ossoro supremo di Borneo è stato sopraffatto dalla mitologia lunare ('es ist mit dem zunehmenden Hellmond zusammengeflossen'): 'aber seine ursprüngliche Stellung offenbart sich in seinem Namen als Himmels-gott'. Di fronte a lui sta una divinità della terra.



- ^g W. SCHMIDT, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart 1910, 229 sg.
^h SCHADENBERG, *Ueber die Negritos in den Philippinen*, «*Zeitsch. für Ethnol.*» 12. 1880, 133 sg.
ⁱ W. E. RETANA, *Supersticiones de los Indios filipinos*, Madrid 1894.

Verso il 1571 cominciò l'opera di evangelizzazione degli indigeni delle Filippine^a; i quali oggi sono in massima parte cristiani ('Indios Cristianos'). L'Islam aveva già fatto proseliti; e ne ha tuttora, benchè in piccola quantità, nella parte meridionale dell'arcipelago ('Indios Moros')^a. Prima ancora, era penetrato l'influsso induistico, il quale lasciò traccia, fra l'altro, anche nel nome *Bathala* (*Bhattāra*) *mei-capal* (= 'il dio creatore'?), ch'è attestato fin dal sec. XVI come nome della suprema divinità dei Tagal^a. Date queste condizioni, non è da aspettarsi che si possano trovare tracce molto cospicue e sicure di una credenza originaria in un essere supremo: le popolazioni che si son mantenute fino ad oggi pagane e che comprendono anche elementi pre-malesi, i cosiddetti Negritos^{e g h}, hanno una religione a base di animismo^{e i}. Come relativamente meno intaccati da influssi estranei si possono citare i Negritos del Luzon settentrionale: quando essi uccidono un animale, hanno per costume di tagliare un pezzetto di carne e gittarlo verso il cielo gridando: 'questo anche per te'^{b g}. Donde si ricava che esiste presso questi primitivi la credenza in un essere superiore dimorante nel cielo. La dimora celeste è pure attestata per gli esseri supremi delle varie genti di razza 'malese' (Indonesiani): il *Bathala-mei-capal* dei Tagali vive nel cielo^a; così pure il 'dio' degli Italonì; così anche l'essere supremo degli Igorroti Bontoc (Nord Luzon). Il quale ha nome *Lumawig*^f (*Lumawig*^a); ed abita lassù, in *éayya*, ch'è la parola *bontoc* equivalente all'indonesiano *langit*^d. Lumawig visse un tempo sulla terra insegnando agli uomini le arti e promulgando precetti morali. Sdegnato contro la sua compagna, salì con tre dei suoi figli in cima a un monte, e di là passò con loro in cielo; dove egli vive tuttora^f. Questo dell'aver moglie è un tratto che ricorre anche nelle figure di altri esseri supremi delle Filippine^a. Naturalmente in questi esseri, compreso lo stesso Lumawig, s'incontrano elementi antichi accanto ad altri molto recenti: in alcuni casi sembra sia avvenuta una assimilazione con l'essere solare^a; in altri appare chiara la presenza di ele-



menti animistici¹. Notisi, per altro, fra tanta congerie di elementi disparati, un tratto di cui noi possiamo ormai ravvisare con sicurezza l'impronta arcaica e genuina. Presso gl'Igorrot Benguet l'essere supremo corrispondente al Lumawig dei Bontoc è *Kambunian*^f (*Cabunian*^a): quand'egli desidera un sacrificio di maiali, esprime questo suo desiderio mediante tuoni^a.

5. - Celebes.

- ^a GRAAFLAND, *De Minahassa* (2 voll.), Rotterdam 1867-69.
^b B. F. MATTHES, *Boegineesche en Makassaarsche Legendes*, « Bijdragen... » (4^a Ser.) 10. 1885, 431 sg.
^c S. J. HICKSON, *A naturalist in north Celebes*, London 1889, 242 sg.
^d WILKEN, *Het animisme bij de Volken van den Indischen Archipel* (II 1885), 227 sg.
^e KRUIJT, *Het animisme in den Indischen Archipel*, (1906), 469 sg.
^f W. SCHMIDT, *Grundlinien*, 57 sg.
^g J. G. F. RIEDEL, *Das Toumbuluhsche Pantheon*, « Abhandlungen u. Berichte der k. zoolog. und anthrop.-ethnographischen Museums zu Dresden » 6. 1894.
^h N. ADRIANI en A. C. KRUIJT, *De Bare'e sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, (3 voll.), Batavia 1912-1914, I, 245 sgg.
ⁱ A. GRUBAUER, *Unter den Kopfjägern in Central-Celebes*, Leipzig 1913.
^k KRUIJT, « Encyclop. of relig. » VII (1914), 249.

In Minahassa (Celebes settentrionale) si trova un'eco della propaganda cristiana^a nell'idea del supremo dio *Empung* (propriamente significa 'avo', poi in genere, ogni 'essere divino') *wailan wangko* 'il dio molto possente (molto venerabile)', il capo degli *empung*^d, chiamato anche, nelle parti meridionali del Minahassa, *Si niema in tana* 'colui che ha fatto la terra'^a. Lo stesso influsso d'idee cristiane si trova nel racconto della crea-

¹ Specialmente presso i Bikel del Luzen meridionale, i quali al tempo della conquista spagnuola si trovavano in possesso di una civiltà superiore (influssi induistici?) a quella degli altri selvaggi delle Filippine, e avevano un dio principale *Gugurang*, che sembra essere lo spirito dell'avo capostipite deificate, e dunque sarebbe la più alta espressione del culto degli avi nell'Indonesia (notisi che *Gugurang* impartisce la pioggia e la luce del sole): H. BERKUSKY, *Totengister und Ahnenkultus in Indonesien*, « Archiv für Religionswissenschaft » 18. 1915, 333 sg.



zione. Questo, peraltro, ha conservato traccia delle antiche credenze; e specialmente nel motivo primordiale del Cielo e della Terra accoppiati. Vero è che la figura del Cielo è meno appariscente che quella della Terra: la quale, in persona di *Lumimuut*, appare qua e là^o come la divinità principale; dove è pure da tener conto del primitivo costume indigeno di segnare la discendenza in linea materna, come si rileva dalle genealogie leggendarie^o. Del resto, i rapporti della Terra col Cielo si riflettono appunto anche in queste genealogie, quando si narra che Lumimuut fu fecondata dal vento d'occidente⁴, e che i figli di Lumimuut, gli dei maggiori del *pantheon* di Minahassa, abitano in cielo in quattro villaggi^o, forse corrispondenti ai quattro punti cardinali. Il guardiano - e quindi il capo - di uno di questi villaggi celesti è *Muntuuntu*, che talvolta è venerato come il capo degli dei^o. In questo *Muntuuntu*, il cui nome vuol dire 'l'altissimo' (*untu*, *wuntu* = 'cima di monte')¹, che abita in una casa posta sopra un terreno 'dove non cresce nulla'^o, e che per altri accenni appare connesso col cielo, è probabilmente da vedere l'originaria figura dell'essere celeste, per quanto assimilato, parzialmente, col sole^o¹. La stessa figura appare, in Minahassa, più trasparente sotto il nome di *Kalangi*^{1g}, dove l'elemento *langi* (malese *langit*) vuol dire appunto 'cielo', sia poi che si debba intendere espressamente 'il Cielo', oppure 'colui che è nel cielo'^{1g}; chè in ambo i casi si tratta di un essere personale celeste ('Himmels-gott' [SCHMIDT, « Mitteilungen.... » 1909, 255]).

Anche nel Celebes centrale si trova il mito della coppia primordiale di Cielo e Terra. Nella credenza dei Toradja abbiamo *I-lai* e *I-ndara*; dove *Ilai*, che vuol dire 'l'uomo' (da *i*, prefisso indicativo, e *lai* [*laki*] 'uomo'), è l'essere supremo delle regioni celesti ('Vater Himmel'^h) e *I-ndara* (*ndara*, *dara* = ragazza)^o è la divinità della terra ('Mutter Erde')^{eh}. In un racconto antropogonico dei Bare'e Toradja, *Ilai* torna in cielo a prendere 'il soffio eterno' da ispirare nel primo uomo fatto di pietra^{eh}. Il Kruijt^e identifica *Ilai* col sole. Ma più verosimilmente il sole è *Puë mpalaburu*, che nella cosmogonia dei Toradja appare come il continuatore dell'opera della creazione

¹ Il vero essere solare è forse *Toar*, che con Lumimuut genera una figlia la quale va sposa a Muntuuntu^o.



iniziata da Ilai^b. In altri termini, abbiamo qui un altro caso della assimilazione dell'essere celeste con l'essere solare, in cui questo (Puë mpalaburu) ha finito per sostituirsi a quello (Ilai), ma anche ne ha assunto alcuni tratti essenziali. Di origine uranica sono infatti sicuramente i seguenti tratti della figura di Puë mpalaburu: 1. questi vede ogni cosa; 2. punisce le cattive azioni degli uomini, e precisamente il furto, lo spergiuro e la menzogna; 3. è invocato in casi di estremo e generale bisogno, nonchè nei giuramenti e quando uno vuol essere purificato di un delitto commesso^{h,k}.

Nel Celebes meridionale si rivela l'influsso induistico nel nome *Batara Guru*, che, come dicemmo, è proprio di Siva; ma *Batara Guru* appare, nelle genealogie locali di Bugin e di Makassar^b, intimamente connesso con le credenze indigene. L'essere supremo è designato col nome di *To-palanrowe*, 'il creatore', o anche con quello di (*Adjì*) *Patoto*, *Patotu* 'colui che dispone della sorte'^{d,e}: presso i Buginesi si chiama anche *Sangkuruwira*. Di *To-palanrowe*, come di *Sangkuruwira*, è detto che abita nel cielo ('de oppergod des hemels' [Wilken^d]). Un antico poema *buginese*, intitolato *La Galigo* dal nome dell'eroe principale, contiene un racconto cosmogonico^{d,e,f} (narrato pure, in forma analoga, a Makassar), ove si narra come *Sangkuruwira*, concertatosi con suo fratello minore *Guru ri seleng*, ch'è il dio della terra, dimorante nelle regioni inferne, invidiò *Batara Guru*, ch'è il maggiore dei suoi figli, a dar forma al caos e a foggare la terra, dove poi lo raggiunse *Njilitimo*, la figlia di *Guru ri seleng*. In questo racconto s'incontrano tratti di schietto e trasparente naturalismo. Quando *Sangkuruwira* manda a chiamare suo fratello, questi sale al cielo lungo l'arcobaleno^e. E quando è deciso l'invio di *Batara Guru*, *Sangkuruwira* 'in mezzo alla tempesta, fra tuoni e fulmini' crea per lui una casa^e.

6. - Isole Minori.

^a J. G. FR. RIEDEL, *De sluik- en kroeshaarige Rassen tusschen Selebes en Papua*, 's-Gravenhage 1886, *passim* (l'indicazione delle pagine è data via via nel testo).

^b A. C. KRUIJT, *Het animisme in den Indischen Archipel*, 's-Gravenhage 1906, *passim* (id. id.).



- ° G. A. WILKEN, *Het animisme bij de Volken van den Indischen Archipel*, I, II, Amsterdam 1884, 1885, *passim* (id. id.).
- ^d J. J. VAN ALPHEN, *Soemba en de Soembanczen*, « Tijdschrift v. Nederl. Indië » I, 1884, 207.
- ^e J. S. G. GRAMBERG, *Eene maand in de binnenlanden van Timor*, « Verhandelingen van het Bataviaasch genootschap van kunsten en wetenschappen » 36. 1872, 206 sg.
- ^f G. W. W. C. VAN HOEWELL, *Einige weitere Notizen über die Formen der Götterverehrung auf den süd-wester und süd-oster Inseln*, « Internationales Archiv für Ethnographie » 8. 1895, 133 sg.
- ^g — *Leti-Eilanden*, « Tijdschrift » 33. 1890, 200 sg.
- ^h — *De Aroe-Eilanden*, « Tijdschrift » 33. 1890, 83 sg.
- ⁱ — *De Kei Eilanden*, « Tijdschrift » 33. 1890, 125.
- ^j C. F. H. CAMPEN, *De godsdienstbegrippen der Halmaherasche Alfoeren*, « Tijdschrift voor ind. taal-, land- en volkenkunde » 27. 1882, 438 sg.; cfr. 28. 1883, 337 sg.; 30. 1885, 437 sg.
- ^k W. KUEKENTHAL, *Forschungsreise in den Molukken und in Borneo*, Frankfurt a. M. 1896, 175 sg.
- ^l W. SCHMIDT, *Grundlinien*, 88 sg.
- ^m KRUIJT, « Encycl. of relig. » VII (1914), 249.
- ⁿ H. KERN, « Encycl. of relig. » VIII, 347.

A Flores c'è la credenza in un essere supremo *Muri Krain* (o *Muri djau*), il quale vede anche le cose segrete, e punisce la colpa (Kruijt^b, 476). Sulla natura di questo essere, che qui dunque è caratterizzato come onniveggente e onnisciente al pari di molti esseri celesti, apprendiamo qualche cosa di più dalle credenze che s'incontrano nelle isole vicine di Solor, di Sumba, di Savu. A Solor sono invocati come divinità supreme *Rarak*, il Sole, e *Tanah*, la Terra (Wilken^c, 154). Già questo dualismo ci riconduce ad una coppia primordiale di Cielo e Terra¹, dove al posto del Cielo abbia potuto subentrare il Sole. A Sumba ritorna lo stesso binomio nei due iddii supremi, ivi chiamati *Umbu-Awan* e *Umbu Tanah*, dove *umbu* è lo stesso che *opu*, *upu*, *empung*, già incontrati² col senso fondamentale di 'avo' e con quello derivato di 'signore'; mentre *awan* vuol dir 'cielo' (*tanah* [anche a Solor] è la 'terra'): e *Umbu-Awan*, piuttosto che 'signore del cielo', come traduceva il van Alphen^d, vuol dire, secondo il Wilken^c (p. 154), 'si-

¹ V. sopra a p. 124, 130; cfr. p. 107.

² V. sopra a p. 125 n. 1, 129.

gnore Cielo' (cfr. *Dyaus pitar*), e per tal modo accenna ad una personificazione (e deificazione) del cielo materiale in figura di un essere celeste. Le stesse due figure fondamentali si ritrovano a Savu, sotto i nomi di *Pu-lodo-liru*, ch'è l'essere supremo, e *Pu-lodo-raë*, che domina nelle regioni inferiori; dove qualunque sia il valore di *pu-lodo* (quel ch'è certo si è che *pu* corrisponde a *opu*, *upu*, *umbu*, *empung*), e anche riconoscendo in *liru* la stessa voce che altrove vuol dire 'il sole' (come *raë* significa 'la terra') - nella figura (che importa più del nome) di *Pu-lodo-liru* fanno capolino, sotto il rivestimento solaristico, i tratti dell'uranismo. Infatti (WILKEN, *l. cit.*) *Pu-lodo-liru* ha sotto di sè *Latia*, che governa il tuono e la folgore, nonchè *Uli-hia* (*Uli-sia*) e *Hia-hejo* (*Sia-sejo*), che governano la pioggia e il vento (tanto è vero che ad essi si fanno sacrifici quando, nella stagione delle piogge, sopravviene un troppo lungo periodo di siccità): i quali ministri difficilmente si assegnerebbero al sole come tale, mentre appaiono sotto ogni rispetto propri del cielo, in ispecie del ciclo meteorico, - e del sole solamente in quanto si sia sostituito al cielo.

A Timor l'elemento solare ha preso il sopravvento nella figura dell'essere supremo, che è *Usi Neno* (*Usi Nenoh*^o, *Usnenog* [Kruijt^b, 467]), cioè 'signore Sole' (Wilken^c, 149), non 'il signore del sole'⁴. Notevole, ad ogni modo, è anche qui la associazione con la divinità della terra, *Usi-Afu*^{o 2}, la quale nel culto ha poi una parte più importante^o; ed anche più notevole si è che le piogge fecondatrici del monzone d'occidente son considerate come effetto dell'amplesso del Sole con la Terra (Wilken^c, 153): evidente sopravvivenza del primitivo motivo mitico delle nozze fra Cielo e Terra, del quale Cielo - e non del Sole, che gli si è sostituito - la pioggia è emanazione. Alla loro divinità suprema si rivolgono gli indigeni di Timor quando fanno un voto o quando vogliono attestare la verità di quel che dicono^m.

Vicina e intimamente connessa^f con Timor è l'isola di Wetar (Eetar, Uetar, Wetter). Quivi troviamo, accanto ad una religione di tipo 'feticistico'^f, l'idea, per quanto vaga, di un essere supremo *Baibe wawaki*^f (o *Paibe wawaki* [Riedel^a, 436]). Questo nome vuol dire 'il vecchio (che abita) lassù': infatti la sua

⁴ V. sopra a p. 132.

² V. sopra a p. 132.



dimora è localizzata in *leto* = 'il sole'³, o in *lanit* = 'la volta celeste'^a. Nonostante che Baibe wawaki abbia potuto assumere qualche tratto del Dio cristiano (tanto è vero che qualche volta è designato col nome di *Deos*, dove appare manifesto l'influsso portoghese^f), tuttavia il fondo della sua figura è ben primitivo. Egli è il principio maschile contrapposto al femminile, rappresentato da *rae, rau*, la Terra^a. Si potrebbe essere incerti se egli sia un essere celeste o non piuttosto un essere solare. Essendo una fanciulla, *Atagara*, rimasta incinta, i suoi due fratelli *Maolin* e *Maharat*, si convinsero che il seduttore era stato Baibe wawaki, perchè, stando in agguato di notte ed essendo l'oscurità grande, videro tuttavia presso la loro sorella una chiara luce, come se fosse giorno^f. Or continua la leggenda narrando come *Atagara* diede alla luce un bambino, *Maokiak*; il quale avendo chiesto qualche giocattolo, la madre gli disse che si rivolgesse a suo padre, dimorante 'lassù nel cielo'; ciò che fece il fanciullo, e ottenne allora una spada e una punta di lancia. Questi sono due feticci grandemente venerati dagli indigeni di Wetar, i quali ricorrono ad essi specialmente per ottenere la pioggia, celebrando in questa occasione una festa solenne con numerosi sacrifici di animali^f. Chè se la pioggia cade poi più abbondante di quanto si voleva, si strofinano i due feticci con della calce, evidentemente per produrre, con questa materia asciugante ed essiccante, applicata ai feticci, una azione analoga sul cielo, che divenga asciutto, e cessi di piovere. Questa leggenda, cui gli addentellati che essa presenta col culto 'feticistico' e con l'azione sacrale di tipo magico conferiscono un sicuro carattere di genuinità e di arcaicità, ci fa toccare con mano la presenza dell'elemento uranico nella figura dell'essere supremo degli indigeni di Wetar.

Anche nell'isola Keisar (Kissar) è venerato in primo luogo il principio maschile, rappresentato da *Makarom manouwe*, il quale abita in *aame* = 'la volta del cielo', oppure, come dimora temporanea, in *leere* = 'il sole': a lui corrisponde il principio femminile *Makarom mawahku*, abitante in *noho* = 'la terra'^a.

Nelle isole cosiddette Sud-occidentali e Sud-orientali, e precisamente in Moa, Romang, Luang, Sermata, Babar, Timorlaut, Nila, Serua, Tenimber^{aof}, l'essere supremo è l'essere solare in figura di *Upu lero* (*Upu-Lera*^f, *Uplero*^o, *Ublera*^{oa}), che vuol dire, come già sappiamo, 'nonno' o 'signore Sole'; il qual nome a Timorlaut (Tenimber) è stato sostituito^a, nell'uso più recente,



con *Dudilaa* (*Duadilaa*), ossia 'grande (*ilaa, helaa*) signore' o 'gran vecchio' (*dua, edua, tua*: si trova anche *Dualeos*, dal portoghese *Dios*)^{a f g}. La dimora di questo essere non è tanto il sole quanto tutto il cielo, la volta celeste, il firmamento (*lianti* [*Leti*]^a, *lanit* [*Babar, Timorlaut*]^a). Egli non tanto è concepito come il principio assoluto quanto piuttosto come il principio maschile, in opposizione - ma anche in associazione - col principio femminile, ch'è l'essere terrestre: *Upunusa* 'nonna Terra' a *Leti*^a (quivi la terra è chiamata anche *lianti nain*, cioè 'firmamento inferiore'^a), *Raiawa* (o anche *Upulero wate* = 'Upulero femminile') a *Babar*^a, *Lenun* a *Timorlaut* (*Tenimber*^a). Questa concezione semifilosofica non è che una trasformazione speculativa dell'antico mito del connubio fra Cielo e Terra, che, se sembra mancare - o quasi - nelle isole più occidentali dell'Indonesia^c, appare costantemente nelle più orientali^a: la quale circostanza ricevette dal Wilken^a una spiegazione meteorologica, in rapporto con lo spirare dei monsoni. Sta di fatto che l'amplesso fra Cielo e Terra naturalmente dovè apparire come avente luogo nella stagione delle piogge fecondatrici, che sono apportate dal monzone di sud-ovest. E questa credenza ebbe anche i suoi riflessi culturali, che qua e là sopravvivono ancora. Allo spirare del monzone occidentale si celebra una festa solenne in onore di *Upu Lero* (*Leti*^a, *Babar*^{a f}, *Timorlaut*^c): il quale è bensì il 'Sole signore', ma difficilmente avrebbe mai potuto, come tale, esser messo in rapporto con le piogge e con una festa che inaugura la stagione delle piogge, se non avesse preso il posto del primitivo essere celeste. La festa, infatti, è destinata a celebrare (in origine: a promuovere) la fecondazione della Terra per opera di 'Upulero'. Perciò una specie di lampada fatta con foglie di cocco - ch'è il simbolo di *Upulero* - è appesa ad un albero sacro (un fico), nel quale si crede che *Upulero*, lasciando il cielo (*lanit*), discenda a fecondare la terra^f. Un altro mezzo (magico) per promuovere la fecondazione è l'atto del coito, che spesso accompagna questa solennità^f. Notisi questo particolare: a *Leti* l'*arco baleno* è considerato come un segno che *Upulero* ha gradito le offerte e i sacrifici, e presto farà cessare la pioggia^a, impedendo così che questa, per esser soverchia, diventi dannosa. Notisi ancora che a *Timorlaut* (*Tenimber*)^a si dice che *Ubulera-Duadilaa* ha bensì la sua dimora nel sole (*lera*), ma si muove per tutto il firmamento (*lanit*), per produrre la pioggia e il vento: tratti evidenti di uranismo



meteorico, tanto più preziosi in quanto hanno potuto conservarsi anche applicandosi ad una figura con cui sembrano piuttosto inconciliabili: la figura del sole. Chè quanto alla possibilità di porre come primitivo l'essere solare, e far derivare da questo per via di sdoppiamento un essere 'creatore', come vorrebbe - a quanto sembra - il Kruijt^b (p. 474 sgg.), essa non è per noi ammissibile, poichè tutte le analogie portano a considerare come primitivo l'essere celeste, e come secondaria la sua assimilazione con l'essere solare: la quale assimilazione non implica di necessità, come vorrebbe lo Schmidt¹, la presenza di un'altra civiltà, con un'altra mitologia, dalla quale l'originaria figura del *Himmels-gott* sia stata offuscata; bensì nell'ambito della stessa area culturale e mitologica potè benissimo l'essere celeste subire questo processo di solarizzazione, il quale, mentre era quasi suggerito in natura, rispondeva alla necessità di quella maggiore individuazione ch'è essenziale alla vita delle figure del mito⁴.

Alle isole Aru il van Hoewell^h dice che manca un culto solare così ben caratterizzato come quello delle isole Leti e Babar e Tenimber. Tuttavia il sole è venerato sotto il nome di *Djabulara*, cioè 'Sole signore (*djabu*)'^{a,c}. Alle isole Keiⁱ si ritrova *Duad-lera-wuan* (*Duang lerwuan*) = 'Sole signore'² come essere supremo, dimorante nel firmamento^a o nel sole¹, e come principio maschile che feconda la luna, e, allo spirare del monzone occidentale, la terra^a. Tanto alle Kei come alle Aru, quando il monzone d'occidente tarda a spirare più del consueto, si fanno sacrifici all'essere supremo, perchè voglia discendere a fecondare la terra^c.

A Ceram (Serang) si venera *Upu langi*, o *Tuale langi* (anche *Upu lanite*, *upu nanite*), che vuol dire 'Cielo signore', ed è il principio maschile che dimora nel firmamento (*lanite*, *nanite*, *lalia*) - dove sono le nebbie e dove nasce il vento - come pure dimora nel sole. A lui corrisponde, come elemento femminile, *Upu tapene*, che ha sua sede nella terra. Generalmente non si fanno offerte a loro: però sono invocati nei giuramenti come testimoni (Riedel^a, 106); ciò che allude al loro carattere di onniscienti e vigili. Secondo ODO D. TAUERN, *Ceram*, « *Zeitschr. f. Ethnol.* » 45. 1913, 166, gli Alfuri

¹ Vedi sopra a p. 54 gs.

² Vedi sopra a p. 132 sg., 134.



del Ceram occidentale adorano 'il Cielo e la Terra', per essi giurano e ad essi rivolgono le loro preghiere.

Credenze analoghe si ritrovano all'isola di Buru. Quivi pure è da tener conto dell'infusso di religioni superiori - come l'islamismo, - il quale si rivela, p. es., nel nome composito *Opo lahatala* (*Allah ta'āla*)¹ dato all'essere supremo (Kruijt^b, p. 466; in termini tutti indigeni, *Opo-geba-snulat*^m = 'il signore che forma gli uomini [*geba*']': Wilken^c, p. 240 sg.). Ma il nucleo di questa credenza è indigeno e primitivo, a quel modo che attraverso *Nabiata*, il ministro di *Opo Lahatala* (dall'ar. *nabi* 'profeta' ['the prophet Adam'^m]), s'intravede una figura della credenza originaria^{bcm}. *Opo-geba-snulat* non è oggetto di culto^b: solo è invocato come testimonio nei giuramenti e nelle ordalie^{bm}: egli è onnisciente (BICKMORE, *Travels in the east Indian Archipelago*, London 1868, 272-73). Secondo il Kruijt^b (p. 476), si tratta del Sole. A mio parere si tratta, in ultima analisi, di una figura che è tutt'uno con quell'*Opo Langi* (*Ubuu langi*) del quale il Riedel^a (p. 7) dice appunto che gli Alfuri di Buru ne hanno un'idea vaga e non gli fanno offerte. Ora *Opo Langi* vuol dire precisamente 'uomo Cielo', o 'signore Cielo' (non: 'signore del cielo'), essendo *langi* precisamente 'il luogo dove ha origine il vento'^a, e dunque (*Opo*) *Langi* il cielo materiale personificato, l'essere celeste.

Nel gruppo insulare di Ambon (Amboina) appare la figura dell'Essere celeste nella forma più genuina, più perspicua e più primitiva di tutta l'Indonesia. E ciò è tanto più notevole in quanto che buona parte di quegli isolani ha accettato - superficialmente - il cristianesimo o l'islamismo. Il tipo fondamentale della credenza è sempre quello che s'incontra in quasi tutte le mitologie indonesiane; solo che qui si presenta con tratti di maggior freschezza e limpidezza, e insieme di maggior risalto. Questo essere si chiama *Upu lanito*, ossia il 'Cielo Signore' ('heer uitspansel': Riedel^a, 54 sg.), concepito come padre (*amaka lanito*, 'padre cielo'), talvolta anche come padre e madre insieme (*aamina lanito*); ma più spesso il principio materno e femminile è distinto (per quanto associato) dal Cielo padre, nella figura della Terra madre, *ina ume* (*inaka ume*^a). A questi due esseri eccelsi, ma specialmente alla Terra, si fanno

¹ Vedi sopra a p. 111, 122, 124 n. 1.



offerte e preghiere 'ad epoche fisse'^a, ciò che vorrà alludere alla stagione delle piogge (regolate dai monsoni), quando il Cielo è veramente padre, ossia fecondatore della madre Terra. Tutto il cielo meteorico ed astrale dipende dall'attività di Upu lanito. Quando tuona e fulmina, si dice ch'è Upu lanito che negli spazi aerei muove guerra agli spiriti maligni (Riedel^a, 84 sg.). L'arcobaleno è il domatore della pioggia, il quale dal profondo della terra s'erge fino al *lanito* (o a *Lanito*) per trattenerla^a. Il sole è un luogo di temporanea dimora per Upu Lanito, dove questi si raccoglie per fecondare la terra; e l'eclissi solare è un segno che Upu Lanito è ben disposto^a. Anche la luna dipende da Upu Lanito; chè essa è la dimora di due donne che Upu Lanito vi trasportò^a. E le stelle sono segnali che Upu Lanito ha sparso nel firmamento per metter in guardia il sole e la luna contro gli assalti degli spiriti (*nitū*)^a. Così tutti gli elementi e i fenomeni uranici fanno capo ad Upu Lanito come a figura centrale ed unificatrice. Parallelo a questo aspetto uranico dell'essere celeste è, come dicemmo¹, il suo aspetto etico: perciò, com'era da aspettarsi, (anche) di Upu Lanito è attestata l'onniscienza e l'onniveggenza; chè, quando si fa qualche cosa ch'è contraria alle norme tradizionali e al costume dei padri, gl'indigeni dicono: *Upu Lanito kaalo* = 'nonno firmamento si cruccia'^a.

Gl'indigeni pagani (Alfuri) di Halmahera (Molucche) sono, in fatto di religione, animisti, pur avendo subito l'influsso islamico, il quale nel loro stesso animismo ha lasciato tracce nel nome *djin*¹, con cui si designano specialmente gli spiriti buoni (Kruijt^b, 490). L'essere supremo si chiama *Djohu-ma-di-hutu*, che vuol dire 'il Signore lassù' ('de Heer daar boven'^{1 b k}): ma è designato anche col nome di *Gikkimoi*, *Gikiri-moi* (cioè 'padre universale'). Egli 'abita sopra le nubi'¹: le nubi egli ha poste come schermo per proteggere la terra dal fuoco onde tutte le regioni superne sono piene. Questo fuoco si vede attraverso quelle aperture del firmamento che sono, per noi, il sole, la luna e le stelle, mobili per opera di certi spiriti a ciò deputati¹. Djohu-ma-di-hutu è concepito come creatore¹. Egli è così intimamente buono che gli uomini si danno poco pensiero di lui: tuttavia si crede ch'egli punisca gli spergiuri¹.

¹ Vedi sopra a p. 69 sg.



MELANESIA

La Melanesia appare etnicamente caratterizzata per la presenza di genti negro o negroidi (nella Nuova Guinea designate col nome di 'papuane'), che costituiscono l'elemento primitivo o fondamentale della popolazione. Su questo elemento primitivo, che da un lato sembra accennare ad affinità australiano o tasmaniane e dall'altro ad affinità con i nuclei protoetnici dell'Indonesia e dell'Asia peninsulare (Negritos delle Filippine, Kubu di Sumatra, Semang e Senoi di Malacca, Andamanesi, Vedda), si esercitarono gl'influssi della razza o della civiltà malesc-polinésiana, sia in quei primi momenti in cui essa si teneva ancora raccolta entro le isole dell'Indonesia, sia nei momenti ulteriori delle sue migrazioni oceaniche attraverso la Melanesia stessa, la Micronesia e la Polinesia ¹.

Nell'ordine religioso la Melanesia è il mondo del *mana*: questo termine, specificamente melanesiano, fu assunto nella recente letteratura etnologico-religiosa a designare in genere quella nozione di forza magica che sembra tipica di un primissimo stadio della religiosità in cui religione e magia sarebbero ancora tutt'una cosa, uno stadio anteriore al

¹ CODRINGTON, *The oceanic languages*, Oxford 1885; FR. MUELLER, *Ueber die Melanesier und die Papua-Rasse*, « Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien » 2. 1872; W. SCHMIDT, *Die Fr. Müller'sche Theorie über die Melanesier*, « ibid. » 32. 1902; *Ueber das Verhältnis der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander*, « Sitzungsberichte der Wien. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Cl. » 1899; FR. GRAEBNER, *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien*, « Zeitschr. f. Ethnol. » 37. 1905; *Die sozialen Systeme in der Südsee*, « Zeitschrift für Sozialwissenschaft » 11. 1908; *Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandte*, « Anthropos » 4. 1909; W. H. R. RIVERS, *The history of the Melanesian Society*, 2 voll., Cambridge 1911-14; A. F. R. WOLLASTON, *Pygmies and Papuans*, London 1912.



formarsi dell'idea di spirito, e conseguentemente designato come preanimistico¹. Fatto sta che l'idea di spirito, sia nel culto delle anime dei morti, sia nell'adorazione di quegli spiriti superiori che animano le cose della natura e quindi si avvicinano al concetto degli dèi naturalistici, è diffusa in tutta la Melanesia; e non solo coesiste con l'idea di *mana*, ma anzi, stando all'analisi di questa idea di *mana* qual è fatta dal Codrington², le due nozioni sembrano intimamente connesse e interferenti; ehè, so ci sono esseri dotati in sommo grado di *mana*, tali sono appunto gli spiriti. Quanto alla credenza in un essere supremo, il Codrington³ si esprime in senso negativo: "è assolutamente ostranea (ai Melanesiani) la nozione di un essere supremo o di un essere che, comunque, tenga un posto molto elevato". Il P. Schmidt⁴ conviene, in sostanza, in questa negazione; ma, conforme al suo metodo, pone innanzi la possibilità che la credenza nell'essere supremo nella Melanesia sia venuta meno col progredire della civiltà, e specialmente col prevalere dell'animismo, ma che sia esistita in principio sin dall'epoca preanimistica⁵, nella quale abbia rappresentato essa la vera religione, in antitesi con la magia, essendo da porre tra religione e magia una distinzione fondamentale ed originaria, non meno che fra religione e mito⁶. - Il nostro compito è più spregiudicato: noi vogliamo, se è possibile, segnalare le tracce della credenza in un essere celeste, senza preoccuparci di inquadrarla in una o in un'altra teoria sulla consecutività delle forme religiose, tenendo - anzi - presente, che allo stato attuale dei fatti le tracce di quella credenza coesistono insieme con la nozione di *mana* e insieme con le idee e le pratiche animistiche. Spesso volte ci troveremo di fronte alla credenza in un essere supremo, o almeno superiore rispetto ad altri. Ma l'indagine ci rivelerà la presenza dell'elemento celeste. Vedremo altresì che in certi casi - e precisamente là dove prevalsero i fattori della civiltà malese-polinesiana sopra la (inferiore) civiltà papuana - la presenza dell'elemento celeste è accusata già nei nomi mitici (*lang*, rispettivamente *langi*, *langit* = 'Cielo').

1. - Nuova Guinea.

^a WAITZ-GERLAND, *Anthropologie der Naturvölker*, vi (1872), 665 sg.

^b O. FINSCH, *Neu-Guinea und seine Bewohner*, Bremen 1865, 107.

^c M. KRIEGER, *Neu-Guinea*, Berlin 1900, 184, 309, 406.

¹ R. R. MARETT, *The Threshold of Religion*², London 1914, 1 sgg.

² R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, Oxford 1891, 118 sg.

³ *op. cit.*

⁴ *Grundlinien*, 113 sg.

⁵ Cfr. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, 412 sg., 480 sg.

⁶ Vedi sopra a p. 52, 56 sg.



- ^d A. GOUDSWAARD, *De Papocwa's van de Geelvinksbai*, Schiedam 1863, 80 sg.
- ^e M. MOSZKOWSKI, *Die Völkerstämme am Mamberamo in Holländisch-Neuguinea und auf den vorgelagerten Inseln*, « Zeitschrift für Ethnologie » 43. 1911, 324 sg.
- ^f A. B. MEYER, *Notizen über Glauben und Sitten der Papuas des Mafoors'schen Stammes auf Neu-Guinea*, Dresden 1875.
- ^g R. PARKINSON, *Die Berlin-Hafen Sektion: ein Beitrag zur Ethnographie der Neu-Guinea-Küste*, « Internationales Archiv für Ethnographie » 13. 1900, 18 sg.
- ^h W. SCHMIDT, *Die geheime Jünglingsweihe der Karesau-Insulaner*, « Anthropos » 2. (1029 sg.) 1056; (cfr. *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, Wien 1910, 113).
- ⁱ FR. VORMANN, *Zur Psychologie, Religion, Soziologie und Geschichte der Monumbo-Papua*, « Anthropos » 5. 1910.
- ^k *Nova Guinea (Résultats de l'expédition scientifique néerlandaise à la Nouvelle Guinée*, (specialm. il vol. III ['Antropologia ed etnologia'], Leiden 1907).
- ^l C. G. SELIGMANN, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge 1910.
- ^m R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, 3 voll., Berlin 1911.
- ⁿ J. H. P. MURRAY, *Papua, or British New Guinea*, London 1912.
- ^o G. FRIEDERICI, *Beiträge zur Völker- und Sprachenkunde von Deutsch Neu-Guinea*, Berlin 1912.
- ^p A. C. HADDON, art. 'New Guinea', « Encycl. of relig. and ethics » IX (1917) 339-352.
- ^q — *The religion of the Torres Straits islanders*, in « Anthropol. Essays presented to E. B. Tylor », Oxford 1907, 175 sgg.
- ^r — « Report of the Cambridge Anthropol. Expedit. to Torres Straits », V (1904), VI (1903).
- ^s E. HUNT, *Ethnographical notes on the Murray Islands, Torres Straits*, « Journ. of anthropol. Inst. » 28. 1899, 7.
- ^t REV. J. HOLMES, *Notes on religious ideas of the Elema tribe of the Papuan Gulf*, « Journ. of anthropol. Inst. » 32. 1902, 429; cfr. 33 1903, 125.
- ^u J. CHALMERS, *Notes on the Bugilai, British New Guinea*, « Journ. of anthropol. Inst. » 33. 1903, 108.
- ^v P. HAMBRUCH, *Wuwulu und Aua (Maty- und Durour-Inseln)*, « Mitteilungen aus dem Museum f. Völkerkunde » II, 1, Hamburg 1908, 37.
- ^w H. ZÖLLER, *Deutsch Neu-Guinea*, 474.

L'assenza dell'idea di un essere supremo nella Nuova Guinea è esplicitamente affermata presso i Monumbo ^{1p}, i Kuni ^{2p}, i Mafulu ^{3p}, - come pure presso gli isolani dello Stretto di Torres ^{4p}. Alle isole Murray (Stretto di Torres) si parla di un 'chief



spirit' di nome *Malu*, ora benigno ora maligno, da cui si invocano buone stagioni e protezione durante la lontananza da casa, nonchè forza nei combattimenti e altro¹. Spiriti o 'iddii' superiori agli altri sono *Harisu* (*Harihu*) presso gli Elema^{2p}, *Saukoni* presso i Motumotu²; *Oa Rowe* presso i Roro, uno spirito che vive eternamente¹; *Kaka* presso i Bngilai, del quale « non si sa dove dimori nè che cosa faccia »^u; *Ding* presso i Kai, associato con uno spirito femminile *Gakweng*, ambedue di statura gigantesca^e. Sempre presso i Kai è attestata l'idea di un essere creatore, *Mälengfung*^{m2}, la quale è comune ad altre popolazioni della Nuova Guinea; altri esseri creatori sono *Anuto* presso i Tami^{m2}, il quale siede sulla terra e sorregge il cielo con la testa, *Nemunemu* presso i Papuani di Sialum e Kwamkwam². In generale l'essere creatore non è oggetto di grande considerazione da parte degli indigeni¹, e non riceve culto. Talvolta la sua idea sembra confondersi con quella di un demiurgo, quale è, p. es., *Manseren koreri* presso i Mamberano (N. Guinea olandese)^e; tal'altra s'intravede un'accumulazione di tratti solari². Nella regione di Geelvink Bay la nozione di un essere superiore sembra oscillare fra *Konori*, una specie di capostipite degli indigeni^{a,c}, che finisce per bruciare sè stesso in un grande incendio^e, e *Mangundi*, padre di *Konori*, di cui si racconta un'avventura con la stella del mattino. *Mangundi-Mangossi* è noto anche nelle isole minori della baia di Geelvink^b: a Myfoor si racconta

¹ Creation.... is by no means a proof of very great power, or a ground for great reverence, among Melanesian people: « Encycl. of relig. » VIII (1915), 535.

² Jacob Weyland, che visitò la Nuova Guinea nel 1705, ebbe l'impressione che i Papuani fossero dediti a una specie di venerazione del sole (A. C. KRUIJT, *Het animisme*, 476). Anche presso i Mamberano s'incontra l'opposizione fra un principio buono, ch'è la luna piena, e uno cattivo, rappresentato da *Sinompi*². E, sempre nella regione di Geelvink Bay, allo spirite maligno *Manuwel*^{b,c,d} (*Manuvin*^d) — che forse rappresenta un'intera classe di demoni (*Manoin*^e) tormentatori dell'umanità — si oppone *Narroje*, un essere benigno abitante sopra le nebbie (lo quali invero sono in quelle contrade assai frequenti o spesse, così da sembrare fissate sopra gli alberi e aderenti ai rami^{b,d}). Anche di *Auwe*^e (*Auwe*², *Aure*) si crede (dagli indigeni di Speelmann Bay) che abiti sopra le nubi (o le nebbie).

Come si vede, in tutte queste notizie c'è ben poco che possa essere utilizzato a riscontro di una credenza in un essere celeste secondo quei tratt



anche di lui l'autocombustione^b; come pure s'incontra una specie di dualismo, dove, in antitesi al principio buono - rappresentato da un essere femminile *Bimbaio*, ch'è la luna piena^c -, Mangossi, il marito di Bimbaio, rappresenta il principio cattivo, e di lui dice il Moszkowski^e: « se sia il dio del sole, non posso dire con sicurezza; probabilmente egli è anche un dio del cielo ». 'Cielo' nel linguaggio di Myfoor si dice *nanggi*^w; e *Manseran nangi* (cfr. *Manseren koreri*, il demiurgo dei Mamberano) figura pure nella leggenda indigena.

La figura di un essere 'supremo' è attestata, secondo il P. Wilhelm Schmidt, nelle credenze degl'indigeni dell'isoletta Karesau, lungo la costa della Nuova Guinea (già) Tedesca; i quali sono, per quanto si rileva dall'analisi linguistica, un misto di elementi aborigeni ('papuani') e di sopravvenuti. Il loro essere supremo è *Wonekau*; il quale dimora nel cielo (*wap*). *Wonekau* non ha cerimonie e feste speciali; solo è invocato con preghiere recitate da individui (sacerdoti?) a ciò deputati, i quali le recitano tenendo il viso rivolto verso il cielo. Del resto a lui si ricorre solo in casi straordinari, e massime quando si è smarrito un bambino^hⁱ: allora i suoi genitori e fratelli vanno nella foresta e supplicano *Wonekau* che lo riconduca. Nel quale uso mi par di vedere riflessa l'idea che *Wonekau* è onniveggente e onnisciente, e perciò, appunto, sa dove il bambino si trova, e può ricondurlo. È, in fatti, credenza degl'indigeni che *Wonekau*, senz'essere veduto, vede tutto; onde, anche, vede quando qualcuno ruba; e

tipici che noi le abbiamo assegnati. Ciò dipenderà in parte dal carattere frammentario delle notizie stesse. Tanto più prezioso riesce un dato riferito dal Krieger^e, che gli indigeni di Geelvink Bay sogliono invocare o come testimonio della verità delle loro affermazioni il cielo ('men swear by the sky'^p). Altro dato interessante è il seguente. Nella regione di Mount Victoria o lungo il Kumusi e il Mambare River si venera un serpente mitico, *Baigona*, i cui sacerdoti, chiamati anch'essi *baigona*, pretendono di poter disporre della pioggia^{2p}. Questo fatto assume una particolare importanza quando sia messo a riscontro con le credenze in altri esseri che incontreremo nelle isole Salomono (S. Cristoval) e alle Figi (Viti Levu), i quali presentano taluni tratti tipici dell'essere celeste.

ⁱ Cfr. la preghiera: "O *Wonekau*, libراتi, guarda, mira la mia donna, "i miei figli, le mie madri, i miei padri, lo mie sorelle, i miei fratelli, le "mie zie, i miei zii, i miei cugini, i miei amici, i miei uomini"^h.



lo punisce¹. Tale onniveggenza dipende, come ormai sappiamo², dalla natura celeste ch'è universalmente propria dell'essere supremo. E che sia propria anche di Wonekau, si rileva pure dal fatto che, quando in una bella notte stellata gl'isolani stanno seduti in riva al mare, qualcuno di essi, parlando di Wonekau, dice: « Wonekau è assolutamente buono; è invisibile; egli ha fatto le Pleiadi e le stelle¹... ».

2. - Isole dell' Ammiragliato.

^a P. JOS. MEIER, *Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulanern*, « Anthropos » 2. 1907, 646 sg., 933 sg.; cfr. 3. 1908, 193 sg., 651 sg.; e 4. 1909, 354 sg.

^b PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart 1907, 386, 710 sg.

Le isole dell' Ammiragliato sono abitate dagl' indigeni Moanus, Matankor e Usiai^{a b 3}. Una leggenda che sembra comune a tutti^a è la seguente. C'era una volta un grande spirito che dimorava sopra le nubi tutto solo. Egli trasse a sè nel cielo quaranta uomini ch'egli vide sulla terra (costruì un disco con treccia di *rotang*, lo calò con una fune, scese egli stesso, di notte, lungo la fune, aspettò che i quaranta fossero addormentati, li pose sul disco, risalì e li tirò su; indi nascose il disco in cima a un albero). Ma essi riuscirono a fuggire (un cane indicò a loro dov'era il disco su cui essi erano saliti; e su quello ridiscesero), tranne uno, *Po Tjutju*. Su questo si sfogò l'ira del grande spirito, e si sfogò a bastonate (finchè *Po Tjutju*, saltando qua e là, giunto sulla soglia, fece un salto nel vuoto, e il vento lo prese e lo depose come una foglia sulla terra). *Po Tjutju* cercava di schivarle, riparandosi qua e là: prima su un tamburo di legno, e allora le bastonate producevano il tuono; poi su un letto di bambù, e crepitavano; poi sul focolare, e lampeggiava; poi sulla porta, e dalla porta

¹ Quando è detto che, se qualcuno ruba, non va nel paese di Wonekau, ch'è il cielo (*wap*), ma nel fuoco^{hi}, e'è ragione di aver qualche dubbio sulla genuinità di questa credenza.

² V. sopra a p. 69-70.

³ Cfr. H. N. MOSELEY, *On the inhabitants of the Admiralty Islands*, « Journ. of anthr. Instit. » 6. 1877, 379 sg.



(quando Po Tjutju fu uscito) sfolgorò la luce come dopo il temporale ^a^b. Non c'è qui tutta la vicenda meteorica dell'uragano ridotta in termini che a noi sembrano di farsa? E l'uragano è opera precisamente di questo grande spirito che abita sopra le nubi. Ce n'è abbastanza per caratterizzarlo come un essere celeste ¹. Ma c'è anche di più: c'è il suo nome. 'Kunialang, lawan i lang, i ndro amo', «Kunialang, signore (lawan) del cielo (lang), (egli) era solo»: così comincia la leggenda nel testo indigeno riferito dal Meier ^a. 'Lang' è il 'cielo', come il malese-indonesiano *langit*, come il polinesiano *rangi*. L'essere supremo degli indigeni dell'Ammiragliato non solo è dunque designato come 'signore del cielo' (lawan i lang), ma il suo nome stesso contiene la parola *lang*, insieme con *kunia*, che è da *kuni* 'portare' (Meier ^a, p. 937, n. 1), onde tutto il nome vuol dire precisamente 'portatore del cielo'.

3. - Nuova Irlanda (Nnovo Mecklenburg).

^a E. STEPHAN, FR. GRÄBNER, *Neu-Mecklenburg*, Berlin 1907.

^b G. PEEKEL, *Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg* («Anthropos-Bibliothek» 1, 3), Münster i. W. 1910, 5 sg.

^c W. H. COX, *New Ireland (New Mecklenburg) myths*, «Man» 1913, n. 106.

La credenza in un essere 'supremo' presso gl'indigeni della Nuova Irlanda (Nuovo Mecklenburg) ^a è stata studiata dal missionario Peekel ^b; il quale l'ha trovata nella figura di *Hintubuhet*. Di questo essere si dice che esisteva da principio e di per sè (*i lon tubena* 'vive da sè'), e che, non creato da alcuno, creò il cielo, la terra e gli uomini (s'intende: gl'indigeni di Nuovo Mecklenburg); ma ora non si cura più di nulla, e vive in completa indifferenza, non ordina nè proibisce alcuna cosa, non castiga nè premia; onde nessuno è tenuto a tributargli preghiere e sacrifici: solo in casi estremi di bisogno o di pericolo, come nei terremoti e nelle epidemie, gli indigeni si rammentano di lui e lo invocano ^b. Ora

¹ Sul valore dei materiali raccolti dal P. Meier, si vedano le osservazioni in «Archiv für Religionswiss.» 16. 1913, 199 sg. La leggenda che qui c'interessa è raccontata tal quale, solo con qualche variante lievissima, dal Parkinson ^b.



notisi che Hintubuhet dimora nel cielo (propriamente: *aram na liu*, 'lassù')^b. Talvolta il suo nome occorre in invocazioni magiche destinate ad ottenere la pioggia: *bata na Hintubuhet*, o, più estesamente, *bata na Hintubuhet na bohun ie*, '(la) pioggia di Hintubuhet l'offuschi di nubi' (s'intende il sole), sono formule usate dai fattucchieri per ottenere un cielo coperto e la pioggia^b. Or questo Hintubuhet, che ha dunque i caratteri di un essere supremo (increatedo, creatore, indifferente) e celeste (dimorante nel cielo, largitore di piogge), è poi, a quanto sembra, un essere femminile, come appare dal suo stesso nome, che risulta, secondo il Peekel^b, da *hin* (*hina*, *hine*) 'donna', *tubn* 'avo', *het* 'noi': dunque, 'donna avo nostro', ossia 'nostro antenato femminile', 'prova nostra'. Vero è che nel linguaggio degli indigeni studiati dal Peekel si applica la designazione *hintubuhet* ad esseri, anche maschili, concepiti come antenati rispettivamente dell'una o dell'altra delle due classi exogamiche in cui è divisa una tribù^b. Questo fatto, che per il Peekel è dovuto ad una estensione (nel genere e nel numero) del valore originariamente singolare e femminile di Hintubuhet, ad altri¹ - invece - è parso infirmare la esistenza stessa di Hintubuhet come essere supremo, quasi che non esistesse veramente altro *hintubuhet* fuor delle figure degli antenati delle singole classi exogamiche, e quindi nessun Hintubuhet supremo e universale e comune. La quale illazione a me sembra infondata², specialmente perchè non tiene conto di quei dati di fatto sopra riferiti, onde la presenza di un essere supremo (noi potremmo precisare: di un essere celeste) risulta attestata, indipendentemente dal nome, in base a quei tratti essenziali che di ogni figura di essere celeste sono tipici e caratteristici; mentre poi la credenza in figure di antenati speciali per le singole classi non esclude punto la credenza nella figura di un avo supremo e comune che sarebbe, appunto, l'essere celeste supremo e creatore. E posto che questo essere sia realmente

¹ W. MUELLER, in « Archiv für Religionswissenschaft » 16. 1913, 196.

² W. MUELLER, *l. cit.*, suppone che il Peekel abbia potuto essere suggestionato dalle idee del P. Schmidt sugli 'esseri supremi'. La cosa è possibile. Vero è che la teoria delle Schmidt non pare abbia molte da avvantaggiarsi dalla attestata esistenza di un essere Hintubuhet quale le concepisce il Peekel: tanto è contraria alla concezione schmidtiana dell'essere supremo l'idea di un essere supremo femminile (v. sopra a p. 98 sg.).



femminile, questa concezione non deve parere inverosimile e assurda: anzi, piuttosto, naturale là dove la vita sociale, e con essa la vita intellettuale, è dominata dall'istituto e dall'idea 'matriarcale'; il che si verifica precisamente nella Nuova Irlanda^a, dove la discendenza è calcolata in linea materna^b.

Del resto questa concezione femminile dell'essere celeste non sarebbe un fatto isolato, dopo quanto dicemmo di Puluga, l'essere celeste degli Andamanesi¹; e nella Melanesia stessa se ne trovano forse altre tracce (p. es., come vedremo, nella Nuova Brettagna); al qual proposito conviene anche ricordare quel che scriveva J. E. Erskine (« Journal of a cruise among the Islands of the Western Pacific », London 1853, 245), derivando la notizia dal Rev. E. Hunt, che, cioè, all'isola Viwa, una delle Figi, gl'indigeni consideravano una divinità femminile come loro creatrice. Naturalmente non bisogna perder di vista che questi riscontri, i quali si presterebbero anche a qualche considerazione di indole etnico-culturale in rapporto con le affinità andamanesi e papuane, hanno il loro punto di partenza nel carattere femminile di Hintubuhet, quale si desume dall'analisi della parola; mentre convien pure tener presente che gl'indigeni, interrogati, mostrano di non avere idee precise sul sesso di Hintubuhet^b. Tanto più preziosi appaiono i dati raccolti dal Cox^c: dai quali risulta attestata la credenza in una coppia suprema primordiale, *Hintabaran* e *Larunaen*; dove Hintabaran, femminile (*hin* come in Hintubuhet)², è la sposa e sorella di Larunaen, la sua ausiliaria (*a nuna harahut*) nell'opera della creazione, avendo esplicito la sua speciale attività creatrice nella produzione del genere umano, chè tutti gli uomini si credono suoi dipendenti, ed essa è dunque la proava comune. Larunaen è pure, dal canto suo, un essere supremo, l'autore delle cose, e specialmente di tutte quelle onde si compone la vita vegetale e animale (largitore del cibo, ecc.). In tale aspetto appunto Larunaen rivela il suo carattere fondamentale di essere

¹ Vedi sopra a p. 98 sg.

² *Tabaran*, *taberan*, vuol dire 'spirito, anima (di defunto)': *Matantabaran* 'dimora degli spiriti' è il luogo dove vanno le anime dei morti, secondo le credenze che vigono nella N. Irlanda^c; *taberan* è il nome generico per gli spiriti maligni alla Penisola della Gazzella (N. Brettagna: PARKINSON, *Im Bismarek-Archipel*, Leipzig 1887, 141), e altrove (*toberan* = 'Teufel': H. ZÖLLER, *Deutsch-Neuguinea*, 474).



celeste. Egli è il regolatore delle piogge: quando c'è carestia di viveri, prodotta da siccità, a lui se ne fa colpa. E il fatto meteorico della pioggia è poi, in mano di Larunaen, come vedemmo presso molti altri esseri celesti, uno strumento di sanzione punitiva, e dunque una estrinsecazione della sua figura morale; chè, di solito, Larunaen, trattiene la pioggia quando qualcuno l'ha offeso. Anche i terremoti son attribuiti al muoversi di Larunaen⁴. Larunaen dimora in occidente, là dov'hanno origine i venti di nord-ovest, e di là egli arriva coi piedi fino alla regione dove nascono i venti di sud-ovest: tanto è smisurata la sua figura: smisurata, in vero, quasi come il cielo.

4. - Nuova Brettagna (Nuova Pomerania).

- * P. J. MEIER, *Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazzelle-Halbinsel, Neu Pommern*, (« Anthropos-Bibliothek » 1, 1), Münster i. W. 1909 (con una prefazione del P. W. Schmidt), p. 13 e n. 1, p. 25, p. VIII e n. 1 (della prefazione).
- b — *Primitive Völker und 'Paradies'-Zustand*, « Anthropos » 2. 1907, 384.
- c W. SCHMIDT, in « Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien » 39. 1909, 251.
- d J. PFEIL, *Studien und Beobachtungen aus der Südsee*, Braunschweig 1899, 138, 150 sg.
- e W. POWELL, *Wanderings in a wild country*, London 1883, 170.
- f R. PARKINSON, *Im Bismarck-Archipel*, Leipzig 1887, 141.

Un mito che è comune alla Nuova Irlanda a alla Nuova Brettagna (Nuova Pomerania), almeno in quella Penisola della Gazzella ch'è geograficamente più vicina alla N. Irlanda, ed è poi anche la meglio conosciuta in rapporto alle credenze^a, è il mito dei due fratelli, l'uno astuto ed intraprendente, l'altro sciocco ed inerte, sovente vittima del primo. Questi due fratelli, che di solito figurano nelle credenze cosmogoniche come esseri primordiali, creatori, ordinatori e demiurghi, e sono,

⁴ Uno spirito del terremoto dimorante in una caverna presso le genti Kai, della N. Guinea Tedesca: R. PÖCH, *Wanderungen im Gebiet der Kai*, « Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten » 20. 1907.



secondo ogni verosimiglianza¹, figure mitiche delle due lune - la luminosa (crescente) e l'oscura (calante)² -, son diffusi, oltre la credenza delle due isole suddette, sopra un'area assai vasta che esorbita anche dai confini del mondo melanesiano. Nella Nuova Irlanda i due fratelli sono *Soi*, intelligentissimo e senza scrupoli, e *Tamono*, balordo e pazzo, venerati rispettivamente come i capostipiti o proavi delle due grandi classi in cui gl'indigeni sono distribuiti³. Alla Penisola della Gazzella le figure corrispondenti sono *To Kabinana*^a (*Tokubannana*^d, *Tokobannana*^f) e *To Karvuvu*^a (*Topurrugo*^d, *Topurgo*^f)³. Or questi due esseri primordiali, secondo la leggenda, ripetono origine, alla lor volta, da un essere superiore al quale par quasi che il primo di loro si sia sostituito, ma che doveva essere, ad ogni modo, anteriore e superiore, poi che li ha creati^a. Di questo essere supremo, creatore degli esseri lunari e in parte destinato a fondersi con uno di essi (non c'è qui già un accenno al suo carattere uranico?), gl'indigeni della Penisola della Gazzella hanno un'idea vaga, destituita di valore religioso⁴. A quanto pare, non lo designano con alcun nome proprio, ma soltanto usano, per indicarlo, la voce *i*, che vuol dir 'quello' (con valore indeterminato); più ampiamente: *ni, i ga tavua-luo*, 'quegli ch'era da principio'^{a 5}. Curioso è il modo come *To Kabinana* e *To Kar-*

¹ Qualcuno pensa, tuttavia, piuttosto al binomio sole-luna: « Archiv für Religionswissenschaft » 16. 1913, 191.

² COX. *New Ireland myths*, « Man » 1913, n. 106.

³ *To Kabinanai* e *To Karivuvu* all'isola Vuatom (Arcipelago di Bismarek): O. MAYER, « Anthropos » 5. 1910, 713 sg.

⁴ A questa figura sarà da riferire l'accenno del Powell^e a un essere superiore che da principio formò il paese, ed esistette in epoca remota, mentre ora pare che non esista più. Si confronti la posizione dei due primi uomini *Tollic* e *Torai* di fronte a un essere superiore nella leggenda riferita dal Pfeil^d.

⁵ Il Parkinson^f cita il nome *Kaia* come quello di un essere cui appartengono il sole, la luna e le stelle, ma dimora sotto terra (produce anche i terremoti e le oruzioni vulcaniche); e a *kaia* secondo il Meier^b sarebbe addirittura il nome di un essere supremo (onde la forma derivata *na kaia* avrebbe il senso di 'divino'): in realtà si tratta di un termine che significa 'spirito' o 'essere divino' genericamente, e che appare usato in senso speciale per designare un mostro a figura di serpente con faccia umana (J. MEIER, *A kaia oder der Seelenaberglaube bei den Eingeborenen der Blanchebucht*, « Anthropos » 3. 1908; e *Der Glaube an den iual und den tutana vurakit bei den*



vuvu ebbero origine: l'essere 'supremo' disegnò due figure maschili sul terreno, si fece un'incisione nella pelle, e col sangue asperse l'uno e l'altro disegno, poi li coperse con delle foglie^a. Di questo racconto esiste una variante, la quale, oltre ad alcune differenze di dettaglio (una prima incisione sul braccio destro, donde nasce To Kabinana, ch'è destro, poi una sul sinistro, onde nasce To Karvuvu, ch'è mancino), presenta questo tratto interessante: l'essere che si cava sangue dalle braccia, e così dà origine ai due fratelli, è 'una vecchia'^a. In questo dato lo Schmidt vede^a l'effetto di una alterazione profonda della credenza originaria, tanto profonda da aver potuto sostituire una figura d'altro sesso a quella primitiva dell'essere 'supremo'. Ma a questo proposito vien fatto naturalmente di pensare all'analogia che si presenta - nello stesso ambiente mitico e culturale - nella figura neo-irlandese di Hintubuhet¹. Converrà, a questo proposito, notare che il Parkinson¹ afferma di avere più d'una volta trovato alla Penisola della Gazzella la credenza che le donne siano esistite prima degli uomini.

5. - Isole Salomone.

- ^a C. RIBBE, *Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomons-Inseln*, Dresden 1903.
- ^b R. THURNWALD, *Im Bismarck-Archipel und auf den Salomo-Inseln*, « Zeitschr. f. Ethnol. » 42. 1910, 134.
- ^c G. C. WHEELER, *Sketch of the totemism and religion of the people of the islands in the Bougainville Straits*, « Archiv für Religionswissenschaft » 15. 1912, 24; 321.

Eingeborenen im Küstengebiet der Blanchebucht, « Anthrepos » 5. 1910). - Una credenza ch'è comune alla Penisola della Gazzella in N. Bretagna e ad altri punti della Melanesia è quella in uno spirite di nome *Minigulai* (cfr. *Manuvel, manuvin* nella Baia Geelvink: sopra a p. 142 n. 2), concepite in forma di uccello (di rapina) e presidente a speciali fenomeni celesti (stelle cadenti, comete, bolidi): A. PARKINSON, *op. cit.*; R. THURNWALD, *Im Bismarck-Archipel und auf den Salomo-Inseln*, « Zeitschrift für Ethnologie » 42. 1910, 134. Sulla Penisola della Gazzella sono da consultare anche: KLEINTITSCHEN, *Die Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel*, Hiltrup (b. Münster), 1906; J. WINTHUIS, *Die Bildersprache des Nordoststammes der Gazelle-Halbinsel*, « Anthrepos » 5. 1910; J. MEIER, *Die Zauberei bei den Küstenbewohnern der Gazelle-Halbinsel*, « Anthrepos » 8. 1913, 1 sg.

¹ V. sopra a p. 146 sg.



- ^d — *An account of the dead rites and eschatology of the people of the Bougainville Straits*, « Archiv f. Religionswiss. » 17. 1914, 64.
- ^e — *Totemismus in Buin (Süd-Bougainville)*, « Zeitschr. f. Ethnol. » 46. 1914, 41.
- ^f — *A text in Mono speech*, « Anthropos » 8. 1913, 738 sg.
- ^g J. RAUSCH, *Gottesidee der Eingeborenen von Süd-Bougainville*, « Anthropos » 6. 1911, 814.
- ^h C. E. FOX, F. H. DREW, *Beliefs and tales of San Cristoval (Solomon Islands)*, « Journ. of anthrop. Instit. » 45. 1915, 131 sg.
- ⁱ C. E. FOX, *Social organisation in San Cristoval (Solomon Islands)*, « Journ. of anthr. Instit. » 49. 1919, 94.
- ^k CODRINGTON, *The Melanesians*, Oxford 1891.

Tracce di una credenza che si avvicina almeno approssimativamente all'idea di un essere supremo sembrano esistere nelle isole più occidentali del gruppo delle Salomone. A Bougainville e nelle isolette vicine (Alu, Mono, Fauru) *Tonatana* è dato addirittura come il nome di un essere supremo ^a. A Buin (parte meridionale di Bougainville) *Tantanu* è citato come un essere che insegnò la coltivazione del *taro* e fu petrificato in una rupe ^b. In realtà non si tratta di un nome proprio, bensì di un epiteto, *Tanutanu*, che è applicato a varie figure e vuol dire 'il fattore (di molte cose)' (forma duplicata con valore iterativo da *tano* 'fare'). Tale è la spiegazione che ne dà il Wheeler, il quale ha fatto oggetto di studi speciali le credenze delle isole di questo gruppo ^{c,d,e}. Dagli studi del Wheeler si rileva che l'epiteto *Tanutanu* è dato a varie figure della credenza, che sarebbero tutte da ricondurre ultimamente a figure di defunti. Così *Tiong Tanutanu*, 'l'uomo [*tiong*] che fa molte cose', è il nome dello spirito di un fanciullo di famiglia illustre morto un quarant'anni prima. Ma altri esseri, pure designati come 'Tanutanu' sfuggono alla identificazione con personaggi realmente esistiti: di più, questi 'unidentified ghosts' presentano spesso dei tratti naturalistici che non si prestano ad essere spiegati in base ad un semplice animismo ('manismo'). Del resto, anche qui c'è una gradazione: se *Dudueri* presenta il carattere di un defunto semi-deificato, *Soi Tanutanu* ha già quasi l'aspetto di una divinità (« the god of canoes, nets, fish and turtle » [Wheeler]), specialmente come fattore ('*tanutanu*') di canotti, ciò che fa pensare a un carattere lunare (cfr. *Soi* nella credenza della N. Irlanda: sopra a p. 149). Anche meglio consolidato appare questo aspetto nella figura di *Bego*, che il Wheeler stesso chiama



« the nearest approach to an All-maker ». Infatti Bego Tanutanu è creatore precisamente nel senso che da lui ha origine la configurazione naturale del paese; di più, oltre ad essere inventore di vari strumenti della civiltà (utensili domestici), è anche l'autore del cibo, di ogni cibo, anche vegetale, anche liquido, come l'acqua; onde è in particolare rapporto con la vegetazione. Un'altra figura della credenza, che richiama il 'Tantanu' del Thurnwald, è *Bunosi*, una specie di serpente (che però non riceve, secondo il Wheeler, l'epiteto di *Tanutanu*), che ha una sorella, delle cui avventure egli è consapevole per via di segnali celesti, come il tuono. Secondo una breve notizia di J. Rausch^g, gl'indigeni del mezzogiorno di Bongainville credono in un essere supremo e buono che li ha creati ed ha cura di loro.

La credenza in un essere 'supremo' sembra sufficientemente attestata anche a San Cristoval. Anche in questa, come nelle altre Isole Salomone, come in genere in tutta la Melanesia^k, l'elemento fondamentale della religione è costituito dall'animismo nella duplice forma di culto delle anime (spiriti dei morti) e culto degli spiriti (spiriti della natura)^h. *Figona* (*higona*, *hi'ona*, *vigona*, *l'oa*) è il termine che designa 'gli spiriti' in senso proprio a S. Cristoval e in altre isole vicine, a differenza degli *ataro* (*adaro*), che sono precisamente anime di defunti^h. A S. Cristoval c'è la credenza in un *figona* superiore a tutti gli altri, di nome *Agunua*, quasi 'a supreme spirit', uno 'spirito' superiore che è 'un po' tutti gli altri'^h. A differenza di altri spiriti più o meno specializzati e localizzati (in una rupe, in una cascata e simili), *Agunua* è venerato da tutti indistintamente. Tuttavia c'è una sede principale del suo culto: ad *Haununu*, sulla costa sud-ovest ('*haununu*' vuol dire 'rupe del terremoto')^h. Ivi *Agunua* ha un suo rappresentante nella forma di un serpente, di nome *Kagauraha* (un serpente maschio, mentre gli altri *figona* son rappresentati da serpenti femmine)^h. Ivi ha luogo la prima offerta di primizie (noci di cocco, ecc.) all'epoca del raccolto; e all'annunzio che ne è dato a suono di tamburo seguono via via le offerte analoghe di villaggio in villaggio. Ad *Agunua* gli indigeni si rivolgono con una invocazione o preghiera vera e propria, chiamata *fagarafe*, e distinta come tale dal *feirunga* o *feiaru*, che è piuttosto una formula magica o incantesimo^h. Pare che il culto di *Agunua* sia stato in altri tempi più diffuso e più intenso che attualmente, - come in generale la religione dei *figona* sembra essere un po' deca-



dnta col prevalere di quella degli *ataro*^h. La predicazione dei primi Missionari fu rivolta particolarmente contro Agunua, facendosi credere agli indigeni che egli fosse il Diavolo^h. In vece Agunua è buono e benigno. È concepito come il creatore di tutte le cose: la terra, il mare, gli uomini, gli animali, il tuono, il fulmine, la pioggia, gli uragani^h. Agunua è invocato perchè conceda raccolti abbondanti. Infatti egli regola le stagioni; e, soprattutto, trattiene e largisce la pioggia^h. Anche Kagauraha, il serpente rappresentante di Agunua, in talune leggende appare investito di poteri consimili: una volta minaccia la carestia, e le messi mancano; altra volta, dopo essere stato tagliato in otto pezzi (l'otto è un numero sacro), invoca la pioggia, e la pioggia cade per otto giorni; in un'altra occasione, dopo otto acquazzoni, egli si ricompone e si adagia in fondo al mare con un rumore simile al tuono^h. Un'altra leggenda attribuisce ad Agunua l'origine stessa della pioggia: Agunua aveva sete, e la pioggia cadde per dissetarlo^h. Anche il vento è messo in rapporto con Agunua: lungo un certo fiume tira vento perchè ivi si riposò Agunua^h. Ed ora vediamo l'aspetto morale di Agunua: anche questo è intimamente connesso con l'aspetto suo natristico. Una volta Agunua punì gli indigeni perchè avevano consumato le loro provviste di ignami gettandosi contro in una finta battaglia: naturalmente li punì con una carestia^h. Tra le cose che si chiedono ad Agunua è anche di tener lontano i ladri, impedendo i furti ('che nessuno rubi dal mio orto, che nessuno rubi i miei maiali')^h. Noi sappiamo già che questo potere è un tratto caratteristico della figura degli esseri celesti dipendente (dalla loro onnivegenza, e ultimamente) appunto dalla loro natura celeste.

6. - Figi.

- ^a WAITZ-GERLAND, *Anthropologie der Naturvölker* VI (1872), 664 sg.
- ^b J. ELPH. ERSKINE, *Journal of a cruise among the islands of the western Pacific*, London 1853, 245 sg.
- ^c TH. WILLIAMS, J. CALVERT, *Fiji and the Fijians*, New York 1859, 170 sg.
- ^d B. SEEMANN, *Viti*, Cambridge 1862, 339 sg.
- ^e REV. JOS. WATERHOUSE, *The king and people of Fiji*, London 1866, 355 sg.
- ^f LOR. FISON, *Tales from old Fiji*, London 1904, 27 sg., 49 sg.



- ⁵ B. THOMSON, *The Fijans, a study of the decay of custom*, London 1908, 112 sg.
- ^h — *The kalou-vu (ancestor-gods) of the Fijans*, « Journal of anthr. Instit. » 24. 1895, 340 sg.
- ⁱ CODRINGTON, *The Melanesians*, Oxford 1891, 121.
- ^j A. LANG, *The making of religion*³, (1909), 200 sg.
- ^k W. SCHMIDT, *Grundlinien*, 101, n. 2.

Quel culto degli spiriti che è comune a tutta la Melanesia¹ costituisce pure l'elemento centrale della religione per gl'indigeni delle isole Fiji, presso i quali assume anche taluni aspetti particolari, dando luogo, per esempio, alla formazione di quei 'santuari' primitivi⁴ che sono i *nanga*, recinti sacri fatti di pietre². Anche a Fiji, come in altre isole melanesiane¹, si distinguono gli spiriti dei morti (mani, 'ghosts') o *kalou yalo* - come si chiamano in lingua indigena¹ - dagli spiriti delle cose naturali ('spirits'), che sono i *kalou vu*^{h e}. I primi rappresentano nella religiosità dei Figiani l'animismo; invece i *kalou vu* sono quasi degli iddii, almeno in potenza, e rappresentano l'elemento naturalistico, il quale a Fiji, come in genere nelle isole più orientali della Melanesia, sembra avere la preponderanza su l'animismo, a differenza di quel che avviene nella Melanesia occidentale³.

Accanto a questi vari elementi della religiosità figura nella credenza figiana l'idea di un essere 'supremo' nella persona di *Ndengei*^{j k}. *Ndengei* è figura superiore a tutte le altre: è il primo dei *kalou vu* (cfr. *Agunua* nelle isole Salomone). Come l'elemento naturalistico ch'è rappresentato dai *kalou vu* richiama certe caratteristiche della religione polinesiana (si pensi, da un lato, a quel ricchissimo politeismo naturalistico ch'è proprio delle religioni della Polinesia, e, dall'altro, a quegli elementi culturali varii e molteplici che dalla Polinesia rifluirono nella Melanesia orientale), così anche a proposito di *Ndengei* si pensò

¹ A. M. HOCART, *On the meaning of kalou and the origin of fijan temples*, « Journal of anthr. Instit. » 42. 1912, 437.

² LOR. FISON, *The nanga or sacred stone enclosure of Wainimala, Fiji*, « Journal of anthr. Instit. » 14. 1885, 14 sg.; A. B. JOSKE, *The nanga of Viti-Levu*, « Internationales Archiv für Ethnographie » 2. 1889, 254.

³ Sul totemismo figiano: J. DE MARZAN, *Le totémisme aux îles Fiji*, « Anthropos » 2. 1907.

ad una sua origine polinesiana, mettendolo in rapporto col dio polinesiano Tangaroa^d, del quale sarà parola più oltre. Ma già il Gerland^a riconosceva a Ndengei il suo carattere indigeno (cfr. William-Calvert^c), mentre il Tylor^d osservava che la mitologia figiana 'è totalmente diversa da quella polinesiana'. A sostenere il genuino carattere figiano di Ndengei, B. Thomson ricorse all'ipotesi di una sua origine animistica, come se la figura di Ndengei si fosse svolta dallo spirito di un illustre antenato, e quasi da un primitivo culto gentilizio tributato in suo onore ('an ancestor and tutelary deity of a joint family'), trovando poi a questa supposta evoluzione un parallelo nella storia divina di Jupiter, 'the god of a Latin tribe, inflated with Etruscan and Greek myth'^e.

Ndengei è concepito come un grande serpente (cfr. Agunua): secondo alcune versioni ha di serpente solo la testa e il collo, essendo in tutto il resto di pietra^{a b c}. Quando si muove, produce il terremoto^e. Di solito sta accovacciato in una caverna, immobile, quasi senza dar segno di vita. Questa caverna è situata secondo la credenza nel monte *Kauvandra*^{e f}, che s'innalza lungo la costa nord-est di Viti-Levu, e precisamente sopra un luogo chiamato *Raki-raki*^e. È questo il centro del culto di Ndengei (secondo il Thomson, la culla stessa del culto, ossia la sede di quelle famiglie che prima l'adorarono come loro antenato^e); donde esso culto si estese su tutta Viti-Levu, e poi, da quest'isola, a Vanua Levu (specie nella parte occidentale) e a tutte le altre isole del gruppo figiano, tranne quelle del sottogruppo più orientale di Lau. Poichè anche alle Isole degli Amici si conosce Ndengei ('Degei') in figura di serpe^e, questo vorrà dire che le idee figiane son pervenute anche là: certo non sarà da pensare al passaggio inverso. Molto più eloquenti sono, a questo proposito, i riscontri che accennano, invece, ad occidente, ad un puro ambiente melanesiano quale è quello delle isole Salomone (Agunua).

Nonostante questa sua rappresentazione zoomorfa, Ndengei ha tutto il carattere di un essere supremo creator^e. Quando giunsero alle Figi i primi Missionari, i Figiani intesero il cristianesimo come qualche cosa di simile alla loro venerazione di Ndengei^e: « io penso », scrisse il Seemann^d, « che nella pre-

¹ E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, II^o, 346.



dicazione della nostra religione cristiana sarebbe stato utile adottare il nome di Degei per l'essere supremo" ¹. Tuttavia Ndengei non è oggetto di un vero e proprio culto, specialmente fuori di quel suo centro d'adorazione che è Rakiraki ²; ed anche quivi si fanno, bensì, a lui offerte di ogni sorta; ma egli resta impassibile nella sua grotta, dinnanzi alla quale suo figlio ³, o, secondo altre versioni, i suoi due figli ricevono tutte le preghiere dei mortali ⁴. Or che cosa s'invoca da Ndengei? Pioggia e raccolto abbondante. Nel 1838, in occasione di una grande siccità, il re di Mbau, invidò dei messi a placare Ndengei, e a pregarlo affinché la pioggia potesse cadere sulla terra (Waterhouse ⁵, 362). Ma la pioggia, quando è torrenziale e incessante, è un flagello; e di esso appunto si serve Ndengei per esercitare sugli uomini la sua sanzione punitiva: gli uomini uccidono l'uccello sacro di Ndengei, *Tukurava*; Ndengei si sdegna, e il segno del suo sdegnarsi è il temporale; egli scaglia la sua clava nel cielo, ed ecco che le nubi vanno in pezzi e cadono sulla terra in una pioggia torrenziale: è il diluvio ⁶. Ma non c'è sempre tempesta nel cielo: Ndengei non è sempre adirato; anzi, di solito, è calmo e impassibile: è la calma stessa del cielo sereno. Per ciò ogni più piccolo rumore lo disturba e lo cruccia: il rumore delle onde che s'abbattono agli scogli di Rakiraki ⁷; il rumore che si fa nell'attingere acqua presso la sua fontana sacra (ivi le donne usano tutte le precauzioni nel versar l'acqua nei vasi) ⁸; il rumore dei pipistrelli, il rumore che fanno certi uccelli nel volare ⁹ (non par di sentire un battito d'ale che turba il silenzio dell'ora meridiana a traverso la limpidezza del cielo?). Un giorno, raccontano gl'isolani di Mololo, che si vantano di essere i favoriti di Ndengei, c'era una calma pesante, e il caldo era grande; Ndengei ebbe pietà di loro, e li coperse con l'ombra di una grande nuvola che sopra di loro si fermò ¹⁰. Ancora. Essendo comparsa una volta una cometa, fu salutata da molti indigeni come un figlio di Ndengei ¹¹. Ma c'è di più. In una leggenda riferita da Lorimer Fison ¹², ove si narra come Ndengei insegnò ai Figiani il modo di fabbricare i canotti -

¹ Giusto presso i Figiani, in ispecie fra i capi, si son potuti osservare casi di scetticismo conseguente alla disintegrazione della credenza indigena per opera della propaganda cristiana non assimilata nel suo contenuto positivo, ma subita soltanto nei suoi effetti distruttori: ERSKINE, *op. cit.* 249.



un tratto che sembra in rapporto con l'inondazione diluviale inviata da Ndengei¹, e che poi ricorre anche, come vedremo, nella figura polinesiana di Tangaroa^a -, s'incontra una descrizione di Ndengei che non potrebbe essere più trasparente: sul far della sera Ndengei si ritira nella sua grotta², e: quando chiude gli occhi per dormire, si fa buio, e allora si dice 'la notte è venuta'; quando nel dormire si volta, la terra trema, e allora si dice 'c'è il terremoto'; quando all'alba apre gli occhi, le tenebre scompaiono, e allora si dice 'è giorno'. La vita del cielo è dunque la vita stessa di Ndengei: Ndengei è, dunque, il cielo animato, vivente, personificato.

Ed ora consideriamo il nome stesso di Ndengei. *Ndengei* è la pronunzia più esatta^a della parola; la quale è scritta, di solito, *Degei* (= 'Inspector?': Waterhouse^e, 356). Ora, nel linguaggio di Buka, una delle Salomone, si trova il termine *indengid* per dire 'cielo'³. E tanto questo *indengid* quanto il figiano *Ndengei* non sono che delle varianti della forma fondamentale *lang-rang* che in tutte le lingue della famiglia malese-polinesiana vuol dire appunto 'cielo'⁴.

In realtà, che Ndengei sia anche etimologicamente il cielo, appare più che naturale dal momento ch'egli è, come vedemmo, essenzialmente una figura dell'essere celeste. Onde Ndengei ha

¹ Secondo W. Schmidt^k, Ndengei è un tipico dio lunare. Si confronti il 'dio' (lunare?) Soi delle Salomone (Mono, Alu, Fauru), costruttore di canotti (sopra a p. 151).

² Vedi sopra a p. 155.

³ H. ZÖLLER, *Deutsch-Neu Guinea*, Stuttgart-Berlin-Leipzig, 1891, 474.

⁴ Si confrontino le varianti: *ngangi* nel linguaggio di Bellona, un'altra delle Salomone (W. VON BUELOW, *Die samoanische Schöpfungsage*, « Internationales Archiv für Ethnographie » 12. 1899, 58); *nanggi* nel linguaggio di Mafur (Nuova Guinea olandese) (H. ZÖLLER, *l. cit.*); anche *mang* (accanto a *lang*) nel linguaggio di Bongu (H. ZÖLLER, *l. cit.*); e si confronti la serie parallela delle varianti di *lalo*, ch'è la forma samoana per dire 'sotto' (W. V. BUELOW, *l. cit.*: samoano *lalolagi* = 'ciò ch'è sotto il cielo' = 'la terra'), cui corrisponde in maori *raro*, e nel linguaggio di Bellona (*ki*)*ngango*, mentre i linguaggi malesi hanno *dalem*, *dalam*, *dalom* (anche *rarem*) (W. V. BUELOW, *l. cit.*); e per lo scambio di *d-* con *l-* iniziale si tenga conto che il malese *lanit* (*langit*), 'cielo', diviene nel linguaggio di Madagascar *lanitra* 'cielo', ma in alcuni dialetti malgasci, *danitra* (GABR. FERRAND, *Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches*, Paris 1909, 36).

il suo riscontro esatto nella figura polinesiana di Rangi, propria della credenza della Nuova Zelanda: il 'Cielo' fatto persona, il *Dyaus* dei Maori, come vedremo. Al qual proposito è da ricordare che il centro culturale di Ndengei a Viti Levu, la località dalla quale adunque il culto di Ndengei si diffuse nel mondo (figiano), si chiama appunto *Rakiraki*, il qual nome già nell'opera di Waitz e Gerland² si trova messo in rapporto con *rangi* (*langi*). E *Tui-langi* 're del cielo' si chiama, in una leggenda figiana raccolta dal Fison, il padre celeste di un eroe leggendario, il quale si reca appunto presso Tui-langi nel cielo, arrampicandosi su per un albero, lo aiuta a disperdere i nemici, poi ridiscende sulla terra, dove sposa la figlia del gran serpente¹: un dato folklorico in cui par di cogliere, a traverso il viluppo della narrazione popolare, un riflesso della originaria figura mitica dell'essere celeste. Se anche il polinesiano Tangaroa (Tagalo, Tagaro), di cui sarà parola in seguito, possa connettersi linguisticamente con Degei (Ndengei), è questione che io non saprei risolvere. Quel che è certo si è che, per comprendere i riscontri che Ndengei trova nel mondo polinesiano (con Rangi [e con Tangaroa?]), converrà tener conto non soltanto di una importazione diretta di credenze polinesiane a Figi⁴, ma anche della presenza simultanea di elementi simili aventi una più remota origine nel comune patrimonio ideale e linguistico della grande famiglia malese-polinesiana. E rifacendo a ritroso la via del mare che le genti malese-polinesiane (o austronesiane) batterono nella loro diaspora oceanica, noi troviamo appunto qua e là, tra i segni del loro passaggio, anche la figura di un essere superiore che già nel nome rivela la sua fondamentale natura celeste. Così è che *Ndengei* e il suo parallelo polinesiano *Rangi*, per il tramite di *Kunia-lang* 'il portatore del cielo' delle Isole dell'Ammiragliato², sembrano allacciarsi con l'essere supremo *Ding* delle genti Kai nella Nuova Guinea tedesca³, e con (*Manseran*) *Nangi*, che è l'essere supremo degli indigeni di Doreh nella Nuova Guinea olandese⁴; e quindi raggiungono quella prima tappa della famiglia malese-polinesiana che è l'Indonesia, dove l'essere celeste è venerato sotto nomi così trasparenti come

¹ Vedi sopra a p. 154 sg.

² Vedi sopra a p. 145.

³ Vedi sopra a p. 142.

⁴ Vedi sopra a p. 143.



(*Upu Lanito* (Ambon) e (*Upu Langi* (Buru, Ceram); coi quali forse è da porre a riscontro anche (*Tamei*) *Tingei*, 'il nostro padre lassù' (un senso ehe potè ben svolgersi da quello di 'nostro padre eeleste', 'nostro padre Cielo', a quel modo ehe *Upu Lanito* e *Upu Langi* significano precisamente 'nonno-Cielo'), di quegli indigeni dell'interno di Borneo che sono i Bahau (si confronti [Laki] Tenangan [o Tengangang] dei Kayan)¹.

7. - Isole Banks. Nuove Ebridi. Nuova Caledonia.

- ^a CODRINGTON, *The Melanians*, Oxford 1891, 154 sgg. (I. Banks); 168 sg. (N. Ebridi).
- ^b W. SCHMIDT, « Mitteilungen der anthropol. Gesellsch. in Wien » 39. 1909, 251.
- ^c A. LANG, *Myth, ritual and religion II*² (1906), 47 sg.
- ^d W. H. RIVERS, art. 'New Hebrides', « Encycl. of relig. » IX (1917), 352.
- ^e — art. 'New Caledonia', *ibid.* IX, 338.
- ^f J. B. SUAS, *Mythes et légendes des indigènes des Nouvelles Hébrides*, « Anthropos » 7. 1912, 33 sg.; (cfr. 9. 1914, 241 sg., 760 sg).
- ^g D. MACDONALD, *Oceania*, 165 sg.
- ^h W. GRAY (S. H. RAY), *Some notes on the Tannese*, « Internationales Archiv für Ethnographie » 7. 1894, 227 sg.; cfr. *Notes on the natives of Tanna*, « Journ. of anthr. Instit. » 28. 1899, 127 sg.
- ⁱ REV. J. INGLIS, *In the New Hebrides*, London 1887, 29.
- ^k W. GUNN, *The Gospel in Futuna*, London 1914.
- ^l ROBERTSON, *Erromanga, the Martyr Isle*, London 1902, 389.
- ^m W. O' FERRALL, *Native stories from Santa Cruz and Reef Islands*, « Journ. of anthr. Instit. » 34. 1904, 230.
- ⁿ P. LAMBERT, *Moeurs et superstitions des Néo-Calédoniens*, Nouméa 1900.
- ^o J. J. ATKINSON, *The natives of New Caledonia*, « Folk-Lore » 14. 1903, 243.

Alle isole Banks la figura principale nella credenza degli indigeni è *Qat*^a. Nella figura di *Qat* alcuni tratti sono di carattere lunaristico, e compaiono specialmente nelle numerose leggende e favole di cui *Qat* è l'eroe. D'altro lato *Qat* ha l'aspetto di un essere supremo: è figura di gran lunga superiore a tutte le altre, è il primo dei *vui*, ossia spiriti della natura (quasi iddii naturalistici), corrispondenti ai *kalou vu* di Figi; è creatore

¹ Vedi sopra a p. 126 sg.



ed ordinatore; è buono ed onnipotente; tanto che ai primi Europei che ne ebbero notizia sembrò un vero e proprio dio^a. Lo Schmidt^b concilia questi due aspetti supponendo che in Qat la figura dell'essere lunare si sia sovrapposta alla primitiva figura dell'essere supremo. Per noi hanno una peculiare importanza certi elementi della figura di Qat che sembrano da ricondurre a quella fondamentale natura uranica che è propria degli esseri supremi. Fra questi tratti sono specialmente quelli che si riferiscono alla creazione della notte e dell'aurora. Da principio non faceva mai notte: Qat si recò col suo canotto 'fino ai piedi del cielo', da *I Qong*, 'la Notte'¹, e ne ebbe una provvista di tenebre ch'egli stese per la prima volta sul mondo; quando l'oscurità fu durata abbastanza, Qat prese un pezzo di obsidiana rossa e con esso tagliò le tenebre, e così la luce tornò a risplendere^a. Questo coltello d'obsidiana rossa è l'aurora: in fatti, la frase *o mera ti lamasag* (notisi che *mera* = 'rosso') equivale precisamente al nostro 'spunta l'alba nel cielo', e *o maran me teve* vuol dire 'il mattino è spuntato' (propriamente: 'il rosso ha tagliato')^a. Questo scolorarsi ed illuminarsi del cielo che Qat produce in un modo così materiale sembra caratterizzarlo come essere celeste. Notisi anche che un raggio di luce, penetrante pel tetto di una casa e segnante un fascio luminoso nel pulviscolo atmosferico, è concepito come una lancia di Qat^a. Si dice, ancora, che, quando il pesce muore pel gran caldo nel mare, è Qat che lo avvelena^a. In generale si attribuiscono a Qat quei fenomeni meteorici ed atmosferici che hanno corso regolare: il succedersi delle stagioni, le calme annuali, i venti periodici, l'alta marea che si produce in un dato mese dell'anno. Il compagno fedele di Qat è il ragno *Marawa*^a, nel quale lo Schmidt^b vede una figura della luna calante: *Marawa* da principio era ostile a Qat, e distruggeva di notte il lavoro che Qat faceva giornalmente intorno a un suo canotto^c. Il nemico di Qat è *Qasavara*^c: Qat lo annientò scagliandolo contro la volta solida del cielo. Non v'ha dubbio che elementi di origine lunare hanno parte in questi miti di Qat. Qat è il primo di dodici fratelli (le dodici lune), che si chiamano complessivamente *Tangaro* (CODRINGTON, *l. cit.*); fra essi sono *Tangaro Gilalala*, ossia 'Tangaro il savio', e *Tangaro Loloqong*, 'T. lo

¹ Concepita personalmente: si richiamino a questo proposito le osservazioni mitologiche dell'Ehrenreich: sopra a p. 73.



stolto', che sono le due figure antitetiche tipiche dei due fratelli. Come tali, esse corrispondono, in sostanza, a To Kabinana e To Karvuvu della N. Brettagna, nonchè a Soi e Tamono della N. Irlanda¹. Si pensi anche a quelle credenze dualistiche della Nuova Guinea dove il principio buono è rappresentato dalla luna piena. Quanto al nome *Tagaro*, esso è di origine polinesiana (= *Tangaroa*)², e, come tale, accenna ad un riflusso di elementi specificamente polinesiani nelle isole più orientali della Melanesia.

Alle N. Ebridi è ancor più accentuata la sovrapposizione di elementi polinesiani ad un substrato più primitivo. Il polinesiano *Tangaroa* (*Tagaro* ad Oba, *Tagar* a Malecula, *Tahar* ad Atchin)³ ha preso addirittura il posto di Qat. Qat non è del tutto ignorato all'isola Maewo (Aurora); ma passa in seconda linea di fronte a *Tagaro*⁴, il quale ha un fratello, *Suge-matua*, che è tutto l'opposto di *Tagaro*. All'isola Omba (Lepery) è *Tagaro* che va nell'isola Maewo a prendere 'la notte': egli dimora nel cielo e sposa una delle donne(-uccelli) celesti: ha anche qui un suo contrapposto, in *Tagaro-laihua*⁵. All'isola Araga (Is. Pentecoste) *Tagaro* ha undici fratelli (tra cui *Suge*, ch'è l'opposto di *Tagaro*, ed è concepito con la testa forcuta): egli scese dal cielo sulla terra per creare le cose, vi ebbe un figlio da una donna terrestre, poi tornò in cielo, dove vollero salire il figlio e la madre arrampicandosi su per una radice aerea nata da una freccia conficcata nel cielo⁶. Altrove l'antitesi è fra *Takaro* e *Mueragbutu*⁷. All'isola Malo (tra Malecula e Santo) *Takaro* è concepito come residente nel cielo e autore di ogni cosa, e tale che nessuno mai lo vide nè gli parlò, onde - anche - è privo di culto⁸. Non sembra inverosimile che anche qui vari tratti lunari si siano sovrapposti alla figura primitiva di un essere celeste. Anche all'isola Anaiteum si incontra *Tangaro* (*Tangaroa*)⁹; ma c'è anche, a quanto sembra, l'idea di una 'supreme deity' (*Nethuing* o *Inhujeraing*)¹. Naturalmente bisogna tener conto delle possibili infiltrazioni cristiane^k. Altre volte i dati vanno valutati con speciale cautela: così, ad Erromanga, *Nobu* è un essere creatore privo di culto¹, ma forse è questo semplicemente un nome generico per indicare

¹ Vedi sopra a p. 149.

² Vedi sopra a p. 155, ed oltre a p. 171, 176 sg., 179 sg.



ogni 'essere divino' (WAITZ-GERLAND, *Anthropologie der Naturvölker*, VI [1872], 666); *Uhngen*, all'isola di Tanna^h, manca quasi di ogni tratto personale, e il suo concetto sembra confondersi con la nozione di *mana*.

Alle isole Reef si parla di un grande spirito (Thaumaka) vivente nel cielo: gli indigeni lo onorano con offerte e preghiere, arrampicandosi su certi alberi mentre altri di loro gridano: *Tangaloo ito ito ia ito ito*^m.

L'idea vaga di un essere supremo nella N. Caledonia dipende forse da influssi cristiani (*Doibat*, al cui occhio nulla sfugge)ⁿ. Secondo il Rivers^o 'there is no evidence of any belief in a supreme deity'. L'elemento fondamentale della religione è anche qui il culto dei morti^o. Tuttavia, come sembra avvenire nelle isole melanesiane più esposte agli influssi polinesiani, vi sono altresì tracce di culti naturalistici (del sole, ecc.). Anche nella Nuova Caledonia, sebbene non vi siano serpenti nell'isola, c'è la credenza in un serpente dimorante in una caverna^o (cfr. Figi e I. Salomone).



VI.

MICRONESIA E POLINESIA

1. - Micronesia.

- ^a ADELBERT VON CHAMISSO, *Reise um die Welt mit der Romanzoffschen Entdeckungs-Expedition in den Jahren 1815-1818* (« Chamissos Werke » ed. H. Kurz [« Meyers Klassiker-Ausgaben »], Leipzig-Wien), 384 sg. (sulle Caroline), 368 sg. (sulle Marshall).
- ^b WAITZ-GERLAND, *Anthropologie der Naturvölker*, v 2 (1870), 135 sg. (Marianne), 137 (Pelau), 138 (Ponape), 138 (Fajo), 139 (Ratak).
- ^c F. W. CHRISTIAN, *The Caroline Islands*, London 1899, 384, 281 sg.
- ^d S. WALLESER, *Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Jap*, « Anthropos » 8. 1913, 613 sg.
- ^e G. FRITZ, *Die Zentralkarolinische Sprache* (« Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin » vol. XXIX), Berlin 1911.
- ^f KNAPPE, *Aus dem Schutzgebiet der Marschallinseln: religiöse Anschauungen der Marschallinsulaner*, « Mittheilungen aus den Deutschen Schutzgebieten » I 1888, 63 sg.
- ^g W. MUELLER, *Yap* (« Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908-10 » II, B, 2), Hamburg 1917-18.
- ^h O. FINSCH, *Ethnologische Erfahrungen und Belegstücke aus der Südsee*, (III Abt. 'Mikronesien'), Wien 1893, 316, 395.
- ⁱ A. ERDLAND, *Die Marschall-Insulaner: Leben und Sitte, Sinn und Religion eines Südsee-Volkes*, (« Anthropos-Bibliothek » II, 1), Münster i. W. 1914, 308 sg.
- ^k — « Anthropos » 6. 1911, 642.
- ^l R. PARKINSON, *Beiträge zur Ethnologie der Gilbertinsulaner*, « Internationales Archiv für Ethnographie » 2. 1889, 100.
- ^m G. TURNER, *Samoa*, London 1884, 293, 297, 299.
- ⁿ A. KRÄMER, *Hawaii, Ostmikronesien und Samoa*, Stuttgart 1906, 449 (Nauru), 348 (Gilbert).



Caratteristica della Micronesia è la presenza di un elemento etnico-culturale polinesiano in molto maggior misura che nella Melanesia.

Un'origine polinesiana è stata in addietro attribuita^b alla nozione dell'essere primordiale *Puntan*, che s'incontra nelle Isole Marianne¹. Si tratta di un essere anteriore al cielo e alla terra, il quale, dopo aver vissuto a lungo nel vuoto degli spazi infiniti, morendo diede origine all'universo, così: per istruzione sua, sua sorella fece del petto e delle spalle di lui il cielo e la terra, dei suoi occhi il sole e la luna, delle sue sopracciglia l'arco baleno^{a,b}. Lasciando impregiudicata la questione delle origini polinesiane^b, non posso esimermi dal citare a riscontro quella singolare leggenda giapponese che pone all'origine del cosmo non già la coppia *Izanagi-Izanami*, ma il solo *Izanagi*, facendone derivare dall'occhio sinistro la dea del sole (*Amaterasu*), dall'occhio destro il dio della luna, dal naso il dio *Susanoo*², - nonchè la figura di *P'an-ku* delle credenze cinesi, secondo le quali *P'an-ku* è un essere primordiale che morendo diede origine al cosmo: il suo alito divenne vento e nubi, la sua voce il tuono, l'occhio sinistro il sole, l'occhio destro la luna, il suo sangue i fiumi, i suoi muscoli e le sue vene gli strati della terra, la sua barba e i capelli le stelle, e così via. Non mi sembra impossibile che, attraverso la leggenda giapponese e cinese, il mito micronesiano di *Puntan* si colleghi con elementi anche più remoti (indiani, indoeuropei?).

Riscontri polinesiani furono addotti^b anche per le credenze dell'isola di Tobi, una delle Palau. Per noi importa rilevare che ivi l'essere supremo - *Yarris* ('der Hauptgott'^b) - parla nel tuono e si approssima nel terremoto^b.

Delle Caroline occidentali^c una delle meglio conosciute è l'isola di Yap³. Nelle credenze di Yap figura un essere supremo *Yelafaz* esplicitamente designato come 'essere celeste'^d. Egli dimora nel cielo (*zārami*), ch'è concepito come un paese del tutto simile a Yap - una specie di Yap celeste -, dove

¹ G. FRITZ, *Die Chamorro: eine Geschichte und Ethnographie der Marianen*, « Ethnologisches Notizblatt » 3. 1904, 25 sg.

² FLORENZ, *Japanische Mythologie*, 61, nota 69.

³ Cfr. A. SENFET, *Ethnologische Beiträge über die Karolineninsel Yap*, « Petermanns' Mitteilungen » 49. 1903, 49 sg. Cfr. i vari studi del BÖRN, in « Zeitschrift f. Ethnol. » 35. 1903; « Globus » 86. 1904, 361.



gli antiehi si ricavano spesso e dove anche adesso vanno i morti^d. Yelafaz è concepito antropomorficamente come un capo potente, che ha una moglie (*Nemegai*, *Nemegui*^e) e un figlio (*Giliyelafaz*^d); si dice che talvolta egli s'incarna in un uccello^e. Yelafaz è il creatore^e. Yelafaz è buono^e: fu lui che fece cessare il diluvio; onde anche oggi la *fregata minor* è salutata come 'il messaggero della grazia di Yelafaz, signore dei cieli'^e. Attualmente Yelafaz conduce vita oziosa nel cielo: guarda serenamente le cose umane, ma non se ne occupa; nè gli uomini, dal canto loro, si occupano molto di lui: egli non ha un culto importante: molto più venerati sono gli spiriti (*taliukan*)^d, specie uno spirito malefico che si aggira nella notte apportando malattia e morte^e. Accanto a Yelafaz sono altre figure mitiche: *Lugeleng*, che sembra la principale, è il 'dio della pioggia'^e, nel cui nome verosimilmente par di vedere la nota parola (*langit-rangi*) che nelle lingue maleo-polinesiane vuol dire 'cielo' (*läng* eol senso di 'cielo' è attestato nel linguaggio delle Caroline Centrali^e). Notisi che nell'isola di Fayo l'essere supremo ha nome *Lage*^a, che già nell'opera di Waitz e Gerland^b è identificato col 'polinesiano' *langi*, 'cielo'; e a Feis ha nome *Rongala*^a (da confrontare con *Rangi* ?), il qual *Rongala* pare non sia oggetto di vero culto ('hat keine Tempel'^a): soltanto in certe epoche egli scende nell'isola, e in quelle epoche è proibito di parlare ad alta voce.

Or questo *Lugeleng* nelle credenze di altre isole (Caroline) sembra disputare e dividere con un'altra figura il grado e la qualità di essere supremo. Quest'altra figura è *Engalap* (*Eliulap*, *Aluelap*, *Aliulap*^a; *anülap* nelle Caroline centrali^e è sinonimo di *lios*, ch'è poi lo spagnuolo *dios*). *Engalap* è invisibile agli uomini; c'è tuttavia un tempo in cui egli è presente sulla terra, e questa è l'epoca in cui la natura è feconda^a. Notisi che ad Ulea *Aluelap* è onnisciente ('der Herr alles Wissens'^a). Di solito *Lugeleng* è figlio di *Aliulap* (così a Lamotrek^e e altrove^a): la madre è sconosciuta. D'altro lato, *Lugeleng* appare esso stesso coi tratti di un essere celeste (qualcuno intese il suo nome come significante 'centro del cielo'^b): ha due mogli, una celeste e una terrestre, e dalla terrestre ha un figlio, *Olifat*^a (*Ulefat*^b [= *Yelafaz* ?]), il quale salì poi con la madre presso suo padre nel cielo per mezzo di un gran fuoco, il cui fumo lo portò in su^a^b.

Sarebbe vana fatica cercare di mettere d'accordo queste

genealogie, anche indipendentemente dalla questione pregiudiziale sul grado di attendibilità e di esattezza della forma in cui esse ci sono tramandate. Ad ogni modo non sembra illegittimo ritenere che ci fosse presso gl'indigeni delle Caroline la credenza in un essere supremo celeste col quale eventualmente venne a fondersi qualche altra figura (lunare? solare?) del mito.

A Ponape, una delle Caroline orientali¹, si credeva in un essere supremo, che, quando era adirato, parlava nel tuono^b.

Simile, nel nome, ad Aliulap-Eliulep delle Caroline occidentali è *Uelip* (*Ullip*, *Wulleb*) delle Marshall, che il Knappe derivava da *lip* 'uovo'^c, mentre, secondo ogni verosimiglianza, contiene^k la voce *lep* (*lap*), che vuol dire 'grande', 'vecchio'. A parte l'etimologia del nome, appare legittimo vedere anche alle Marshall rappresentato l'essere celeste² appunto in *Uelip-Wulleb*, per quanto difficile sia l'appurare il valore mitico originario di una figura ch'è attualmente implicata in un contesto di leggende cosmogoniche ampie e differenti da isola ad isola o - almeno - da gruppo a gruppo: dal gruppo delle Ralik a quello delle Ratak, come si vede dai testi pubblicati e tradotti dal missionario Erdland¹. Delle due versioni quella delle Ratak sembra a me la più perspicua e la più genuina. In essa trovo traccia del motivo fondamentale della coppia cosmica del Cielo con la Terra: *Ullip* e *Leiman* sono i due esseri primordiali, concepiti l'uno e l'altro come vermiⁱ: *Leiman* (*Lidjeman*^j), da *li* 'donna' ed *ejman* 'rupe, sasso', è la Terra ('der Urfelsen'^k), come femmina e come madre; *Ullip* è maschio; la cassa entro la quale essi si trovavano crebbe così (sforzandosi Ullip di allargarla con un bastone) che raggiunse l'altezza del cielo e l'ampiezza del mare^l: è questo il noto motivo del solle-

¹ Cfr. O. FINSCH, *Ueber die Bewohner von Ponapé*, « Zeitschrift für Ethnologie » 12. 1880, 301.

² È evidente, ed è stato più volte segnalato^b, l'errore di A. VON CHAMISSO^a, il quale prese *anis*, ch'è nome generico per dire 'spiriti', pel nome dell'essere celeste: questa non è tuttavia ragione sufficiente per respingere in modo assoluto, come fa O. FINSCH, *Ethnologische Erfahrungen und Belegstücke auf der Südsee* (III: 'Mikronesien'), Wien 1893, 395, il fatto stesso della credenza in un essere celeste ('ein unsichtbarer Gott im Himmel'^a).



vamento del cielo da prima aderente alla terra. Ullip stesso è la figura del cielo. Egli ha un foruncolo in fronte, dal quale nascono *Lewoj* (il zenith) e *Lanej* (il nadir)^k, due esseri che Ullip manda in cielo a collocarvi le stelle. Ullip si fa un taglio in una gamba, e dal sangue che ne esce nascono *Etao* e *Jemelud*¹ (*Djemelut*^f): *Jemelud* è l'arcobaleno¹. *Etao* e *Jemelud* salgono alla volta celeste per compiere varie imprese contro gli abitanti di lassù¹: se le stelle sono oggi più rade nell'emisfero boreale, ciò dipende dal fatto che appunto dalla parte di settentrione ebbe luogo la scalata e l'impresa di *Etao* e *Jemelud*¹. È noto che g'isolani delle Marshall sono esperti osservatori degli astri, e delle loro osservazioni astrali si valgono per prevedere il buono o il cattivo tempo, e soprattutto per orientarsi nella navigazione¹. La volta celeste si chiama *lan* (= *lang*, *langi*, *rangi*): nella mitologia delle Ratak meridionali figura anche una coppia *Lino* e *Langieli*^f, invocata quando il mare è grosso: in fatti *Lino* (femminile) è la divinità dei flutti; *Langieli* è la divinità del vento (*Laniäli* significa l' 'uragano' secondo Erdland^k), la quale, quando il mare è burrascoso, è invocata dal nord (*djinsang*), dal sud (*djirak*) e 'dal cielo' (*djilang*)^f.

A Ullip e Leiman corrispondono, nella cosmogonia delle Ralik, *Wulleb*² e *Limdunani*j ('die Felsenerde'^k)¹: solo che essi procedono, alla lor volta, da un principio primordiale unico, rappresentato da *Lowa* (*Loa*)³, che creò la terra, le piante, gli uccelli (uno di questi, levandosi a volo, descrisse e distese il cerchio della volta celeste), poi gli uomini, prima in numero di quattro, uno per ciascuno dei punti cardinali¹. Anche qui ritroviamo *Lanej* e *Lewoj* - ma come figli della sola *Limdunani*j -, i quali, insieme con *Wulleb* salgono alla volta celeste: *Wulleb* genera poi *Edao* e *Jemäliwut*: *Jemäliwut* vuol dire,

¹ A. SCHUECK, *Die Stabkarten der Marschall-Insulaner*, Hamburg 1902; A. ERDLAND, *Die Sternkunde bei den Seefahrern der Marschallinseln*, « Anthropos » 5. 1910, 16 sg.; Cfr. ERDLAND, *Die Marschall-Insulaner*, 69 sg.

² Da *leb* (*lab*, *lap*) 'grande' ('ausgewachsen'¹): la prima parte della parola non potrebbe essere *wut* 'pioggia' (anche in *Jemäliwut*: vedi sotto)? Ma si confronti ERDLAND, *Die Marschall-Insulaner*, 309 n. 1.

³ *Lowa* è spiegato da *la* + *oa*, 'signore' + 'canotto' ('Herr Kanu'¹), dunque 'la luna', secondo W. SCHMIDT, *Grundlinien*, 109. Ma l'etimologia è assai dubbia¹.



secondo l'Erdland ^{1k}, 'il padre (*jemen*) delle piogge (*wut*)' (con *li*, affisso iterativo: 'der Vater des [beim abnehmenden Vollmonde] häufigen Regens'): in fatti Jemäliwut, come Jemalud, è l'arcobaleno.

Alle Isole Gilbert una figura che presenta i tratti dell'essere celeste è *Tabuarik*¹ (*Tabuariki*^a, *Tabueriki*^b)¹, secondo O. Finsch^b designato anche col nome di *Wanigain*, noto altresì nell'isola Nauru^a. Se anche non è la divinità suprema², *Tabuerik* è certo una figura eminente ('der höchste Gott'ⁿ). *Tabuarik* abita sopra le stelle e produce il tuono¹: all'isola Nikunau si dice che 'viene nel tuono'^m. Ha per moglie *De Itji*, ch'è il fulmine o il lampo ('der Blitz'¹): quando *Tabuarik* tuona, *De Itji* mostra il suo viso fra le nubi; ma chi osa guardarla muore¹. Contro la dea delle tempeste, che produce il mal tempo, si ricorre a *Tabuarik*; il quale ha dunque il potere di rasserenare il cielo¹. Dopo esser vissuto sulla terra alla maniera di un capo possente, *Tabuarik* dimora ora nel cielo, donde osserva le cose di quaggiù: egli può apparire in ogni luogo; quel ch'egli rivela per bocca dei suoi sacerdoti vale come verità e legge assoluta. In fatti egli riceve un vero e proprio culto; nel quale gli oggetti più sacri sono certe pietre¹ⁿ.

Oltre a *Tabuarik* (talora associato con lui, come avviene nell'isola Onoatoa [Francis Is.]^m), figura nelle credenze delle Isole Gilbert *Na Reua*¹ (*Naleau*^m). Questo *Na Reua* è poi a sua volta intimamente connesso con un altro essere, *Rigi* (secondo certe versioni, *Na Reua* e *Rigi* sono tutt'uno, e questo *Rigi-Na Reua* fu il creatore della prima coppia umana, donde nacquero poi il sole, la luna, ecc.¹; secondo altre versioni, *Rigi* è un'anguilla, in cui *Na Reua* talvolta si trasforma¹; nell'isola Arorai *Rigi* è un essere umano cui *Na Reua* ha dato la facoltà di trasformarsi in anguilla¹). Ad ogni modo, *Rigi* appare associato con *Na Reua* nella formazione della volta celeste: essendo il cielo ancora quasi aderente alla terra, fu *Na Reua* che lo sol-

¹ Con *tabu* ('signore sacro'^b), oppure con *toberan* (*Hin-taberan*) (v. sopra a p. 147): cfr. Finsch^b, p. 316.

² 'der höchste Gott'ⁿ: secondo il Parkinson¹ nessuna delle figure divine della credenza gilbertina sarebbe riconosciuta dagli isolani come suprema.



levò e lo fissò com'è ora, con l'aiuto di Rigi¹. Questo motivo del sollevamento del cielo è particolarmente proprio della mitologia polinesiana; e, dunque, accenna ad influssi polinesiani. Alle Isole Gilbert essi si fecero sentire specialmente pel tramite degli indigeni di Samoa (all'isola di Peru [Isole Gilbert], che è particolarmente esposta alle influenze samoane, *Naleu* solleva il cielo servendosi di lunghi pali^m). Si aggiunga che il nome stesso (*Na*)*Reua* s'incontra, in vari punti della Polinesia, usato a significare il cielo supremo, quello - dei dieci cieli componenti lo spazio celeste - che corrisponde all'empireo⁴.

2. - Polinesia.

- ^a AUG. EARLE, *A narrative of a nine months residence in New Zealand in 1827*, London 1832, 142.
- ^b ERNEST DIEFFENBACH, *Travels in New Zealand II*, London 1843, 116 sg.
- ^c REV. R. TAYLOR, *Te ika a mauï*², London and Wanganui 1870, 108, 114.
- ^d WAITZ-GERLAND, *Anthropologie der Naturvölker*, VI (Leipzig 1872), 231 sgg., 240 sg.; V, 2, p. 194.
- ^e G. GREY, *Polynesian Mythology*², Auckland 1885, 9.
- ^f E. TREGEAR, *The maori-polynesian comparative dictionary*, Wellington, N. Z. 1891, 393 (s. vv. *rangi*, *iho*, *tangaroa*).
- ^g — *The maori race*, Wanganui, N. Z. 1904, 453 sg.
- ^h J. WHITE, *The ancient history of the Maori*, Wellington 1887, I, 32, 46; II, I sg.
- ⁱ J. M. BROWN, *Maori and Polynesian: their origin, history and culture*, London 1907, 128, 131 sg.
- ^j E. BEST, *The cult of Io, the concept of a supreme deity as evolved by the Ancestors of the Polynesians*, « Man » 1913, n. 57.

¹ *Rehua*, 'the ancient one, the eldest son of heavens', dimorante nell'ultimo cielo (N. Zelanda: TREGEAR, *The maori race*, 463; ofr. R. TAYLOR, *Te ika a mauï*², 114); in *reua*, il più alto dei cieli, abita Taaroa (Tahiti: ELLIS, *Polynesian researches*, I² 325; cfr. WAITZ-GERLAND, *Anthrop. der Naturv.*, VI, 234). - A Mangaia il oïolo, prima poggiante sulle foglie della pianta *teve*, larghe come mani aperte, fu innalzato da *Ru* o da *Mauï* (W. W. GILL, *Myths and Songs from the South Pacific*, 71 sg., 58 sg.). - Quanto a Rigi, si noti che all'is. Nikunau il sollevamento del cielo è opera dei due fratelli *Naleau* e *Laki*^m (= *Na Reua* o *Rigi*?); o all'is. Tumaia la separazione del cielo dalla terra e il suo sollevamento è opera di un essere umano di nome *Liki*.

- ^{j'} — *Ceremonial performances pertaining to birth, as performed by the Maori of New Zealand in past times*, « Journ. of anthr. Instit. » 44. 1914, 127 sgg.
- ^k G. TURNER, *Samoa*, London 1884, 52, 12, 85 sg., 198 sg. (Samoa); 354.
- ^l J. WILLIAMS, *A narrative of missionary enterprises in the South Sea Islands*, London 1837, 542, 548 sg.
- ^m A. KRAEMER, *Die Samoa-Inseln*, 2 voll., Stuttgart 1901-03; *Hawaii, Ostmikronesien und Samoa*, Stuttgart 1906, 514 sg.
- ⁿ REV. J. B. STAIR, *Old Samoa*, London 1897, 211 sg.
- ^o W. VON BUELOW, *Der Stammbau der Könige von Samoa*, « Internat. Arch. f. Ethnographie » 11. 1898, 101 sg.; *Die samoanische Schöpfungssage*, « ibid. » 12. 1899, 58 sg.; 64, n. 3.
- ^p REV. D. MACDONALD, *Oceania: linguistic and anthropological*, Melbourne-London, 1889, 165 sg.
- ^q W. MARINER, *An account of the natives of the Tonga Islands*, (2 voll., Edinburg 1827) II, 205, 225.
- ^r A. LANG, *Myth, ritual and religion* II² (1906), 49 sg.
- ^s SARAH S. FARMER, *Tonga and the Friendly Islands*, London 1855, 125 sg.
- ^t P. REITER, *Traditions tonguiennes*, « Anthropos » 2. 1907, 230 sg.
- ^u B. THOMSON, *Notes upon the antiquities of Tonga*, « Journal of anthr. Instit. » 32. 1902, 81 sg., 86, n. 1.
- ^v — *Savage Island: an account of a sejour in Niue and Tonga*, London 1902, 84 sg.
- ^w REV. W. W. GILL, *Myths and songs from the South Pacific*, London 1876, 2 sg., 44 (Vatea), 28, 33 (Iho).
- ^x J. A. MOERENHOUT, *Voyages aux îles du Grand Océan* (2 voll., Paris 1837), I, 462, 564.
- ^y W. ELLIS, *Polynesian researches during a residence in the Society and Sandwich islands*² (4 voll., London 1843-46), III, 164 sg.
- ^z WILLIAM J. THOMSON, *The Pito te Henua, or Easter Island* (« Report of the National Museum » 1888-89, pp. 447-552), Washington 1891, 514 sg.; 518, 523 sg.; 538.

Le isole della Polinesia, come sono geograficamente - dalla Nuova Zelanda all'isola di Pasqua - sempre più lontane dai centri originari della razza malese-polinesiana, così segnano nella scala etnologica il più alto livello culturale che da genti di questa razza sia stato raggiunto, - tanto che può sembrare, per certi rispetti, improprio il trattarle alla stessa stregua degli altri popoli incolti. Così, nel rispetto religioso i Maori della N. Zelanda, per la ricchezza csuberante della loro mitologia cosmogonica, teogonica ed epica - svolta talora in motivi di



sapore quasi letterario¹ - e per la profondità di taluni concetti - per quanto associati ad altre nozioni assolutamente rudimentali² - rappresentano nel modo più brillante le capacità spirituali di una gente che nel rispetto della civiltà materiale aderiva tuttora, sostanzialmente, alla fase litica.

Il motivo cosmogonico della coppia primordiale di Cielo e Terra, che troviamo diffuso dall'Indonesia alla Micronesia³, è uno dei più frequenti anche nelle mitologie polinesiane, dove è trattato sovente in forma poetica e piena di vigore fantastico. Ricca di tratti profondamente sentimentali è la versione mitologica dei Maori, dove *Rangi* e *Papa*, il Cielo e la Terra, avvinti primordialmente in un amplesso cosmico perpetuo, sono separati in modo violento dai loro figli, stanchi di brancolare nelle tenebre; alla quale azione partecipano specialmente *Tangaroa*, il dio del mare, *Tane-mahuta*, il dio delle foreste, e *Tumata-nenga*, il dio degli uomini, mentre - si noti - *Tawhiri matea*, il dio dei venti, resta fedele al suo padre celeste: ancor oggi gli antichi coniugi lamentano la loro separazione; e i sospiri esalati dalla Terra sono le nebbie fumanti che salgono su dalle valli o stanno addensate sulle vette dei monti, mentre le gocce della rugiada sono le lacrime versate dal Cielo nel silenzio delle notti solitarie⁴. Talvolta - per esempio, in un inno religioso citato da A. Lang^r - al posto di *Papa* è nominata precisamente l'isola Hawaiiiki, come l'unica terra - e dunque tutta la terra, nell'orizzonte oceanico degl'isolani - con cui *Rangi* poteva avere rapporti. Ad ogni modo, *Rangi* e *Papa* - o, come anche, più estesamente, si chiamano^o, *Rangi nui e tu nei*, 'il grande Cielo che sta in alto', o *Papa tua nuku*, 'la grande superficie sottoposta', - sono, più che altro, figure del mito;

¹ T. M. HOCKEN, *Some account of the beginnings of literature in New Zealand*, «Transactions and proc. of the N. Zealand Institute» 33. 1900.

² E. BEST, *Spiritual concepts of the Maori*, «Journal of the Polynesian Society» 9. 1900; 10. 1901; *Maori eschatology*, in «Transactions and proceedings of the N. Zealand Institute» 38. 1905; S. PERCY SMITH, *Note on some Maori gods*, «Internationales Archiv f. Ethnogr.» 12. 1899; A. VON HUEGEL, *Maori sacred images*, «Internat. Arch. f. Ethnogr.» 15. 1902; W. DITTMER, *Te Tokunga: alle Sagen aus Maoriland*, Hamburg 1907.

³ Vedi sopra a p. 124, 130, 132, 135, 137, 166 sg.

⁴ Lo stesso motivo nella mitologia dell'is. Niue: B. C. THOMSON, *Savage Island*, London 1902, 84 sg.



chè la religione maggiormente si occupa degli spiriti dei morti e degli iddii naturalistici, componenti - questi ultimi - un numeroso pantheon di tipo politeistico^b: tra i più adorati sono *Tane*¹ (= *Kane*, Hawaii), del quale, fra l'altro, si racconta come abbia ornato di stelle il petto di suo padre Rangi; *Tangaroa*, il dio del mare e dei pesci; e *Mauï*, ch'è un eroe demiurgo di carattere solare². In questo politeismo non v'ha posto per un essere supremo: 'properly speaking the native had no knowledge of a Supreme Being'^c. Ma v'ha posto per un essere celeste; e tale è precisamente Rangi. È vero che c'è una leggenda *maori* nella quale Rangi figura come nipote di Tangaroa, e Tangaroa lo ferisce perchè gli ha preso sua moglie, Papa³: ma qui Tangaroa non ha fatto che prendere il posto di Rangi, come dimostra il suo rapporto coniugale con Papa. E il principale argomento in favore della originaria primitività di Rangi è dato appunto dalla grande diffusione ed arcaicità del motivo della coppia primordiale di Cielo e Terra. Vero è che Rangi non solo non pervenne a svolgersi compiutamente in figura di essere supremo, - e di ciò fu causa il prevalere del politeismo naturalistico -; ma nemmeno valse a fissarsi stabilmente e decisamente nella sua qualità di essere celeste, - e di ciò la causa fu la trasparenza stessa del nome. Il quale per il suo valore oscillante fra *Rangi* e *rangi* impedì il costituirsi di una persona mitica a tratti ben definiti, per via di quell'altra idea - che lo stesso nome pur presentava alla mente - del cielo fisico e fisicamente concepito come corpo materiale: un corpo solido e spesso disteso a guisa di volta sopra la terra, fatto di una sostanza trasparente simile a ghiaccio o a cristallo, sulla cui faccia concava aderivano e si muovevano il sole e la luna, mentre dalla parte esterna, o convessa, si stendevano altri nove spazi celesti: in tutto dieci cieli.

Una qualche nozione relativa a un essere supremo sembra tuttavia rintracciabile presso i Maori: ciò che non è poi assolutamente inconciliabile con le negazioni esplicite addotte qui sopra; ed è conciliabile specialmente in quanto quella nozione

¹ TH. ACHELIS, *Der gott Tane: ein Kapitel aus der polynesischen Mythologie*, « Internat. Arch. für Ethnographie » 10. 1897.

² W. D. WESTERVELT, *Ma-ü the Demi-God: legends of Ma-ü, a demi-god of Polynesia, and of his mother Hina*, Honolulu 1910; TH. ACHELIS, *Der Mauï-Mythus* in « A. Bastian's Festschrift » (1896), 539 sg.



ebbe, a quel che pare, carattere esoterico. Già l'Earle^a (il quale fu alla N. Zelanda nel 1827) riferisce che alcuni capi indigeni avrebbero assicurato che essi credevano in un grande spirito invisibile, chiamato *Atua*, vigilante di continuo sopra di loro e manifestante la sua volontà con segni misteriosi: al qual proposito è da notare che *atua* è nome generico per designare qualsiasi 'spirito'. La dottrina esoterica dovette esistere, se mai, presso le classi sacerdotali^s: il Tregear^s (p. 450) riferisce la testimonianza di C. O. Davis, il quale, avendo cercato d'interrogare un vecchio sacerdote indigeno intorno a un antico culto *maori* di un essere supremo, non ne cavò altro che il consiglio di andare ad informarsi da un altro sacerdote dimorante cento miglia più in là. Le notizie più abbondanti sono fornite dal Best in due articoli^{j, j'} relativi ad *Io* (*Iho*). In *Io* il Best vede 'the purest concept of a neolithic race'^j. *Io* sarebbe stato appunto (in altri tempi, essendo ora queste credenze quasi scomparse⁴) l'oggetto di una dottrina sacerdotale quasi esoterica. Solo i sacerdoti dell'ordine più elevato erano ammessi alla conoscenza delle concezioni profonde che costituivano un elemento fondamentale del culto di *Io*^j: essi soli potevano pronunziare il suo nome, e soltanto in casi di necessità e a condizione che fossero rispettate certe norme speciali^j. Generalmente l'invocazione ad *Io* si faceva dal sacerdote dopo che esso erasi tuffato in un corso d'acqua per purificarsi da ogni macchia o per trovarsi isolato da ogni contatto impuro^{j, j'}. Una circostanza solenne in cui il nome santissimo di *Io* doveva esser pronunziato dal sacerdote era la cerimonia (*tohi*) dell'immersione di un neonato², nella quale appunto il primo officiante stava entro l'acqua fino all'ombelico^j. *Io* era concepito al di là e al di sopra di ogni cominciamento cosmogonico; e come non aveva avuto genitori ('*Io the parentless*'), così non aveva mogli nè figli; bensì da lui ripetevano origine Rangi e Papa con tutta la loro prole^{j, s}. *Io* era eterno e onnipotente ('*Io*

¹ Da alcuni vecchi il Best dico di aver avuto notizia di riti del culto di *Io* che sarebbero stati praticati fra il 1850 e il '60 presso la tribù *Takitimu* sulla costa est di *North Island*.

² Il rito era destinato a conferire al neonato forza o virtù emanante da *Io*. Una volta pare che in questa occasione si facessero anche dei sacrifici umani. Quando i Maori conobbero il battesimo dei Cristiani, lo giudicarono meno corretto e meno religioso del loro rito^j.



of all knowledge' ^j): nella sua dimora, e proprio di fronte a lui, era una gran pietra, in cui si rifletteva tutto ciò che avveniva nel mondo ^j. Io era il grande, il possente, l'origine di tutto, la sorgente di ogni conoscenza sacra ed occulta, lo spirito vitale di tutte le cose ^j. Ad Io non facevano offerte, nè lo rappresentavano in figura ^j. Come si vede, Io è piuttosto un concetto filosofico che una divinità: in Io è adombrata l'unità dell'essere assoluto, poichè nelle singole cose è uno spirito che è lo spirito di Io ^j. - Dovremo, dunque, accettare l'ipotesi del Brown ⁱ, che Io sia una nozione speculativa (il *bráhman*) di origine indiana, e che dall'India brahmanica del VI sec. a. C. l'abbiano avuta i proavi dei Polinesiani quando ancora dimoravano nelle loro primitive sedi sub-asiatiche, e che l'abbiano poi tramandata come retaggio privilegiato di pochi eletti, di generazione in generazione, fino ai tempi moderni? Senza entrare nel merito di questa teoria - ed essa è tale che sfugge ad ogni verifica positiva -, io mi limiterò a segnalare nella nozione di Io alcuni tratti di evidente carattere celeste. Se c'è nella natura un elemento col quale Io, pur nella sua sublimità trascendentale, appare tuttavia in qualche modo connesso, questo è il cielo.

Secondo una cosmogonia esoterica, *Io*, l'essere primordiale, emanò da sè *Io-nuku*, 'il dio dell'universo'; questi da sè emanò *Io-rangi*, 'il dio dei cieli'; e così via ^h. Uno dei nomi di Io è *Io-tikitiki-o-rangi*, che vuol dire 'Io del cielo supremo' ^j, essendo *tikitiki-o-rangi*, 'il supremo di tutti i cieli', appunto il luogo dove Io ha dimora, circondato - notisi questo tratto abbastanza antropomorfo - dai suoi ministri dei due sessi ^j. In una preghiera recitata alla cerimonia dell'immersione ^j c'è un accenno alla associazione di Io con Papa, quasi che qui Io abbia preso il posto di Rangi. Altro fatto eloquente: nel corso della stessa cerimonia si devono udire dei tuoni di buon augurio ^j. Iho è invisibile: lo si può vedere soltanto in quanto si vedono le radiazioni della luce ^j. Tra le condizioni che debbono verificarsi perchè i sacerdoti possano pronunziare il suo nome è questa, che il luogo dove avviene l'invocazione sia appartato, e che nulla di costruito dalla mano dell'uomo (come sarebbe il tetto di una casa) s'interponga fra la persona dell'invocatore e la volta del cielo ^j. Dice un'invocazione ad Io ^h: « O Io! deh! chiama i nostri figli per nome, ch'essi possano udire voci dal tuo trono, dal gran trono di gloria (ch'è) nel cielo ». E un'altra, che ha quasi carattere meteorologico ^h: « O Io!

iddio dell'uomo! Io sto attendendo al mio lavoro, sto piantando i miei raccolti. Inumidisci la mia piantagione, e fa' crescere la mia messe. O Io! o Nube! discendi da Rehia (la montagna)¹, e voi, lampi, accendetevi, e voi, venti, scendete a dare incremento, mentre io offro le mie offerte e canto il mio canto sacro a Lui, al Supremo. Ah! quel ch'è per me prezioso, non sia ora devastato dal salso vento marino! O Io! ».

Son questi tratti naturalistici, uranici, che rappresentano per noi l'aspetto più interessante della figura di Io. Notisi che nel nome stesso par di trovare un'allusione all'elemento celeste in quanto il cielo sta in alto. Già, quando si deve designare Io con termini allusivi, senza pronunziare il suo nome, lo si designa come l' 'eccelso', 'quegli ch'è al di là'¹. Quanto al valore proprio della voce *Io* (*Iho*), notisi che *iho* ha - secondo il dizionario del Tregear² - il senso di 'in alto' (onde poi è usato tanto per dire 'dall'alto', e quindi anche 'all'in giù', quanto per dire 'verso l'alto')³: ch'è, secondo ogni verosimiglianza, il senso fondamentale donde poterono ben derivare gli altri di 'potenza, forza, magia, vita, anima' (anche: 'scossa avvertita in una parte qualsiasi del corpo come segno della presenza di un dio')⁴. Questi fatti sono per me ragione sufficiente a ritenere che il concetto di Io abbia potuto svolgersi dalle basi naturali del pensiero polinesiano - e particolarmente *maori* - anche senza suggestioni d'origine estranea, avendo, per così dire, il suo antecedente e il suo substrato concettuale in quella nozione dell'essere celeste che, priva - come suol essere - di culto suo proprio, tende costantemente a svanire come figura mitica e a svolgersi nel piano del pensiero speculativo. E tanto più facilmente questo dovè aver luogo presso i Maori, dove, per le ragioni che dicemmo sopra, quel che doveva essere - quel che, in potenza, era - l'essere celeste non raggiunse, di fatto, mai il pieno e stabile carattere di una figura mitica dai contorni personali ben definiti, - mentre poi per quel suo aderire all'elemento naturalistico male rispondeva alle esigenze del pensiero speculativo, le quali, in vece, si applicarono alla nozione di Io, naturalistica anch'essa nelle sue origini - e naturalistica in senso uranico -, ma più facile a svincolarsi dalla natura per andare verso il pensiero.

¹ O il cielo (cfr. *Reua*, *Rehua*: sopra a p. 168 sg.).



Or questo rapporto fra l'elemento celeste e il principio supremo, quale l'abbiamo tratteggiato nelle credenze della N. Zelanda, non si verifica nelle credenze delle altre isole Polinesiane. Il confronto pone in luce una differenza capitale (cfr. Tregear^s, p. 453). È vero che Io non è limitato alla N. Zelanda: poichè si trova, corrispondentemente, *Io* nella credenza di Mangaia col senso di 'midollo, nucleo, anima, vita, essenza' (onde anche, più genericamente, con quello di 'essere divino', quasi sinonimo di *atua*^w); e *Iho iho* occorre come elemento primordiale nella cosmogonia di Tahiti^{s1}. Ma in nessun luogo la nozione di Io fu svolta così ampiamente come presso i Maori nel senso dell'idea di un supremo principio. - Corrispondentemente si osserva che, se nella N. Zelanda Rangi conserva un suo proprio aspetto di persona mitica, per quanto fluttuante e di contorni indecisi^t, nel resto della Polinesia si trova, bensì, costantemente la voce *rangi* nelle sue molteplici varianti linguistiche (*rangi* a Mangareva, *rai* a Tahiti, *lagi* a Samoa e Tonga, *lani* ad Hawaii, *aki, ani* alle Is. Marchesi, *rang* a Niue, *lang* a Rotuma)^{1k}; ma generalmente senza nessun valore mitico^{s1}: soltanto come nome del cielo meteorico, pensato secondo quella concezione materiale che sopra riferimmo^v. Or queste differenze coincidono poi con un'altra, - e tutte insieme poi si lumeggiano a vicenda. Quest'altra differenza concerne la figura di Tangaroa.

Nella mitologia della N. Zelanda vedemmo¹ Tangaroa in qualità di dio del mare e dei pesci, uno dei figli ribelli di Rangi e Papa, pari di grado alle altre divinità del *pantheon* maori. Questo Tangaroa dei Maori non è davvero 'der eigentliche Hauptgott aller Polynesier' di Waitz e Gerland^d, l'essere supremo polinesiano di Andrew Lang². Tale, invece, è Tangaroa nelle credenze delle altre isole. Il nome, che compare sotto forme varianti dall'uno all'altro dei linguaggi polinesiani (*Tangaloa* in samoano, *Taaroa* in tahitiano, *Kanaloa* o *Tanaloa* [*Tanaroa*^v] in hawaiano^o), è stato interpretato in modi diversi. Con le spiegazioni etimologiche variano anche le opinioni intorno

¹ Sopra a p. 171 sg. Quanto alla Melanesia, vedi a p. 160 sg.

² *The making of religion*³, 251 sg. Anche: R. TAYLOR^o ('it is not probable that he was the original god of the Polynesians'), e MACDONALD^p (T. 'was probably the Supreme Being of the Polynesians before they left their pristino seat in the East Indian Archipelago').



alla natura fondamentale di questo dio. Coloro che insistono sui suoi tratti solari [Schirren^d] riconducono -*loa* a *laa*, *raa*, forme corrispondenti alle indonesiane *lara*, *rara*, col significato di 'sole'¹. Altri, come il P. Schmidt, pensa alla luna; - ma il Takaro e i Takaro lunari delle N. Ebridi non rappresentano certo, come vedemmo², un aspetto primitivo della figura, poichè ivi ebbe luogo una sovrapposizione di elementi polinesiani a credenze melanesiane. Il Turner^k interpreta il Tangaloo samoano come significante 'illimitato, senza restrizioni' ('the unrestricted or unconditioned'). Secondo il von Bülow^o Tangaloo (Tangaroo) viene da *tangane* (*taane*, *tane*) 'maschile, uomo' e *loa* (*roa*) 'da gran tempo, antico', col senso complessivo di 'uomo eterno, essere eterno' ('der ewige Mann, das ewig Männliche'). Secondo il Moerenhout, citato da Waitz-Gerland (VI, 242 sg.), Tangaloo vuol dire 'quegli che abita lontano'. Comunque s'a dell'etimologia³, non v'ha dubbio che l'elemento fondamentale nella figura di Tangaloo è l'elemento celeste. Questo è chiaramente espresso nell'opera del Waitz(-Gerland)⁴. E già fu intuito dal Moerenhout, il quale sin dal 1837 scriveva: « Taaroo non era, probabilmente, altro che il cielo, il firmamento....: il cielo è Taaroo stesso »* (p. 462, 566). Invero l'essenza di Tangaroo come essere celeste e come essere supremo risulta in modo manifesto dall'esame delle credenze delle varie isole.

Nelle notizie dei primi viaggiatori i Samoani sono descritti sovente come empì e senza religione ('godless')¹, senza templi nè atti di culto. - e tuttavia forniti di una idea, per quanto vaga, di un essere supremo, debole reminiscenza della verità rivelata¹. Questo essere supremo è Tangaloo. Tangaloo presenta a Samoa uno speciale aspetto solare; e, in figura di dio del sole, (*Tagaloolà*) appare in alcune cosmogonie come il primo essere emanato dal caos primordiale fatto di tenebre (*po*) e di luce (*ao*)^m. Del resto le cosmogonie samoane sono molte e diverse, come quelle che variano dall'uno all'altro albero genealogico di ciascuna delle principali famiglie dinastiche indigene^o. In

¹ Cfr. W. SCHMIDT, « Anthropos » 4. 1909, 577, n. 1.

² Sopra a p. 160 sg.

³ Vedi sopra a p. 158.

⁴ Cfr. A. LANG, *The making of religion*³, 251 sg.



tutte, peraltro, Tangalooa ha il grado supremo: solo che, accanto alle versioni che fanno emanare Tangalooa dal caos, ce ne sono altre che lo pongono come elemento assolutamente primordiale°. In ogni caso, Tangalooa - che è concepito antropomorficamente sul tipo dei capi indigeni° - è designato precisamente come *Tagalooa a lagi*° (*Tangalooa langi*^{dkn}), 'Tangalooa del cielo' o 'dei cieli'. In una di queste cosmogonie *Tagalooa a lagi* è figlio di *Lagiaunooa* e *Mafolaa*; ciò che, in altri termini, vuol dire che dal 'cielo senza confini' (o 'senza nubi') e dalla 'volta celeste' nasce il 'dio del cielo'°f; il quale, poi, crea *Lalolagi*, 'ciò che è sotto il cielo'¹, ossia 'la terra'. Con altri titoli Tangalooa si chiama *Tangalooa langi tuavelu*, ossia 'Tangalooa dell'ottavo cielo'^k, *Tangalooa faatupu nuu*, 'Tangalooa il creatore di terre'^k (le varie isole samoane sarebbero, secondo una versione, delle pietre immani gettate giù dal cielo da Tangalooa^m). Tangalooa è anche creduto visibile nella luna^f; e pare risieda altresì nell'arcobaleno°. Quando leggiamo° che Tangalooa su in cielo disdegna ogni occupazione, pensiamo a quel carattere apatico e indifferente che sappiamo esser proprio degli esseri supremi¹. D'altro lato si parla anche di sacrifici umani celebrati in onore di Tangalooa^m. In complesso, il samoano Tangalooa fa l'impressione di un dio supremo di un pantheon politeistico conservante le tracce della sua originaria natura solare, non scevra di elementi uranici.

Anche alle isole Ellice e alle Tokelau Tangalooa è la divinità principale^d. In una delle Tokelau, a Fakaofu^{dp} (o a Nukunono [Waitz-Gerland, v, 2, 194]?), Tangalooa si chiama *T. i lunga i te langi*, cioè 'Tangalooa lassù nel cielo'.

Nelle più antiche credenze delle isole Tonga, di cui è conservata notizia nell'opera del Mariner^q, appare la figura di un essere supremo e creatore, concepito come 'un grande personaggio dalla sommità del cielo al fondo della terra'^r; il quale non è propiziato con sacrifici nè con offerte nè con libazioni: soltanto è invocato: ma non localmente, da questa o quella famiglia, bensì come protettore comune, pur avendo speciali rapporti con la famiglia reale. A questo proposito conviene notare che le tombe dei re consacrati (*o tui tonga*) si chiamano

¹ Vedi sopra a p. 83, 165.



langi, che è la parola che vuol dire 'cielo'; la quale, applicata da prima alla cerimonia del seppellimento dei *tui tonga*, poi fu estesa anche alle sepolture¹. Del resto la tradizione tongana ammette un gran numero di divinità, tra cui figura anche Tangaloa come dio che risiede nell'atmosfera e tuona e manda fulmini (Waitz-Gerland², VI, 227), talvolta sdoppiato e triplicato in figure diverse (secondo una versione cosmogonica dal re del cielo *Tamapuli-alamafoa* provennero i tre Tagaloa: *Tagaloa-eiki* 'il celeste signore', *Tagaloa-tufuga* 'il celeste artigiano' e *Tagaloa-atulogologo* 'il celeste messaggero', tutti residenti nel cielo'). - A Niue (Savage Isl.) il creatore Tangaloa è troppo augusto e troppo remoto per occuparsi delle cose umane. - Di una 'tribù tongana estinta' il Gill³ riferisce un mito molto trasparente: *Vatea* e *Tongaiti*, pretendendo ciascuno di essere il padre del primogenito di Papa, pattuiscono di dividere il fanciullo in due: la parte superiore, che tocca a Vatea, diventa il sole; l'inferiore tocca a Tonga-iti, che ne fa la luna. Ciò vuol dire che il giorno e la notte (ossia il cielo nel suo aspetto diurno e notturno) abbracciano alternativamente la terra, generando rispettivamente il sole e la luna. - Questa evidente sostituzione di Vatea a Rangì in quel mito cosmogonico dell'amplesso uranico-terrestre ch'è comune a tutte le mitologie polinesiane (la quale consiste poi semplicemente in una determinazione di Rangì, 'il cielo', in senso luminoso, poichè Vatea [hawaiano *Vakea*] è da *aratea*, 'mezzogiorno'⁴) compare anche meglio accentuata nelle credenze di Mangaia, dove Vatea è l'essere primordiale (figlio di *Vari-ma-te takere* 'il principio e il fondo'), metà uomo e metà pesce, anteriore a Tangaroa e a Rangì nella sequenza genealogica⁵, ma sostanzialmente identico a Rangì: tant'è vero che è anche lo sposo di Papa⁶. È da notare che Vatea non ha templi nè altari (*marae*)¹, non imagini, nè alcun culto.

Tahiti è una delle principali sedi del culto di *Taaroa* (tale è la forma tahitiana di Tangaroa); anzi, secondo Waitz-Gerland², fu il centro di diffusione di questo culto nella Polinesia

¹ Sui *marae* polinesiani confronta A. BAESSLER, *Marae und ahu auf den Gesellschafts-Inseln*, «Internationales Archiv für Ethnographie» 10. 1897, 245 sg.; SKURAT, *Les marae des îles orientales de l'archipel des Tuamotu*, «L'Anthropologie» 16. 1905, 475 sg.



orientale, e fino ad Hawaii¹. In fatti, nelle Isole della Società (Tahiti, Raiatea², ecc.) Taaroa ha tutte le caratteristiche di un essere supremo. Il Moerenhout³ riferisce che Taaroa era ritenuto troppo superiore alle cose di questo mondo per degnarsi di prendere interesse alle vicende umane; per ciò non aveva templi nè altari, ed era quasi senza culto. Già il Cook nel suo primo viaggio aveva osservato che Taaroa poco era pregato, come quegli ch'era troppo santo e troppo eccelso nel suo isolamento⁴. Or mentre Taaroa è il dio increato e creatore, senza principio, eterno⁴, d'altro lato anche a Tahiti si constata nella sua figura la presenza di elementi uranici. Teniamo presente l'affermazione del Moerenhout³: « Taaroa... n' était probablement que le ciel, le firmament, et surtout le soleil ». Se ha per moglie una rupe di nome *Papa* (*o-te-papa*)⁴, ciò implica, in certo senso, ch'egli è l'equivalente di Rangi, il Cielo, lo sposo cosmico della Terra: anche a giudizio del Tylor³ questo dato è la prova che Taaroa non è che la personificazione del cielo: « il cielo divino personificato in dio supremo del cielo ». Taaroa con la sua mano destra lancia i sette cieli⁴: unendosi con Papa genera le varie isole dell'Oceano (esse sono brani del corpo di Papa trascinato da Taaroa pel mare)⁴; unendosi con *Hina* (la luna), ch'è sua figlia, genera l'arcobaleno e il chiarore lunare, le nubi e la pioggia³. Ha anche un figlio, *Raitubu*, 'il costruttore del cielo' (*rai = rangi*), cui pure è attribuita la creazione del cielo, delle nubi, delle stelle, dei venti, nonchè delle piante, degli animali, ecc.⁴. Tale fu lo sforzo compiuto da Taaroa nell'opera della creazione che il sudore scorse giù dal suo corpo a torrenti, e così si formò il mare col suo sapore salso⁴. Come si vede, Taaroa appare associato con questo o quell'elemento della natura: ma il suo substrato fondamentale è il cielo. Se prendiamo come punto di partenza l'elemento uranico, comprendiamo facilmente anche gli altri aspetti concomitanti: sia

¹ TH. ACHELIS, *Ueber Mythologie und Cultus von Hawaii*, Braunschweig 1895.

² P. HUGUENIN, *Raiatea la sacrée*, « Bulletin de la Soc. Neuchâteloise de Géographie » 15 1902-03

³ E. B. TYLOR, *Primitive culture*, II^o, 345-46.

⁴ Alle is. Windward, si crede che, quando Taaroa ebbe creato il mondo, il cielo oscuro e il cielo luminoso si presentarono a lui, pregandolo di dare un'anima all'universo: ELLIS 7, p. 324.



quello solare [Schirren], sia quello lunare [Schmidt] sia quello - che pure è accentuato - oceanico e marino [Waitz-Gerland]⁴: li comprendiamo come determinazioni secondarie e svolgimenti ulteriori da quel dato primario ch'è l'elemento celeste. Nulla val meglio a farci capire un tale processo che l'esperienza documentata di un viaggiatore europeo che traversò il Pacifico quasi cento anni fa. « Nulla può superare » - lasciò scritto W. Ellis⁵ - « la calma solenne di una notte in mare fra i tro-
« picci, quando il vento è leggero e l'acqua relativamente immo-
« bile. Pochi momenti, poche circostanze fra le svariate situa-
« zioni della vita umana sono altrettanto adatte a suscitare
« la contemplazione o a dare un più elevato concetto dell'es-
« sere divino.... ». Dopo queste parole, che costituiscono uno fra i tanti documenti psicologici moderni⁴ della emozione religiosa suscitata dallo spettacolo dei cieli, l'Ellis continua così: « ... Nel
« ciclo e nel mare ogni potere visivo veniva meno, mentre le
« luci in quello scintillanti, riflettendosi sulla superficie di que-
« sto, conferivano ad ambedue un aspetto simile, e quasi susci-
« tavano nella mente l'illusione che il nostro piccolo legno fosse
« sospeso nel centro di due congiunti emisferi ». Questa impres-
sione di un uomo civile dei nostri tempi, trasportata nella mentalità degl'indigeni - che certo l'esperimentarono anch'essi in modo analogo per secoli e secoli, e la espressero nei loro miti e nelle loro cosinogonie -, ci fa toccare con mano il processo onde Tangaloa, essendo per natura sua un essere celeste, poté determinarsi in figura di un dio del mare: appunto perchè in quella immensità dell'oceano dove l'orizzonte sembra svanire, cielo e mare sono una cosa sola, quasi una continuità sferica uniforme²: che è poi, forse, anche la ragione onde i primi Europei furon detti dai Polinesiani 'venuti dal cielo' (*papalangi*: propriamente: 'traversatori del ciclo'), pel solo fatto che erano venuti a traverso il mare³.

Constatato così il carattere uranico fondamentale di Taaroa-Tangaroa - al quale tutti i suoi vari aspetti, compreso quello

¹ V. sopra a p. 1, 82.

² Cfr. ELLIS⁵, III, 168: " They imagined that the sea which surrounded their islands was a level plane, and that at the visible orizon, or some distance beyond it, the sky, or *rai*, joined the ocean, enclosing, as with an arch, or hollow cone, the islands in immediate vicinity ". - Cfr. anche R. W. WILLIAMSON, 'Polynesia', « Encycl. of relig. » x (1918), 105.



marino, si riconducono -, riusciamo a spiegarci meglio anche qualche altro fatto. Comprendiamo così come, specialmente nelle credenze dei Maori, Tangaroa si sia particolarmente determinato in figura di iddio del mare, perchè ivi appunto l'essere celeste fu rappresentato da Rangi, - mentre altrove (là dove Rangi fu soltanto il cielo materiale) il posto dell'essere celeste e supremo fu tenuto dallo stesso Tangaroa: soltanto che, per il generale consolidarsi delle credenze in senso politeistico, Tangaroa-Taarua venne assumendo dei tratti propri del dio supremo di un pantheon naturistico (e tanto più in quanto accentuò il carattere solare), - tendendo poi, sotto questo aspetto speciale, ad imporsi anche nelle credenze delle altre isole, compresa la N. Zelanda; del che si ha traccia in certi accenni della leggenda *maori*, come quello già riferito¹ in cui figura Tangaroa come sposo di Papa (e Rangi come nipote di Tangaroa). Onde si vede che la credenza in un essere supremo celeste fu, almeno in germe e in potenza, comune - in genere - ai Polinesiani; ma che, in rapporto e in connessione col grado raggiunto dalla civiltà polinesiana - che fu notevolmente superiore a quella dei primitivi considerati fin qui, e quasi intermedia fra il tipo culturale dei popoli incolti e quello dei civili -, essa credenza fu in certo qual modo oscurata pel prevalere di altre forme. Chè delle tre figure riconducibili più o meno direttamente all'essere celeste - Rangi, Io e Tangaloa - Rangi appare come persona mitica quasi soltanto presso i Maori, ma anche quivi così aderente al suo substrato materiale che non potè assurgere al grado di essere supremo, - tanto è vero che l'idea di un supremo principio fu realizzata dal pensiero *maori* nella nozione di Io. La quale però, dal canto suo, rinasc sempre patrimonio di credenze esoteriche. E quanto a Tangaroa, che pure aveva, secondo ogni verosimiglianza, natura e origini celesti, esso fu coinvolto nel moto progressivo della credenza - come di tutta la civiltà polinesiana, così da assumere un aspetto che non è più il primitivo, anzi è alterato secondo uno speciale tipo divino: il tipo del dio supremo di un pantheon politeistico. Tanto più, dunque, appare infondata, da questo nostro punto di vista, l'ipotesi di elementi della credenza polinesiana che sian derivati dal pensiero filosofico indiano. Piuttosto, l'India suggerisce il confronto

¹ Sopra a p. 172.



con uno sviluppo di andamento parallelo; dove i termini corrispondenti a Rangi, Tangalooa e Iho sarebbero rispettivamente: *Dyaus*, 'il Cielo', che non fu mai veramente un 'dio', e presto restò sopraffatto da altre figure più propriamente divine; *Indra*, il quale, mentre era la personificazione di uno speciale fenomeno o aspetto meteorico e celeste, divenne l'iddio supremo del politeismo vedico; e *Brahmā-brakman*, una nozione che nell'ulteriore svolgimento del pensiero speculativo indiano oscilla fra l'idea di un Dio unico e personale (monoteismo) e il concetto di un principio universale e assoluto dell'essere. Ma di questo sarà fatto parola più ampiamente nel corso di quest'opera, il cui secondo volume sarà dedicato espressamente allo studio del Dio supremo nelle religioni politeistiche.

Ora ci trattiene ancora per un momento il mondo maleo-polinesiano in quelle più remote propaggini ch'esso tese verso oriente e verso occidente: da un lato l'isola di Pasqua, *ultima Thule* delle migrazioni polinesiane, sperduta nell'Occano, posto avanzato verso le Americhe; dall'altro il Madagascar, dove giunse l'estremo tentacolo della civiltà indonesiana, spinto quasi a toccare il continente africano.

Per quanto lontana dai centri primitivi delle migrazioni polinesiane, l'Isola di Pasqua (con nome indigeno *Te Pito te Henua*, 'ombelico e utero', da due vulcani così chiamati per via dei loro crateri; o anche, con nome più usuale di origine recente, *Rapa nui*, 'Rapa la grande'²) dovè ricevere per tempo la sua popolazione polinesiana, poi che la parlata originaria (in seguito sostituita dall'idioma tahitiano) presentava delle forme che appaiono arcaiche rispetto alle corrispondenti tahitiane e samoane, mentre trovano riscontri esatti nel linguaggio maori¹: così, anche la parola che vuol dir 'cielo' aveva la stessa forma che nella Nuova Zelanda: *rangi* (*rangi tea tea* 'nube', propriamente 'cielo bianco'; *rangi uri uri* 'cielo', propriamente 'cielo nero'²). Corrispondentemente l'isola di Pasqua, con i suoi monumenti megalitici (di tipo 'druidico': 'the exact counterpart of Stonchenge and Carnac'²)², con le sue nume-

¹ W. LEHMANN, *Essai d'une monographie bibliographique sur l'île de Pâques*, « *Anthropos* » 2. 1907, 141, sg., 257 sg.

² Cfr. W. H. R. RIVERS, *Sun-cult and megaliths in Oceania*, « *American Anthropologist* » 17. 1915, 431.



rose statue di figure umane colossali scolpite in pietra, con le sue tavolette coperte di scrittura a caratteri pittografici e simbolici, mostra tuttora gli avanzi di un'antica civiltà notevolmente progredita. Dei molti tentativi fatti per decifrare tali caratteri nessuno è riuscito. Una certa garanzia di valore approssimativo hanno le interpretazioni pubblicate da W. J. Thomson, in quanto sembrano giovare di una tradizione indigena conservata. Il Thomson ha trascritto e tradotto il testo di certe tavolette secondo la 'lettura' fattane in sua presenza da un vecchio indigeno. In realtà questo indigeno non lesse, ma piuttosto narrò liberamente avendo sott'occhio la scrittura ('a fluent interpretation'²): ad ogni modo questa 'narrazione' contiene dei dati che per noi sono interessanti. Uno dei racconti, contenuto in una delle tavolette, riferisce la leggenda di un capo di una tribù possente, il quale per vendicare la morte di taluni suoi congiunti prepara una spedizione punitiva: dopo la descrizione dei preparativi è detto che, raccolti i guerrieri in assemblea solenne, le cerimonie relative alla dichiarazione di guerra furono eseguite 'in conformità degli antichi costumi tramandati dai loro antenati', e per prima cosa fu fatta riverenza ('obeisance') al cielo, recitando ciascuno dei guerrieri presenti questa preghiera: « che noi restiamo uccisi in battaglia, se trascuriamo di venerare il Grande Spirito ». Altre figure sono pur menzionate, così da far pensare ad una specie di politeismo di tipo naturalistico con a capo una divinità del cielo: gli dèi che figurano come principali sono *Meke-Meke*, il dio del mare, rappresentato su alcune sculture rupestri da un animale di forma ibrida; *Era Nuku*, il dio delle piume, che fa pensare a certe figure delle religioni americane; *Manana*, la sposa di Era Nuku, venuta dal cielo. - È menzionato anche *Hangaroa* (sic). - In un'altra tavoletta è conservato un inno che sembra un cantico di esaltazione in onore di un supremo essere celeste: in una serie di domande si chiede quali sono i poteri del gran re (del cielo) su la terra, sul mare, nell'universo: « Quali poteri ha il gran Re su la terra? Egli ha il « potere di far crescere le piante e di mutare il colore del cielo (*rangi*). Salve, o potere del gran Re, che ci « fa clementi verso le giovani piante, che ci fa ammirare « i cieli di varii colori ed osservare le nubi che s'innalzano..... Quali sono i poteri del gran Re nell'universo? « Egli ha il potere di creare le stelle, le nubi, la ru-

« giada, la pioggia, il sole e la luna. Salve, o potere
« del gran Re, che ci rende atti ad apprezzare le benedizioni
« delle stelle brillanti, delle nubi fosche, della tenue rugiada,
« della pioggia cadente e la luce del sole e della luna »¹.

¹ Si confronti il principio di una tavoletta quale è dato dal P. Hipp. ROUSSEL, *Vocabulaire de la langue de l'île de Pâques ou Rapanui*, « Lo Muséon » N. S., 9. 1908, 159 sgg.: « Piova dal cielo (ragi) su le due terre di « Hoatumatua. Segga egli nol'alto del cielo e su la terra, il figlio maggiore, « su la terra, su la sua propria terra..... ».



VII.

AFRICA

1. - Madagascar.

- ^a J. SIBREE, *Madagascar and its people*, London 1870, 375, sgg.
- ^b REV. D. MACDONALD, *Oceania*, Melbourne-London 1889, 166.
- ^c G. FERRAND, *Le dieu malgache Zanahari*, « T'oung Pao » (Ser. 2.^a) 7. 1906, 123 sg.
- ^d — *Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches*, Paris 1909, p. 23, 36, 204, 301 sgg.
- ^e — *Textes magiques malgaches*, « Revue de l'histoire des religions » 56. 1907, 197 sg.
- ^f P. CAMBOUÉ, *Notes sur quelques moeurs et coutumes malgaches*, « Anthropos » 2. 1907, 981 sg.
- ^g W. SCHMIDT, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen u. Mythologien der austronesischen Völker*, « Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wissensch. » 53, Wien 1910, 81 sg.
- ^h G. GRANDIDIER, 'Madagascar', « Encycl. of relig. » VIII (1915), 230.

Ad un primo substrato etnico di origine africana si sovrappone nel Madagascar una popolazione di origine indonesiana venuta attraverso il mare, forse da Sumatra¹, la quale a sua volta fu poi esposta a molteplici influssi arabi, persiani ed europei. Linguisticamente il malgascio appartiene alla famiglia malese-polinesiana, e più precisamente al gruppo occidentale delle lingue di questa famiglia¹. Al malese (indone-

¹ Cfr. R. BRANDSTETTER, *Malayo-polynesische Forschungen*, Luzern 1902-1906; G. FERRAND, *Les migrations musulmanes et juives à Madagascar*, « Revue de l'histoire des religions » 52. 1905, 381 sg. - Un tentativo di collegare il linguaggio (e quindi l'origine) delle genti di Madagascar con la Mela-



siano) *lanit* (*langit*)¹ corrispondono nei linguaggi costieri del Madagascar, che sono i più arcaici, le forme *lanitsa*, *lanitse*², e nelle parlate dell'interno (Merina, Betsileo, ecc.), che sono più recenti³, *lanitra*: tutte col senso di 'cielo'⁴. Or l'essere supremo delle genti di Madagascar si chiama *Andriamanitra*⁵: *andria* (*andrian*, *andriana*)⁶ vuol dir 'nobile', 'principe', 'signore'; *manitra* nell'uso corrente significa in senso proprio 'odoroso, profumato' (in linguaggio *merina*), e (primitivamente?), in senso morale, anche 'buono' ('benevolo')⁷; onde *Andriamanitra* sarebbe 'il signore benevolo'. Io credo tuttavia che non sia da rigettare senz'altro la vecchia etimologia (già formulata dall'Humboldt)⁸, che riconduceva *manitra* a *lanitra*, intendendo *Andriamanitra* come 'signore del cielo': l'alterazione, facile in sè, ancor più dovè riuscire ovvia appunto pel senso appropriato che ne veniva al nome del dio supremo nella forma modificata. Fatto è che il nome di *Andriamanitra* occorre, col senso di 'Dio', in frasi proverbiali come queste: 'non cereare la valle appartata, chè Dio è sopra il tuo capo', 'Dio guarda dall'alto e vede quel ch'è nascosto', 'non e'è nulla d'ignoto a Dio': i quali proverbi - di cui si servì nel 1867 un missionario per convincere gl'indigeni che i padri loro avevano adorato il vero Dio⁹ - attestano di quella natura onniveggente e onnisciente (onnisciente perchè onniveggente) che sappiamo esser propria degli esseri supremi, e che dipende poi dalla loro natura celeste.

La credenza in un essere supremo ha una parte così importante nella religione degli indigeni di Madagascar da conferirle quasi l'aspetto di un monoteismo, per quanto associato con gli elementi del feticismo e della magia¹⁰. Tale credenza è attestata già nelle opere più antiche relative al Madagascar, come quelle del De Flacourt¹¹ e del Drury¹². In esse s'incontra un

nesia è stato fatto da E. F. GAUTIER, *Les Hova sont-ils des Malais?*, « Journal asiatique » 1900, 278 sg. - Cfr. A. VAN GENNEP, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris 1904. - I lavori più completi relativi al Madagascar sono dovuti a G. (e A.) Grandidier: G. GRANDIDIER, *Bibliographie de Madagascar*, 2 voll., Paris 1905-06; A. et G. GRANDIDIER, *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar*, (4 voll.), Paris 1908 sgg.

¹ Vedi sopra a p. 107, 119, 130, 137 sg., 145, 157, 165, 167, 176.

² E. DE FLACOURT, *Histoire de la grande île Madagascar*², Paris 1661, p. 1.

³ R. DRURY, *The adventures of Robert Drury during fifteen years of captivity in the island of Madagascar*, London 1729.



altro termine con cui è designato a Madagascar l'essere supremo¹: cioè *Zanahari* (*Zahanhare* [De Flacourt], *Dean Unghorray* [Drury], *Zanaar*, *Zannahar*)²; in varianti dialettali *Zanahara*³, *Anahari*⁴; in composizione con *Andrian-* (= 'signore') *Andriananahari*^{5,6}, *Zanahari*, che sembra sia più usato nei linguaggi costieri⁷ (mentre *Andriamanitra* sarebbe più frequente nell'interno), non sarebbe da interpretare, secondo il Ferrand⁸, in base alla vecchia etimologia, nel senso di *za-nahari* 'colui che ha creato', anzi, propriamente, con valore potenziale, 'colui che ha potuto creare' ('creator of all things'⁹). Il vero significato è da desumere, secondo il Ferrand, dalla comparazione dei linguaggi malesi e indonesiani. In uno dei dialetti di Madagascar si trova la voce (arcaica) *heréhi* col senso di 'sole'; la quale corrisponde al malese *hari* (sanscr. *hari*), 'sole, giorno', che ha nelle lingue *cham* il suo corrispondente nella forma *harei*. Ora, nel *cham* è variamente attestato¹⁰ anche un nome *Yañ harei*, che - per essere *Yañ* = 'dio', 'divinità' nella maggior parte delle lingue malesi - vuol dire il 'dio del sole'. Alla stessa forma, o meglio alla supposta forma corrispondente malese, che sarebbe *Yañ-hāri*, il Ferrand riconduce (si pensi alla trascrizione *Dean Unghorrai* del Drury), attraverso un antico malgascio *Yana-hari*, il malgascio moderno *Zanahari*. Non è di mia competenza giudicare di questa etimologia³. Se essa è esatta, sarà da vedere in *Andriamanitra-Zanahari* una forma dell'essere supremo celeste

¹ Tanto *Zanahari* come *Andriamanitra* sono entrati nel linguaggio delle Missioni e nelle traduzioni della Bibbia per rendere l' 'Iddio' cristiano^d nei testi arabo-malgasci *Zanahari* equivale ad *Allah*^e.

² WAITZ, *Anthropologie der Naturvölker*, II (1860), 439.

³ La difficoltà principale consisterebbe nel fatto che, mentre il *yan-harei* della genti *oham* presenta particolari connessioni indiane (*Po yan harei* si alterna con *Po adityak* per designare il dio del Sole nell'inno scoperto dal Cabaton in una iscrizione *cham*^{c,d}), nella Malesia e Indonesia non è finora attestata la esistenza effettiva di un Dio *Yana-hari*. Non molto fondata mi sembra l'obiezione mossa in base al fatto che *hari* non è il termine usato nel malgascio moderno per dire 'giorno' (« Archiv für Religionswissenschaft » 16. 1913, 214). - Notinsi, anche, due valori secondari: di *Andriamanitra* come significante ogni cosa sacra in genere, 'anything supernatural' (MACDONALD, *Oceania*, 163); o di *Zanahari* significante anche un principe defunto ('a deceased sovereign': MACDONALD, *l. cit.*, e FERRAND^d, p. 305) - Inaccessibile per me è lo scritto di W. E. COUSINS, *The ancient theism of the Hova and the names of God*, « Antananarivo Annual » 1875, 5-11.

specializzata in senso solare, secondo un processo che noi potremmo seguire più volte precisamente nelle credenze dei popoli maleo-polinesiani¹, e che potè ben verificarsi, analogamente, anche a Madagascar. Conforme a quel ch'è più propriamente l'oggetto della nostra ricerca, conviene rilevare due fatti. Primo: il Drury dice che il nome dell'essere supremo (*Dean Unghorray*) significa 'il signore lassù ('the Lord Above)^a, ciò che accenna a dimora celeste. In secondo luogo: Zanahari, che ha mogli e figli, ha per prima sposa la Terra^g, - ciò che fa pensare al binomio sole-terra come sostituto della coppia più antica Cielo-Terra, di cui già potremmo constatare la frequenza nelle mitologie (specialmente cosmogoniche) dei popoli maleo-polinesiani in genere, per non dire degli indonesiani in ispecie². Notisi ancora che Zanahari, essendo concepito come essenzialmente buono e incapace di far del male, è piuttosto trascurato, e non riceve un culto vero e proprio^h.

2. - Boscimani e Pigmei.

- ^a H. LICHTENSTEIN, *Reisen im südlichen Afrika*, Berlin 1812.
^b TH. HAHN, « *Globus* » 18 (1870), 140 sg.
^c G. FRITSCH, *Die Eingeborenen Südafrikas*, Breslau 1872, 427.
^d PASSARGE, *Die Buschmänner der Kalahari*, Berlin 1907.
^e T. ARBOUSSET et F. DAUMAS, *Relation d'un voyage d'exploration au nord-est de la colonie du Cap de Bonne-Espérance en 1836*, Paris 1842, 501.
^{e'} ARBOUSSET, *Exploratory tour in South Africa*, Cape Town 1846, 363.
^f A. MERENSKI, *Beiträge zur Kenntnis Südafrikas*, Berlin 1875, 75.
^g WANGEMANN, *Die evangelische Missionsarbeit in Südafrika*, Berlin 1872, 68.
^h J. M. ORPEN, *A glimpse into the mythology of the Maluti Bushmen*, « *Cape Monthly Magazine* » 9. 1874 (luglio).
ⁱ A. LANG, *Myth, ritual and religion*, 1² (1906), 170; 11², 34, n. 1.
^k W. H. I. BLEEK, *A brief account of Bushman folk-lore and other texts*, (« 2. ^d Report concerning Bushman researches.... »), London 1876, 6 sg.
^l W. H. I. BLEEK and L. C. LLOYD, *Bushman folk-lore*, London 1911.

¹ V. sopra a p. 88, 112, 119, 130 sg., 133, 136, 177.

² V. sopra a p. 124, 130, 132 sgg., 135, 137, 166 sg., 171.



- ^m W. SCHMIDT, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart 1910, 236 sgg. (Boscimani); 231 sgg. (Negrillos).
- ⁿ S. S. DORNAN, *The Tati Bushmen (Masarwas) and their language*, « Journ. of anthr. Instit. » 47. 1917, 52 sgg., 75, 85.
- ^o LE ROY, *Les Pygmées: Négrilles d'Afrique et Négritos de l'Asie*, Tours (1905), 175 sgg., 192.
- ^p H. H. JOHNSTON, *George Grenfell and the Congo*, London 1908, II, 632.
- ^q — *The Uganda Protectorate*, London 1902, II, 539.
- ^r P. H. G. POWELL-COTTON, *Notes on a journey through the Great Ituri forest*, « Journ. Afric. Soc. » 1907, 5 sg.
- ^s P. J. M. M. VAN DER BURGT, *Un grand peuple de l'Afrique Équatoriale*, Bois-le-Duc 1903.

I Boscimani dell'Africa meridionale (oggimai ristretti alla regione del Kalahari) e le altre popolazioni pigmee che s'incontrano sparse specialmente nell'Africa equatoriale rappresentano, a quanto sembra, il tipo più arcaico dell'umanità primitiva nel continente africano.

L'idea di un essere supremo mancherebbe in genere ai Boscimani, stando ad una notizia di oltre un secolo fa^a. Anche presso altri scrittori più recenti^{b c d} non se ne trova alcun cenno. D'altra parte - e non è questo il solo caso in cui i dati relativi alla religione dei Boscimani appaiono contraddittori - già in uno scritto della prima metà del sec. XIX^e troviamo delle notizie interessantissime che testimoniano, invece, in senso positivo. Stando a queste notizie, i Boscimani Makolong (orientali, montanari) credevano in un essere di nome 'Kaang, 'signore', chiamato anche 'Kue-'akeng-'teng, 'uomo (padrone) di tutte le cose', dimorante nel cielo^e, invisibile, formatore di tutti gli animali, venerato con danze notturne, invocato nei casi di maggior bisogno (fame, guerra), dispensatore e negatore della pioggia, datore di vita e di morte^f. Questa venerazione di Kaang o Kagan^f è confermata anche da altri^g: anche il Wangemann gli attribuisce il potere di produrre la pioggia e la siccità, di largire la vita e la morte, l'abbondanza di cibo e la carestia^g. Ulteriori dati raccolse l'Orpen^h dalla viva voce di un indigeno dei Boscimani dei monti Maluti a proposito di Cagn (=Kaang, Kagan). Essi dati in parte confermano le testimonianze anteriori relative ad un essere supremo (Cagn è concepito come creatore, dotato dei mezzi magici più potenti, originariamente buono e poi diventato cattivo,



quasi un padre per gli uomini, invocato perchè provveda il cibo, adorato con danze speciali [cerimonie riservate?]); in parte forniscono notizie nuove, specialmente su altre figure mitiche prossime a Cagn, come sua moglie *Coti*, e i suoi figli (*Cogaz*, *Gcwi*)¹. Particolarmente interessante fra i dati forniti dall'Orpen è questo, che Cagn conosce tutto quanto avviene nel mondo, sebbene non direttamente, bensì per opera di certi uccelli che gliene riferiscono². Questo rapporto di Cagn (- Kaang) con certe specie animali, come pure i suoi rapporti animaleschi in genere (Cagn può assumere qualsiasi forma, e così trasformato può anche esser ucciso e mangiato da certi animali³), sono da tener presenti a proposito di un altro gruppo di notizie che son riferite dal Bleek⁴ a proposito di *Kággen*, una specie di cavalletta (*mantis*) ch'è soggetto di un complesso di inizi animaleschi presso i Boscimani occidentali (*Kággen* ha per moglie 'Hunntu o 'Hunu, che è l'*hyrax*; essi hanno una figlia adottiva, *Xo*, che è il riccio; questa ha un figlio, 'Ni, che è l'ichneumone, il quale diviene il messaggero di Cagn, ecc.). Secondo il Bleek appunto *Kággen* è tutt'uno con Cagn. In fatti la cavalletta è venerata anche presso i Boscimani orientali e precisamente col nome di *Kaang*⁵. È vero che quivi essa si chiama propriamente *n'go*⁶, onde, essendo *kaang* il termine generico per dire 'signore', si potrebbe mettere in dubbio⁷ l'identificazione del Bleek di Cagn con la *mantis*. Tuttavia, data l'abbondanza dell'elemento animalesco in tutta la mitologia e il *folk-lore* dei Boscimani in genere¹, mi sembra tutt'altro che inverosimile che esso elemento abbia investito anche la figura dell'essere supremo. La concezione animalesca dell'essere supremo non solo è teoricamente possibile, come noi già dimostrammo, ma s'incontra anche positivamente documentata, per es., presso gli Andamanesi (Puluga come ragno²). Del resto fra i tratti mitici

¹ È notovolo che nei racconti folk-lorici i discorsi posti in bocca ad animali sono recitati con certe alterazioni di suoni, specie consonantici (esplosivi), che variano a seconda degli animali parlanti, e che vorrebbero riprodurre la pronunzia che si suppone propria e caratteristica di ciascuno di essi: BLEEK, *op. c.* 6.

² V. sopra a p. 97 sg. Il prof. TROMBETTI (*Puluga, il nome più diffuso della divinità*, « Rendiconto della R. Accademia dello Scionzo dell'Istituto di Bologna » 1920-21, p. 5 (dell'estratto)) pensa che la concezione del cielo in figura di ragno sia stata suggerita dalla figura del lampo. Tale concezione



relativi a Kággen vanno rilevati i seguenti, che sembrano accennare chiaramente ad un carattere celeste: 1°) una volta Kággen, per isfuggire a un pericolo, produsse l'oscurità, spezzando la vescica del fiele di un antilope^k (si confronti il melanesiano *Qat* [Isole Banks] che genera le tenebre¹); 2°) poscia, annoiato dell'oscurità, si levò uno dei calzari e lo gettò nel cielo, facendone la luna^{k 2}. È da notare altresì che Kággen (altrimenti da Cagn-Kaang, e la differenza sarà da porre in rapporto con la pertinenza a due territori diversi) non riceve, a quanto pare, alcun culto, nè è oggetto di preghiera^k. Questo accenno al cielo fa riscontro a quel che è detto, come vedemmo, di Kaang, che dimora nel cielo^{ee}. A questo proposito è da riferire anche una notizia del Callaway, al quale certi indigeni incontrati fra i Griqua e che asserivano di comprendere il linguaggio dei Boscimani dissero che il termine boscimano per dire 'iddio' era *Ikqum'n* (verosimilmente = *Cagn, Kagan*), che voleva dire 'padre che sta in alto' ('Father who is above': CALLAWAY, *The religious system of the Amazulu*, 107). Il carattere uranico di Kaang-Kagan è reso evidente dal fatto che egli può dare o trattenere la pioggia.

A questo proposito riescono particolarmente interessanti alcune notizie relative ai Boscimani Masarwa (Tati)ⁿ. Questi Boscimani, come non attribuiscono, a quanto pare, alcuna speciale santità alla *mantis*, così non sembrano conoscere il nome Cagn Kaang. Per dire 'dio' essi usano la voce *Thora*³, che è attestata (nella forma *Torra*) anche per i Boscimani del Botletle River (CHAPMAN, *Travels in South Africa* [1888], 1, 76, citato dal Dornanⁿ), e pare significhi 'spirito'. « Thora è il fulmine, o manda il fulmine e la pioggia. come pure manda malanni e

si incontra, in Africa, anche presso i Duala, i quali chiamano il cielo appunto *dibode*, cioè 'ragno' (di cui la terra sarebbe la tela): MEINHOF, « Archiv für Religionswissenschaft » 18. 1915, 518; cfr. 14. 1911, 471.

¹ V. sopra a p. 160.

² Qui dunque la luna è concepita come un oggetto materiale, mentre in altri raceonti compare come figura antropomorfa (attacca brighe col Sole, anch'esso concepito come uomo)^k. Le eclissi lunari hanno dato luogo a questo mito etiologico: quando la gente ride della luna, questa va in collera e s'interna nel cielo; poi la collera le passa, e allora esce di nuovo fuori^k. I Boscimani sono anche grandi osservatori delle stelle^{ln}.

³ *Thora* usato a rendere 'Dio' nelle traduzioni della Bibbiaⁿ.



fame, oppure abbondanza »² (cfr. Kaang). È notevole che questi Boscimani hanno una paura tremenda del fulmine, il quale nelle grandi distese del Bechuanaland è insolitamente vivido, massime al principio della stagione piovosa, quando gli uragani sono violentissimi². Essi non considerano il fulmine come un uccello (come fanno i Bechuana), bensì temono straordinariamente un uccello ('the lightning bird', *Scopus umbretta*) che secondo loro preannunzia il fulmine (si astengono dall'imitare il suo grido strano e dal rubare il suo nido, e se mentre stanno bevendo al fiume questo uccello vola sopra di loro, cessano immediatamente di bere in quella località)². Tutta questa religione del fulmine caratterizza l'essere che ne è oggetto evidentemente come un essere celeste. Nè farà meraviglia l'apprendere che Thora sia reputato di indole malevola, dal momento che il fulmine è la sua tremenda manifestazione¹. O'è un'altra parola che questi Boscimani usano come sinonimo di Thora, ed è *Zimo*². *Zimo* non è che il *modzimo* dei Bechuana²: tanto è vero che sembra usato soltanto da quei Boscimani che sono stati sufficientemente a contatto con i Bechuana. Del resto di *Zimo* essi dicono (tal quale come di Thora) che 'manda il fulmine e la pioggia, fa crescere l'erba e li assiste nella caccia'². Come i Boscimani furono esposti ad una penetrazione di elementi bantu (si pensi al *Zimo* dei Tati Bushmen), così altre popolazioni di razza pigmea, che s'incontrano specialmente lungo l'Africa Equatoriale (Negrillos), subirono in varia misura gli influssi delle circostanti nazioni di altra stirpe. Non soltanto elementi magici ed animistici (culto dei morti) s'introdussero per questa via (sebbene non sia da credere che i Pigmei li ignorassero del tutto), ma anche elementi relativi all'idea di un essere supremo. Ciò che a noi particolarmente preme di rilevare si è che questo essere supremo dei Negrillos ha i caratteri fondamentali dell'essere celeste.

Presso gli Ajongo (Gabun, Africa Occidentale) è attestata la credenza in un essere che dimora nelle regioni superne, e parla nel tuono per annunziare agli uomini che pioverà²: egli è designato col nome di *Nzambi*, ch'è il termine proprio dei Bantu occidentali per il loro essere

¹ Cfr. sopra a p. 97.

² V. oltre a p. 205.



supremo^m. *Anyambié* (= *Nzambi*) è precisamente la forma in uso presso i Nkomi (Bantu), che sono i vicini più prossimi degli Ajongo. Questi sono, del resto, una popolazione mista di pigmei e di negri^m. - *Ndjambi* è il nome con cui è invocato dai pigmei Nkula il loro essere supremo in una festa solenne che essi celebrano quando le noci sono mature: il raccolto è considerato appunto come largito da Ndjambi^o. - *Nzame*, altra forma dello stesso vocabolo, è il nome dell'essere supremo presso i pigmei Bekü (fortemente mescolati con i Negri circonvicini e dediti anche al culto degli spiriti): questo Nzame è concepito come autore del cielo, delle stelle, della luce, nonchè degli occhi, dove la pupilla riflette la immagine sua (cioè: del cielo), e dove risiede la vita^om. - Certe tribù pigmee nomadi e cacciatrici viventi nel bacino del Congo, rappresentanti uno stadio assolutamente primordiale della civiltà, credono vagamente in un potere superumano del cielo, e lo designano, quando parlano in bantu, col nome di *Nzambi*^p.

I Bambute (Africa centrale), i quali non praticano - a quanto pare - il culto degli spiriti e dei morti^q, hanno l'idea di una potenza o di un essere che risiede nel cielo e si manifesta nel tuono, nel fulmine e nella pioggia^q: talvolta questo essere celeste colpisce qualcuno di loro col 'fuoco', cioè colla folgore. Non per nulla dunque egli è considerato come cattivo^q: una affermazione che non sarà da imputare ad un malinteso del Johnston, come vorrebbe lo Schmidt^m, anche in base alle analogie offerte dalla credenza dei Boscimani e di altri popoli¹.

Presso certi Pigmei dell'Ituri (territorio di Mawambe) un viaggiatore assistè in occasione di un uragano ad una scena evidentemente ispirata ad una credenza in un potere superiore, capace di dominare le tempeste e di prestare aiuto durante i temporali. Esso era propiziato con offerte di cibo^r.

Presso i Watwa dell'Urundi il nome dell'essere supremo è *Indagarra*^s. Questi ha sotto di sè uno spirito *Ryangombe*^s, il cui nome è forse da ricondurre a quello del dio *Nyankupon*, di cui sarà parola in seguito².

Presso i Pigmei Boni (Africa orientale) è attestata^o la venerazione di un essere supremo di nome *Waka*, che è invisibile,

¹ V. sopra a p. 97.

² V. oltre a p. 238 sg..



ma vede gli uomini: egli scende talvolta sulla terra e uccide qualcuno di loro (evidentemente, come fulmine; dunque, dal cielo), e allora il cadavere è sepolto molto profondamente, perchè sia ben sottratto agli occhi di Waka (cioè, dunque, del cielo). A Waka i Boni fanno offerte di cibo ^om (quando uccidono un bufalo, ne abbruciano la parte migliore in onore di Waka), come pure di miele: quando uno trova del miele, non ne fa uso se prima non ne getta un poco anche verso il cielo. Ora, Waka è precisamente il termine con cui i Galla (Camiti) designano la loro divinità, della quale hanno - come vedremo ¹ - una concezione assai elevata.

Viene fatto di pensare se insieme col nome i Boscimani non abbiano preso dai loro vicini anche l'idea stessa dell'essere celeste. Ma l'adozione del nome, e del nome soltanto, può ottimamente spiegarsi con la tendenza dei Boscimani stessi a comunicare con i vicini allogliotti nel linguaggio di questi. Nè è da escludere *a priori* la possibilità della trasmissione inversa, visto che anche, p. es., i caratteristici suoni schioccanti sarebbero passati dalla lingua dei Boscimani a quella degli Ottenoti, - nonchè di alcuni Bantu (Meinhof). Si tratta di un problema che è altrettanto difficile risolvere in questo caso quanto in tutti gli altri casi in cui potrebbe esser posto, cioè per tutte le famiglie umane presso le quali s'incontra l'idea dell'essere celeste. Si tratta, implicitamente, della storia o preistoria dell'idea stessa; la quale sfugge ad ogni constatazione positiva, e solo può essere costruita ipoteticamente. Una indicazione si avrebbe se si potesse assegnare sicuramente la pertinenza originaria della credenza in un essere celeste ad una determinata area culturale. Del tutto aprioristica è la soluzione del Le Roy e dello Schmidt, fondata sopra una ipotetica superiorità religiosa dei Pigmei connessa con la loro assoluta primitività. Vedemmo già che altre popolazioni non meno primitive, come i Kubu di Sumatra, come i Tasmaniani, non presentano traccia sicura di tale credenza ².

¹ V. oltre a p. 37 sg., 76 n. 4, 86.

² V. sopra a p. 37 sgg., 114.



3. - Ottentoti.

- G. FRITSCH, *Die Eingeborenen Süd-Afrikas*, Breslau 1872, 337 sg., 360
- TH. HAHN, *Tsuni-Goam, the supreme being of the Khoi-khoi*, London 1881.
- DE QUATREFAGES, *Croyances religieuses des Hottentots et des Boschimans*, « Journal des Savants » 1885, 399 sgg.; 721 sgg. (analisi dell'opera del Hahn).
- A. LANG, *Myth. ritual and religion*, II², 1096, 70 sgg.; *La mythologie*, 94.
- L. SCHULTZE, *Aus Namaland und Kalahari*, Jena 1907.
- P. KOLBEN, *The present state of the Cape of Good Hope*, (trad. Medley), (2 voll.), I, London 1731.
- MEINHOF, « Archiv für Religionswissenschaft » 14. 1911. 493.
- E. SIDNEY HARTLAND, art. 'Hottentots', « Encyclop. of relig. » VI, 820 sgg.
- G. MC CALL THERAL, *History and ethnography of Africa south of the Zambesi*, 3 voll., London 1907-1910.

Sulla religione degli Ottentoti o *Khoi-khoi* le notizie non sono più abbondanti nè più chiare di quelle su la religione dei loro vicini Boscimani¹. Di più, conviene fare i conti con la penetrazione di idee cristiane per opera dei missionari. Se c'è nella credenza ottentota l'idea di un essere celeste, essa è rappresentata da *Tsui Goab*² o *Tsuni Goam*³ (anche *Tsuigxoap* nel dialetto *nama*, *Tshukxoap* nell'idioma dei Korana, *Tikxwoa* presso i cosiddetti Ottentoti del Capo², *Ticquoa*⁴). Il viaggiatore Peter Kolben, che visitò le regioni del Capo di Buona Speranza al principio del sec. XVIII, credette di intravedere nella nozione di Ticquoa-Tsui Goab il riflesso di un primitivo monoteismo. Di contro a questa sopravvalutazione della religione ottentota stanno le dichiarazioni di altri autori, i quali giungono fino a negare agli Ottentoti una vera e propria religione. Il Fritsch⁵, con-

¹ La posizione antropo-etnologica degli Ottentoti, specialmente in rapporto ai Boscimani, è molto discussa. Nuova luce sul problema è apportata dalle ricerche linguistiche: W. PLANERT, *Ueber die prache der Hottentotten u. Buschmänner*, « Mitteilungen des Seminars für orient. Sprachen zu Berlin » VIII, 1905, III Abt., 104-176; C. MEINHOF, *Lehrbuch der Nama-Sprache*, (Lehrbücher des Seminars f. orient. Spr. zu Berlin » 23), 1909.

² CALLAWAY, *The religious system of the Amazulu*, 65 sg., 105 sg.



sidera *Tsui Goab* come un antico capo indigeno eroizzato dopo la morte, fondandosi anche sopra il valore del nome, che vorrebbe dire 'ginocchio ferito'¹. Tutt'altra etimologia fu proposta da Th. Hahn^b, il quale intese *Tsuni Goam* nel senso di 'rossa aurora', e su questa interpretazione costruì tutta un'esegesi naturalistica del mito di Tsui-Goab, che parve una delle più luminose applicazioni dei metodi della scuola di Max Müller ad una mitologia selvaggia. Secondo il mito, Tsuni-Goam riesce vittorioso da una lotta con il suo avversario *Gaunab*; ma questi morendo lo ferisce al ginocchio^b, donde il valore di 'ginocchio ferito' attribuito (per 'falsa etimologia') al nome *Tsuni Goam*. A parte ogni discussione etimologica, c'è un dato che merita di esser preso in considerazione: Tsuni Goam è detto abitare al disopra del 'cielo azzurro', in un altro cielo splendente, mentre *Gaunab* risiederebbe in un cielo oscuro^{b,c}. Questo dato sembra indipendente² dalle opinioni mitologiche e genealogiche del Hahn, e forse contribuì anzi esso stesso a suggerirgli tali opinioni. Ad ogni modo esso non sta da solo; anzi va insieme con altri dati che aggiungono nuovi tratti celesti alla figura di Tsui Goab. Il più importante e caratteristico è questo, che Tsui Goab ha il potere di largire la pioggia. Egli aduna le nubi e fa piovere^b. In un canto ottontoto udito nel 1736 da un padre delle Missioni Morave e riprodotto dal Hahn, è detto: « O Tsuni-Goam, o tn, padre dei padri, tu, padre nostro, fa' che *Nanub* (cioè: la nube, le nubi) faccia cadere a torrenti la pioggia »^{b,3}. L'esistenza di un essere che manda la pioggia sulla terra nella eredenza dei Khoi-Khoi è attestata anche dal Dapper (1671)^d. E il Valentyn riferisce che gli indigeni credevano in un 'gran capo risiedente nell'alto'^d. Anche Peter Kolben^f afferma che *Ticquoa* è un essere benevolo dimorante molto più su della luna, che pure è, in certo qual modo, il suo rappresentante. Preghiere a Tsui-Goab per avere la pioggia si face-

¹ Il Meinhof^g addusse a conforto di questa interpretazione anche dati mitico-legendari di varia provenienza (Masai, Nandi) relativi alla nascita di esseri umani dal ginocchio (C. MEINHOF, *Die Dichtung der Afrikaner*, Berlin 1911, 34).

² Cfr. A. WERNER, « Encycl. of relig. » IX, 1917, 129.

³ So gli Ottontoti personificarono così la nube - come anche personificarono il tuono (*Gurub*) o (in figura di un essere femminile) il lampo (*Nabas*)^{b,c}-, poterono ben personificarlo anche il cielo.



vano in certe danze eseguite al primo apparire delle Pleiadi dopo il tramonto¹. Sappiamo già¹ come dalla natura celeste dipenda l'(onniveggenza e quindi l') onniscienza degli esseri supremi. Ora, anche Tsui Goab è onnisciente: egli conosce in precedenza l'avvenire; egli sa chi ha commesso una colpa e chi no: « O Tsui Goab, - così lo invocano - tu solo sai che io non sono colpevole »². D'altro lato, come largitore della pioggia, Tsui Goab fa crescere le piante³. In questo senso si sarà forse svolta l'idea² ch'egli sia anche il creatore, ciò che potè poi intendersi anche del genere umano ('padre dei padri')⁴. Certo l'invocazione 'padre dei padri' non implica necessariamente alcuna concezione sublime di un essere creatore ed onnipotente⁵: d'altro lato, essa non sembra sufficiente ad assegnare alla figura di Tsui Goab un'origine animistica, dal culto degli avi, - come neppure l'interpretazione del nome nel senso di 'gincocchio ferito' impedì al Meinhof di riconoscere che Tsui Goab già avanti l'introduzione del Cristianesimo sembra aver avuto le qualità proprie di un dio del cielo ('Himmels-gott')⁶.

Un'origine animistica e manistica è forse da assegnare, invece, alla figura di *Heitsi Eibib*, la più importante della mitologia ottentota dopo Tsui Goab, e appartenente - a quanto sembra - in ispecial modo alla credenza dei Nama⁷. Questa specie di eroe demiurgo, nato da una vergine, autore di imprese meravigliose (lotta contro mostri, ecc.)³, ha numerosi monumenti sepolcrali sparsi su gran tratto di territorio. Infatti, secondo la leggenda, egli sarebbe morto e rinato molte e molte volte. Si tratta, in sostanza, di mucchi di sassi ai quali è costume che ciascun passante aggiunga una pietra o una fronda. Secondo una notizia di E. Alexander riferita dal Callaway⁴, i Namaqua, interrogati a proposito di questi cumuli di pietre, rispondevano che sotto il mucchio c'era il loro avo *Heije Eibib*. Una delle più antiche notizie che abbiamo degli Ottentoti (del 1655) riferisce

¹ V. sopra a p. 69 sg.; cfr. p. 120, 127, 138, 144.

² V. sopra a p. 68.

³ Testi folklorici relativi a *Heitsi-Eibeb* sono pubblicati in MEINHOF, *Lehrbuch der Nama-Sprache*, 149 sg.

⁴ CALLAWAY, *The religious system of the Amazulu*, 65 sg., 105 sg. (J. E. ALEXANDER, *An expedition of discovery into the interior of Africa....*, 2 voll., London 1838).



che nel fare adorazione dinnanzi a questi cumuli di pietre gli indigeni accennavano col gesto verso l'alto dicendo *Hette hie* (= Heitsi Eibib)^d. I rapporti di Heitsi Eibib con Tsui Goab, che pure risiede nell'alto, sono molto incerti: non è inverosimile che abbia avuto luogo un avvicinamento - con relativo scambio di tratti caratteristici - fra la figura dell'essere celeste e quella del demiurgo¹, secondo l'analogia di ciò che avvenne, come tosto vedremo, tra i Zulu, coi quali gli Ottentoti ebbero rapporti molteplici.

4. - Bantu meridionali.

- ^a REV. CALLAWAY, *The religious system of the Amazulu* (Part I: *Unkulunkulu or the tradition of creation*), Natal-Capetown-London 1868 (*passim*).
- ^b E. SIDNEY HARTLAND, art. 'Bantu and S. Africa', « *Encyclopaedia of religion and ethics* » II (1909), 363 sg.
- ^c — *On some problems of early religion in the light of South African folk-lore*, (Presidential Address at the annual meeting of the Folk-Lore Society), « *Man* » 1901, n. 21; « *Folk-Lore* » 12. 1901.
- ^d G. FRITSCH, *Die Dingeborenen Südafrikas*, Breslau 1872, 2 sg., 137 sg., 197 sgg., 98 sg.
- ^e EM. HOLUB, *Eine Culturskizze des Marutse-Mambunda-Reiches in Süd-Central-Afrika*, Wien 1879, 7, 10 210.
- ^f REV. E. GOTTSCHLING, *The Bawenda, a sketch of their history and customs*, « *Journ. of anthr. Instit.* » 35. 1905, 378.
- ^g H. A. JUNOD, *Les Ba-Ronga, étude ethnographique sur les indigènes de la baie Delagoa*, Neuchâtel 1898.
- ^{g'} — *The life of a South-African tribe*, 2 voll., Neuchâtel 1912-13.
- ^h J. A. FARRER, *Zululand and the Zulus*, London 1879, 143 sgg.
- ⁱ R. MOFFAT, *Missionary labours and scenes in South Africa*, London 1842, 243.
- ^h V. CATHEIN, *Der Gottesbegriff der Sulus*, « *Anthropos* » 10-11, 1915-1916, 307 sgg.
- ⁱ J. IRLE, *Die Herero*, Gütersloh 1906.
- ^m — *Die Religion der Herero*, « *Archiv für Anthropologie* » 15. 1917, 337 sgg.
- ⁿ H. TÖNJES, *Ovamboland*, Berlin 1911.
- ^{n'} — *Lehrbuch der Ovambo-Sprachen*, (« *Lehrbücher des Seminars für orient. Sprachen zu Berlin* », 24), Berlin 1910.
- ^o C. MEINHOF, *Afrikanische Religionen*, Berlin 1912.

¹ Cfr. W. SCHMIDT, *Urspr. d. Gottesid.*, 1, 134 sg.



I mucchi di pietre accresciuti via via dalla pietà dei passanti sono comuni, nell'Africa meridionale¹, anche fra le genti *bantu*, note complessivamente col nome arabo di Cafri o con quello indigeno - amplificato nella sua comprensione - di Zulu²: essi sono particolarmente frequenti presso le genti più orientali di questa famiglia, come gli Amakxosa (o 'Cafri della Frontiera')² e gli Amazulu³, dove hanno il nome di *isivivane*, e dove appunto è costume che chiunque passa vicino ad uno di essi sputi sopra una pietra e la getti nel mucchio (Callaway⁴, 65). Anche presso i Zulu con questi mucchi di pietre è connessa la credenza in un essere soprannaturale che si chiama *Unkulunkulu*: onde, per esempio, il passante che getta la pietra suole accompagnare l'atto dicendo: 'generazioni di Unkulunkulu,' o altra frase del genere⁵. Or mentre Unkulunkulu è dunque corrispondente, in ispecial modo, all'ottentoto Heitsi Eibib, c'è nella credenza degli Amakxosa un'altra figura, la quale sembra corrispondere, nella sostanza, all'ottentoto Tsuni-Goam: tale è *Utikxo*, che, come pensò già il Callaway⁶ (p. 110 sg.), sarebbe anche come nome la stessa cosa di *Tshoei'koap* (*Tsuni Goam*)³ e *Tsui-goab*⁴. Comunque sia del nome, a noi preme di mettere in evidenza nella figura di questo *Utikxo*, che i primi Missionari adottarono per rendere in lingua indigena l'idea del 'Dio' biblico⁷, i tratti che lo caratterizzano come un essere celeste. « Noi eravamo soliti » - disse un vecchio degli Amakxosa - « a parlare di Utikxo quando tuonava, conoscendo noi per tal modo che c'è un potere che sta in cielo; e finalmente prendemmo l'abitudine di dire 'Utikxo è colui che sta sopra ogni cosa'. Ma non si diceva eh'egli fosse in

¹ Sulle popolazioni o l'etnografia dell'Africa meridionale: E. HOLUB, *On the central south African tribes from the south coast to the Zambesi*, « Journ. of anthr. Instit. » 10. 1881, 2 sg.; K. BARTHEL, *Völkerbewegungen auf der Südhälfte des afrikanischen Kontinents*, Leipzig 1894; e, in base agli studi più recenti: B. ANKERMANN, *Ueber den gegenwärtigen Stand der Ethnographie der Südhälfte Afrikas*, « Archiv für Anthropologie » 4. 1906, 241 sg.; HESTERMANN, *Kritische Darstellungen der neuesten Ansichten über Gruppierungen und Bewegungen der Sprachen und Völker in Afrika*, « Anthropos » 7. 1912; 8. 1913, o sg.; H. H. JOHNSTON, *A survey of the ethnography of Africa*, « Journal of anthr. Instit. » 43. 1913, 375 sg.; G. H. STOW, *The native races of South Africa*, New-York 1905.

² A. KROPP, *Das Volk der Xosa-Kaffern im östlichen Südafrika*, Berlin 1889.

³ Vedi sopra a p. 196 sg.

⁴ Cfr. « Archiv für Religionswiss. » 14. 1911, 493.



« un determinato punto del cielo, bensì riempiva tutto quanto « il cielo » (Callaway¹, 64 sg.); « Utikxo ha sua dimora in « tutto il cielo » (Callaway², 69). Un tale essere celeste, che gli Amakxosa chiamano (con parola che sarebbe dunque di origine ottentota [Callaway]) *Utikxo*, compare anche nelle credenze dei Zulu, senza nome speciale - a quanto sembra^h -, essendo ivi designato soltanto come 'il re che sta lassù', e concepito come re appunto perchè è al di sopra (Callaway³, 19). Infatti egli dimora nel cielo^a. Quando tuona d'estate, gl'indigeni dicono che l'essere celeste sta giocando (Callaway⁴, 20, 56 sg.). Quando grandina, dicono: 'il Signore sta armandosi'. Da lui viene la pioggia (Callaway⁵, 59 sg.). Il fulmine è uno strumento della sua volontà: quando il fulmine si abbatte su un villaggio uccidendo una vacca, è segno che quel villaggio prospererà^{ak}; se colpisce del bestiame, dicono che il Signore ha fame e ha voluto procurarsi il cibo^a; se colpisce e uccide un uomo, dicono che il Signore lo ha trovato colpevole^{ak}.⁴ Notisi questo carattere morale che esercita una sanzione meteorica nel fulmine, e dunque ha sua origine nella natura celeste di questo essere supremo. Il quale, poi, essendo il cielo, vede ogni cosa; onde, anche, quando tuona minacciosamente e qualcuno si mostra spaventato, gl'indigeni gli dicono: 'tu hai preso qualche cosa che appartiene a Lui' (Callaway⁵, 56 sg.). In realtà noi ci troviamo dinanzi ad una figura che corrisponde perfettamente a quel tipo dell'essere supremo celeste che incontrammo in altre parti della terra.

E che i Zulu effettivamente abbiano potuto concepire l'elemento celeste in figura di un essere personale, ci è attestato positivamente. Troviamo bensì, fra i Zulu, l'idea (comunissima, come vedemmo², presso le genti oceaniche) che il cielo sia relativamente vicino alla terra^h³, come pure l'idea che esso

¹ A questo proposito il Callaway⁵, 59 sg. (cfr. 117 sg.) cita la testimonianza dell'Arbousset (*Exploratory tour in South Africa*) e del Casalis (*The Basutos*), onde risulta che la stessa credenza vige fra i Basuto.

² Vedi sopra a p. 171 sg. (cfr. a p. 1).

³ Tanto è vero, che un giovane o una ragazza vi giunsero salendo su per un alto albero^h. Con questa concezione del cielo si connette anche la credenza dei Zulu nella efficacia di certi mezzi magici adoperati da persone speciali per influire sui fenomeni atmosferici^h.



sia fatto di materia solida - simile ad una roccia azzurra -, da una parte della quale starebbero le nubi e gli astri, dall'altra parte dimorerebbero le genti del cielo. Ma contemporaneamente è attestata la personificazione del cielo in due - anzi che in una - figure celesti, di sesso diverso e corrispondenti ciascuna ad un diverso aspetto del cielo: il cielo maschile, che tuona con un fragore cupo e rumoroso, ma non fa male, perchè produce soltanto pioggia; e il cielo femminile, che unisce al tuono fulmini e grandine, facendo strage degli armenti e delle piante¹. È questo un documento interessante della attività mitico-fantastica applicata all'elemento uranico: esso dimostra una volta di più come sia insussistente l'opinione dell'Ehreu-reich¹ e di altri secondo la quale questo elemento sarebbe refrattario al processo della personificazione mitica. Già il Callaway asserì (*op. cit.*, p. 117), a proposito dei Zulu, che « il tuono, il fulmine e le variazioni atmosferiche sembrano essere i soli fenomeni che abbiano attirato l'attenzione degli indigeni e li abbiano condotti a credere in una potenza personale superiore ». Invero questo missionario - e poi vescovo - protestante sembra appunto, come già dicemmo², aver anticipato, o piuttosto intuito - limitatamente alle genti africane da lui osservate - quella che secondo noi è la verità nel difficile problema dell'essere celeste: verità che consiste - per noi - nel superamento delle due posizioni opposte: la positiva dei primi missionari (contro la quale il Callaway si pronunzia decisamente), che videro nelle credenze dei Zulu una traccia dell'idea divina rivelata; e la negativa di R. Moffat¹, G. Fritsch² e S. Hartland³, che non riconoscono nelle credenze dei Zulu l'esistenza di un 'dio' supremo. In realtà l'essere celeste dei Zulu non ha le caratteristiche proprie di un dio (Callaway¹, 117): sulla sua qualità di creatore le idee degli indigeni sono molto incerte³; la sua stessa persona sembra sfumare nella nozione vaga di un potere superiore (Callaway¹, 20). Nè egli è oggetto di culto⁴, - mentre la religione di questi primitivi ha per suo elemento principale il culto dei morti e degli spiriti, i quali si chiamano presso gli Amazulu *Amadhlozi* o *Amatongo* (singolare *Idhlozi*,

¹ Vedi sopra a p. 73: cfr. p. 160.

² Vedi sopra a p. 84.

³ "Noi non diciamo che il re del cielo fece tutte le cose, bensì diciamo "che Unkulunkulu solo le fece": CALLAWAY¹, 21.

Itongo), presso gli Amakxosa *Imishologu* (singolare *Umshologu*)^{a d 1.}

Al culto dei morti appartiene, in origine, anche *Unkulunkulu* (*u nkulunkulu*^a), il cui nome significa 'grande grande' o 'vecchio vecchio'^{a b}: egli è il capo degli spiriti, il proavo, il capo-stipite - di ogni singola tribù, e poi di tutti gli nomini² -, il primo uomo, il primo mortale (è lui l'autore della morte). Onde, perdendo certi tratti della sua figura personale - compresa la caratteristica del sesso³ -, egli si avvicina poi anche all'idea di un essere creatore: ciò che è, del resto, facile a comprendersi presso un popolo tutto dedito al culto degli avi come i Zulu^k, dove naturalmente la figura del primo essere umano tendeva a svilupparsi come figura centrale e superiore ad ogni altra. E tanto, in fatti, *Unkulunkulu* si sviluppò in questo senso che poté venir assimilato alla figura dell'essere celeste^k, fino ad essere invocato anch'egli come datore di pioggia e di raccolto abbondante (Callaway^a, p. 85 e n. 50), ma restando, sostanzialmente, privo di culto al pari dell'essere celeste (Callaway^a, 16, 34). Certo è che l'assimilazione non fu mai perfetta: chè mai non andò perduta del tutto la nozione della relativa inferiorità di *Unkulunkulu* rispetto ad un principio anteriore a lui, qual è appunto l'essere celeste^k: così presso gli Amakxosa si crede che *Unkulunkulu* fu creato da *Utikxo*, e che poi egli fece scomparire *Utikxo*, così da apparir lui come il creatore di tutte le cose (*Umveliqangi*, *Umdabuli*). E presso gli Amazulu si dice che *Unkulunkulu* è bensì l'*uthlanga*, ma nel senso metaforico della parola, come 'autore, generatore' (del genere umano in particolare), non nel senso proprio e cosmogonico, secondo il quale *uthlanga* vuol dire veramente 'canna' ('canna che dà germogli'; di qui il senso di: 'sorgente potenziale dell'essere'); - onde, secondo la leggenda, emanarono primordialmente da un letto di canne tutte le cose, e, insieme, lo stesso *Unkulunkulu*.

Così, come effetto e risultato di un naturale processo di ravvicinamento - accelerato, a quanto sembra, nel corso del

¹ Cfr. A. LANG, *The making of religion*³, 164; *Myth, ritual and religion*, 1² (1906), 174.

² C'è anche un *Unkulunkulu* femminile, anzi due donne *Unkulunkulu*, di cui l'una diede origine ai negri e l'altra ai bianchi: CALLAWAY^a, 35.

³ Cfr. la nota precedente.



sec. XIX^a -, sono da spiegare i rapporti fra Unkulunkulu e l'essere celeste nella credenza dei Zulu, senza ricorrere a una ipotesi, che, suggerita dai Missionari, suscitò le proteste e le denegazioni più recise degli indigeni, così da apparire assolutamente contraria alla loro coscienza tradizionale¹: cioè l'ipotesi che Unkulunkulu sia esso stesso, originariamente, l'essere celeste². Tali rapporti riescono poi ancor meglio inmeggiati pel fatto ch'essi ricorrono sostanzialmente eguali anche presso altre genti bantu del Sud-Africa.

Nelle credenze dei Ba-Ronga (o Ba Thonga)³, nell'interno della regione di Delagoa, incontriamo la nozione di un *Tilo*, che ha per noi un interesse particolare. *Tilo* è 'il cielo'³: è l'essere celeste che presiede alle vicende atmosferiche, che manda la pioggia e la tempesta, che si manifesta nel tuono⁵. *Tilo* ha anche il potere di far scoprire i ladri⁵; e in ciò rivela la sua onniveggenza, come quegli cui nulla sfugge; e nulla gli sfugge perchè è il cielo. *Tilo* è designato come 'signore'; e tuttavia l'esser suo oscilla fra il personale e l'impersonale: non solo in quanto *Tilo* è lo spazio celeste nella sua materialità; ma anche in quanto include in sé la nozione più ampia e più vaga di un principio operante quasi al modo di una forza arcana^{5b}⁴. Certo *Tilo* non è una vera e propria divinità: è assolutamente privo di ogni culto⁵, - mentre la vera religiosità dei Baronga sembra esaurirsi tutta nelle idee animistiche e nel culto dei morti⁴.

¹ CALLAWAY², p. 21, p. 63.

² Le ragioni linguistiche a sostegno di una tale ipotesi (cfr. MAX MURIELER, *Nouvelles études de mythologie*, 149) non sembrano convincenti. Si tratterebbe di ricondurre *nkulu* (reduplicato in *Unkulunkulu*) ad *i-zulu*, che è la parola zulu per dire 'cielo' (in lingua ovambo *eulu* [H. TÖNIES, *Lehrbuch der Orambo-Sprachen*, Berlin 1910]). Posto anche che l'equazione sia morfologicamente esatta, *nkulu* ad ogni modo non significa 'cielo' nella voce *Unkulunkulu*.

³ Per una connessione etimologica con *zulu*, *i-zulu*, vedi la nota 2.

⁴ Uno dei portanti con cui *Tilo* manifesta la sua attività è la nascita di gemelli¹. Forse questa connessione curiosa è da porre in rapporto col duplice aspetto di *Tilo* come cielo diurno e come cielo notturno. Non per nulla, forse, i Dioskuri sono Διὸς κοῦροι. - Sul valore magico-religioso attribuito alla nascita di gemelli presso popoli dell'antichità e selvaggi attuali vedi J. VON NEGELEIN, « *Archiv für Religionswiss.* » 5. 1902, 271-73.



Nel mezzo del Sud-Africa, in un paese aridissimo dove la pioggia è la più grande delle benedizioni' (Fritsch^d, p. 199), abitano i Bechuana e Basuto¹, anch'essi di famiglia bantu. *Morimo* è la parola che in *secuana* (*sesuto*) è adibita, nell'uso delle Missioni, ad esprimere la nozione del Dio cristiano: essa ha propriamente il senso fondamentale di 'spirito', - onde il plurale *barimo* significa 'le anime dei morti' (mentre la forma, anch'essa plurale, di *merimo* significa piuttosto la collettività degli esseri divini)^b. Nel linguaggio dei Bawenda i termini corrispondenti sono: sing. *modzimo*, plur. *vadzimo* e *medzimo*, dove *medzimo* denota i vari oggetti naturali che sono i rappresentanti visibili degli antenati di questo o di quel *clan*^c. I Bawenda hanno, poi, una figura speciale che rappresenta l'idea, per quanto vaga, di un essere supremo: ed è *Kosane*^e; il quale - com'è proprio degli esseri supremi - dopo aver creato le cose, ora non se ne occupa più, avendone lasciato il governo a *Ralowimba*, un ministro sempre vigile che, quando è adirato, si sente rumoreggiare nell'aria od aggirarsi sottoterra^f (il tuono e il terremoto). Presso i Basuto *Morimo*, nonostante il suo essenziale carattere animistico (corrispondente a quello di Unkulunkulu), presenta tuttavia qualche tratto di natura celeste^g; e non è fuor di luogo pensare che *Morimo* abbia preso il posto precisamente di un essere celeste². Questa sostituzione e - in generale - l'assimilazione tra l'essere celeste e il mondo degli spiriti (di cui Unkulunkulu e i suoi equivalenti

¹ E. CASALIS, *Les Bassoutos*, Paris 1859. - Sulla religione di questi Bantu: A. MABILLE, *The Basuto of Basutoland*, « Journal of the African Society » 1905-06; W. C. WILLOUGHBY, *Notes on the totemism of the Beowana*. « Journal of anthr. Instit. » 35. 1905, 295 sg.; *Notes on the initiation ceremonies of the Beuwana*, « Journal of anthr. Instit. » 39. 1909, 228 sg.; W. TAURAT, *Die Zauberei der Basotho*, Berlin 1910.

² A *morimo-merimo* corrisponde nel linguaggio dei Makua *irimu*, che ha il valore di 'sopra' (« Archiv für Religionswiss. » 14. 1911, 469). - *Leohodimo* in lingua *sesuto* significa appunto 'cielo' (*chorimo* nel senso di 'cielo sgombro da nubi' nel linguaggio dei Makololo, che è parlato anche dai Barotse, ma che in realtà è uno degli idiomi di quelle genti Basuto cui i Barotse si sovrapposero come vincitori^g). Nel 'Pater noster qui es in caelis' in lingua dei Bechuana, riportato dal REV. J. CAMPBELL, *Travels in South Africa undertaken at the request of the London missionary society*, II, London 1822, 362, 'in caelis' è reso con *mo behoorimo*.



sono i rappresentanti) potè essere suggerita primamente da una concezione del cielo come dimora appunto degli spiriti¹.

Ai Bechuana e ai Basuto si è sovrapposta in vari punti la potente nazione bantu dei Barotse lungo il Zambesi, adottando in parte il linguaggio di quei suoi vicini più meridionali: tra l'altro il termine *molemo* (= sechuana e sesuto *morimo*), il quale è usato anche a designare l'essere celeste, dimorante *mo-chorimo*, 'nell'azzurro del firmamento'², e talvolta accennante a identificarsi col sole³. Talora a indicare questo essere celeste i Barotse ricorrono altresì a delle circonlocuzioni come 'egli', 'quello lassù'⁴, oppure usano il termine *Nambe*⁵, *Nyambe*⁶.

Ndjambi s'incontra anche presso gli Herero (Damara)¹ a designare l'essere supremo², il quale è in sostanza un essere celeste (il Tylor⁴ dice addirittura che la divinità suprema dei Damara è il dio della pioggia, dimorante nel lontano nord). È vero che le Missioni per rendere l'idea cristiana del Dio monoteistico hanno adottato la voce *mokuru* (*mukuru*), che significa semplicemente 'uno spirito' (plur. *Ovakuru*)³. Gli Herero adoperano piuttosto il termine *Karunga* (*Kalunga*)⁴, che forse è proprio degli Ovambo, cioè di quella popolazione (bantu anch'essa, ma con qualche miscela di sangue ottentoto) ch'era precedentemente stanziata sul territorio occupato poi dagli Herero⁵. A parte il fatto linguistico, se - cioè - *Karunga* sia etimologicamente affine a *Unkulunkulu*⁶, la figura di *Karunga* riunisce in sé tratti che son propri del primo uomo o del proavo (tipo *Unkulunkulu*) con altri che son propri dell'essere celeste. Così la credenza che *Karunga* dimori vicino al villaggio principale della tribù⁷ sembra accennare ad un'antica figura di capo defunto. Inoltre, *Kalunga* ha per moglie *Musisi*⁸; e *musisi* è il singolare di *aasisi*, 'gli spiriti dei morti'. D'altro lato *Kalunga* (e *Musisi*) è qualche volta invocato in casi di pericolo o in occasione di un violento uragano⁹. *Kalunga* è anche ritenuto autore

¹ Cfr. P. CAPELLE, *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus*, (dissert.), Halle 1917.

² Questo fatto potrebbe accennare - come risulterà in seguito - ad infiltrazione di elementi di origine nord-orientale, come infatti il popolo stesso dei Barotse è venuto dal nord-est ad occupare le sedi attuali.

³ Cfr. H. W. GABBUTT, *Native witchcraft and superstition in South Africa*, « Journ. of anthr. Instit. » 40. 1909, 550 sg.

⁴ E. B. TYLOR, *Primitive culture*⁵, II, 336.



della fertilità dei campi ^b. Per tutto ciò non sembra inverosimile che anche in Karunga (come in Unkulunkulu e simili) si siano incontrate e fu- e due figure distinte: l'animistica umana e la naturalistica celeste. Quanto al nome *Ndjambi*, esso accenna - al pari del *Nyambe* dei Barotse - a rapporti con genti bantu più settentrionali (nord-occidentali), come tosto vedremo.

5. - Bantu occidentali.

- ^a E. SIDNEY HARTLAND, art. 'Bantu and S. Africa' in « Encyclop. of relig. » II, 365 sg.
- ^b M. H. KINGSLEY, *Travels in West Africa*, London 1897, 442, 508.
- ^c — *West African Studies*, London 1899, 154 sg., 127 sgg.
- ^d R. H. NASSAU, *Fetichism in West Africa*, London 1904 (cfr. *The philosophy of fetichism*, « Journal of the African Society » 1903-04, 275 sg.).
- ^e E. HOLUB, *Eine Kulturskizze des Marutse-Mambunda-Reiches in Süd-Central-Afrika*, Wien 1879, 10.
- ^f R. HARTMANN, *Les peuples de l'Afrique*, 184.
- ^g C. VAN OVERBERGH, *Les Bangala* (« Collection de monographies ethnographiques »), I. Bruxelles 1907, p. 277 sgg. (*Nzambi-Djakomba*); II. *Les Mayombe*, Bruxelles 1907, p. 309 (*Zambi*); III. *Les Basonge*, Bruxelles 1908, 329 sgg.
- ^h E. VIAENE, F. BERNARD, *Contribution à l'ethnologie congolaise: essai de classification des peuplades et étude étimologique de leurs noms*, « Anthropos » 5. 1911, 1027.
- ⁱ H. H. JOHNSTON, *The river Congo, from its mouth to Bôlôbô*³, London 1884, 424, 448 sgg.
- ^j REV. J. H. WEEKS, *Anthropological notes on the Bangala of the Upper Congo River*, « Journ. of anthr. Inst. » 40. 1910, 373 sg.
- ^k E. BACCARI, *Il Congo*, Roma 1908, 49 sg., 149, 159 sg.
- ^l E. TORDAY, T. A. JOYCE, *Notes on the ethnography of the Ba-mbala*, « Journ. of anthr. Inst. » 35. 1905, 418.
- ^m — *Notes on the ethnography of the Ba-Yaka*, « Journ. of anthr. Inst. » 36. 1906, 39 sg.
- ⁿ — *Notes on the ethnography of the Ba-Huana*, « Journal of anthr. Inst. » 36. 1906, 272 sg.
- ^o — *On the ethnology of the South-Western Congo Free State*, « Journ. of anthr. Inst. » 37. 1907, 133 sg.
- ^p E. TORDAY, *Notes on the natives of Kwilu, Congo Free State*, « Man » 1905, n. 75.
- ^q P. B. DU CHAILLU, *Explorations and adventures in equatorial Africa* London 1861, 294, 337.

- 7 A. BASTIAN, *Die deutsche Expedition an der Loango-Küste*, Jena 1874-75.
- 8 R. E. DENNETT, *Notes on the philosophy of the Bavili*, « Journal of anthr. Inst. » 35. 1905, 48 sg.
— *At the back of the black man's mind*, London 1906.
- 9 — *Notes on the folk-lore of the Fjoris*, « Folk-Lore », 1898; *Seven years among the Fjoris*, London 1887.
- 10 — *Nigerian studies, or the religious and political system of Yoruba*, London 1910.
- 11 E. ALLÉGRET, *Les idées religieuses des Fañ*, « Revue de l'histoire des religions » 50. 1904, 214 sg. (cfr. A. LANG, *The religion of the Fans*, « Man » 1905, n. 31).
- 12 A. L. BENNETT, *Ethnographical notes on the Fang*, « Journ. of anthr. Inst. » 29. 1899, 85 sg.
- 13 H. NEKES, *Lehrbuch der Yaunde-Sprache* (« Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin », 26), Berlin 1911.
- 14 A. MANSFELD, *Urvalddokumente: vier Jahre unter den Crossflussnegern*, Berlin 1908.

Njambe è un termine che in diverse forme dialettali (*Njambi*, *Nzambi*, *Nzam*, *Anzam*, *Anyambi*, *Anzambi*, *Onsambi*)^{b 1} s'incontra presso quasi tutte le genti bantu dell'Africa occidentale, specialmente nel bacino del Congo lungo la costa: dagli Herero su su fino al Camerun². Con questo non è detto che *Njame-Nzame* sia l'unico nome per l'essere supremo in tutta l'Africa centro-occidentale. — I Kimbunda hanno l'idea di un *Suku-Wanange*, che è, di solito, indifferente alle cose di quaggiù: solo qualche volta spaventa gli spiriti maligni col tuono o colpisce i più cattivi con la folgore³. — Presso alcune tribù dei Bangala (Congo), p. es. presso i Boloki, come pure nella regione di Upoto^k, s'incontra il nome *Libanza*, dai Mis-

¹ L'etimologia di *Nzame-Nyame* non è chiara: basti dire che alla spiegazione di Mr. Le Roy, che vede in *Nzame* (*nz-ame*) 'colui che fa', 'il creatore', il P. H. TRILLES (« Anthropos » 5. 1910, 163, n. 2) contrappone proprio il senso contrario, di *Nzame* (*n-zame*), come 'colui che cancella', 'il distruttore'. — Quanto alle forme corrispondenti nei linguaggi negri della costa di Guinea, vedi oltre a p. 237 sg.

² Cfr. A. DREXEL, *Beiträge zur Grammatik des Bantu-Typus*, « Anthropos » 12-13, 1917-18, 91.

³ Dio è reso con *Maweza* nelle leggende dei Bena Kanioka: P. AUG. DE CLERQ, *Quelques légendes des Bena Kanioka*, « Anthropos » 4. 1909, 449. — Cfr. TORREND, *A comparative grammar of the south-african Bantu languages*, London 1891, 68 sg.



sionari usato, 'rightly or wrongly'¹, per rendere l'idea di Dio: Libanza è il creatore di tutte le cose e dimora nel cielo, essendovi salito per mezzo di una palma che crebbe smisuratamente in altezza. Questo dato sembra essere di origine animistica ('it is not at all improbable that Libanza is the name of some great chief'¹); ma ecco che l'elemento uranico ricompare nel fatto che Libanza, per dare un avviso a sua sorella *Ntsongo*, rimasta sulla terra, tuona¹. Quanto alle tribù di Upoto, esse credono che *Libanza* abiti dalla parte d'oriente, e *Ntsongo* in occidente²: credono ancora che le preghiere delle anime dei morti trattengano Libanza dal far precipitare il cielo sulla terra: ciò che tuttavia dovrà un giorno accadere, - e allora tutti gli uomini periranno³. Quando Libanza muove in guerra, produce l'uragano; quando fuma la pipa, produce la nebbia; quando starnuta, produce il vento⁴. Del resto presso altre genti dei Bangala⁵, p. es. i Bobangi¹, si ritrova il nome *Nzambi*².

Nzambi è infatti il nome dell'essere supremo celeste presso quasi tutti i popoli del bacino del Congo e dei suoi affluenti⁶. I Bayansi del Congo superiore (sopra Bolobo) - che sono una delle tribù più internate e meno esposte agl'influssi costieri, e che professano il manismo tipico della religione bantu¹ - hanno una vaga idea di un essere divino, e non lo designano altrimenti che con un termine equivalente a 'cielo', cioè con la voce *Nzambi*: essa ha per loro, in sostanza, il valore di 'cielo' ('heaven or sky')¹, nonostante che non manchi nel loro linguaggio la parola propria per dire 'cielo' (*onoye*²). Così presso i Bambala, che sono stanziati sul Kwilu¹, 'cielo' si dice *yulu*² (bahuana *zulu*²²)³; ma gli stessi Bambala usano *Zambi*¹ per designare l'essere supremo, la cui nozione - molto vaga e confusa - sembra sia stata trasmessa dai Bakongo, mentre la religione propria dei Bambala avrebbe per suo oggetto principale *Moloki* (bahuana *Maloki*²²), un concetto di origine animi-

¹ Gli altri nomi citati dal Weeks¹ come termini per significare 'Dio' presso i Bangala, sono *Nzakomba* e *Kombu*. In *Djakomba* (= *Nzakomba*) il Baccari² sospetta l'influsso dell'insegnamento dei Cappuccini portoghesi.

² "It is very probable that the Boloki tribe in its many wanderings has... absorbed other tribes and their ideas and names for God...": WEEKS¹.

³ Ricontri nel bantu meridionale: v. sopra a p. 204, n. 2.



stia, oseeillante fra l'idea di un essere singolo e quella di un gruppo collettivo¹. - Presso le tribù del Congo inferiore sino al mare è universalmente riconosciuta l'esistenza di un essere supremo onnipotente, di nome *Nzambi*, che poco si occupa delle cose umane, e quindi è trascurato dai negri².

Nel Gabun, lungo la costa di Loango e più su verso l'Equatore³, e specialmente presso i Bawili e i Fjort, la nozione di *Nzambi* ha subito un processo di trasformazione che, mentre è unico nell'Africa, presenta un grande interesse per i riscontri che trova nel pensiero di altri popoli presso i quali l'idea dell'essere celeste si svolse in senso speculativo. Quivi troviamo infatti un essere celeste - una figura del cielo - nella forma specifica di *Nzambi Mpungu*⁴, mentre *Nzambi* da solo è applicato a designare la Terra, assunta - come principio femminile fondamentale - al grado di essere supremo⁵. Anche se si ammetta una influenza della propaganda del culto della Vergine, esercitata dai Missionari cattolici nel sec. XVI e nei secoli successivi, come vuole la sig.^a Kingsley⁶, essa non si sarà esercitata che per via sincretistica, in quanto si sarà incontrata con un culto indigeno della Terra madre. Sappiamo infatti che un tal culto esistè effettivamente su una vasta plaga lungo questa costa occidentale dell'Africa⁷. Si tratta di un culto che fu praticato specialmente dalle donne, ed ebbe carattere misterioso in quella forma speciale che è nota col nome di *nkissismo*⁸ (religione del potere occulto della Terra: *nkissi-nsi*⁹, *nkissi-ci*¹⁰). (Anche sull'Ogové, presso i Bakalai e altre tribù, *Njambai* [*Njembai*] è oggetto di somma venerazione da parte di associazioni culturali femminili di tipo esoterico, con esclu-

¹ 'Nzambi is the nearest approach to a beneficent deity I have come across...., but Nzambi itself is far from morally perfect...': M. H. KINGSLEY⁶, 159.

² Viene fatto di pensare alla importanza che ebbe la coppia primordiale di Cielo o Terra presso le genti maleo-polinesiane, e alla nota teoria secondo la quale le correnti culturali malesi e oceaniche non avrebbero raggiunto soltanto il Madagascar (v. sopra a p. 186, 189), ma anche, risalendo il Zambesi, attraverso il bacino del Congo si sarebbero propagate fino all'Africa occidentale: FROBENIUS, *Ursprung der afrikanischen Kulturen*, Berlin 1898; B. ANKERMANN, *Kulturkreise u. Kulturschichten in Afrika*, «Zeitschrift für Ethnologie» 37. 1905, 54 sg.



sione dei maschi¹). Se poi alla Terra come principio supremo potè applicarsi il nome di Njambi, che in origine designava l'essere celeste, questo non potè essere che il risultato di un processo del quale non è difficile intravedere i momenti principali. La condizione preliminare si fu che Nzambi perdesse tutti i suoi tratti personali, i suoi contorni di figura mitica del cielo, riducendosi alla nozione astratta di un principio supremo: conseguentemente, mentre l'essere celeste, tuttora vivo nella credenza, si determinava in forma di Nzambi Mpungu, la Terra assumeva una tale importanza nel culto e nella religione da assurgere al grado di essere supremo, e quindi poter essere identificata col supremo principio, fino a riceverne il nome (Nzambi).

Di questo processo noi abbiamo un documento trasparente nel pensiero speculativo dei Bawili, il quale con il suo simbolismo e le sue classificazioni categoriche rappresenta quasi una rudimentale filosofia, quale poteva costruirla la mente di un popolo incolto². In questo 'sistema' dei Bawili troviamo infatti *Nzambi Mpungu* come principio maschile: egli è, in sostanza, l'essere celeste: tanto è vero che appare in particolare connessione con la pioggia³. A lui corrisponde l'elemento femminile e terrestre sotto il nome di *Nzambi-ci*⁴. Questi due principi (e insieme un terzo elemento *kici*, ch'è il risultato dei due primi e rappresenta l'energia arcana risiedente in maggiore o minor grado in certi oggetti, i quali si chiamano *nkici ci* [cfr. *Nkissi-nsi*], al plurale *bakicibaci*) procedono poi da un unico principio astratto, il principio assoluto e universale di cui tutte le cose sono manifestazioni (*Nzambi Mpungu* ne è la manifestazione uranica), e che è appunto designato col termine *Nzambi*; onde si dice che da Nzambi son provenuti *Nzambi Mpungu* e *Nzambi ci*, il Cielo e la Terra: il che è verissimo nel senso di quel processo che sopra abbiamo illustrato. Il quale processo ha dunque il suo primo punto di partenza nella trasformazione dell'essere celeste in principio supremo, nel passaggio dell'essere celeste dalla sfera del pensiero mitico alla sfera concettuale: che è poi semplicemente un aspetto accentuato di quella ten-

¹ Cfr. MARRIOTT, *The secret societies of West Africa*, « Journ. of anthr. Inst. » 29. 1899, 21 sg.; H. WEBSTER, *Primitive secret societies*, New York 1908 (traduz. ital. [Storia delle religioni, 2], Bologna 1922).



denza a perdere i propri contorni, a svanire, a spersonalizzarsi che vedemmo¹ esser propria degli esseri celesti in genere, e che ha, dicemmo, la sua ragione d'essere nella specialità della materia sensibile che qui è l'oggetto della rappresentazione mitica, cioè il cielo. Nel pensiero dei Bawili questa tendenza appunto raggiunse un momento avanzato, analogo a quello ch'è rappresentato, p. es., da Iho - di fronte a Ranzi - nella speculazione polinesiana². Ma presso gli stessi Bawili, se dal pensiero semi-filosofico scendiamo nel campo del *folk-lore*, ritroviamo Nzambi in una concezione ben diversa, come figura della leggenda popolare, e quindi, naturalmente, con più cospicui elementi di carattere etnico risalenti alla religione della Terra madre. Infatti nel *folk-lore* dei Bawili questo Nzambi femminile compare ora come moglie, ora come figlia di Nzambi Mpungu (la Terra moglie del Cielo)³, e nel *folk-lore* dei Fjort⁴ talvolta come una principessa avente la signoria del regno animale, talaltra come una povera donna che va in giro con un bambino elemosinando, ma poi rivela l'esser suo remunerando ampiamente i caritatevoli e castigando gli avari⁵.

I Fan (Fang) hanno la stessa figura e lo stesso nome nella forma *Nzame*¹ (o *Anyambi*² o *Agnam*³). Infatti i Fan, che sono venuti dal nord-est - e dunque dall'interno dell'Africa - ad occupare le loro sedi attuali⁴, hanno, accanto alle pratiche del feticismo⁴ e alle credenze dell'animismo⁵, una credenza superiore che ha appunto per oggetto Nzame, concepito come creatore, onnipotente, giudice e vindice⁶, dimorante 'lassù', vale a dire nel cielo⁷. Di Anyambi (= Nzame) si dice infatti *a' ne yop*, 'egli vive nel cielo'⁸, dove *yop* è lo stesso che in lingua yaunde *yob*, cioè 'cielo'⁹. Nzame è privo di culto, come quegli che non s'interessa gran che delle cose umane; onde appena in casi di grande pericolo i Fang si lasciano sfuggire, quasi inconsapevolmente, l'invocazione *a tare Nzame (tata Anyambi)*, cioè 'padre Nzame!', - mentre qualcuna delle divi-

¹ V. sopra a p. 82 sg., 87, 122.

² V. sopra a p. 174.

³ Che sarebbe derivato dal 'mpangwe' *Agnambyé*: TRILLES, « Anthropos » 5. 1910, 163, n. 2. Cfr. sopra a p. 194.

⁴ L. MARRIQU. *Les eki des Fang*, « Anthropos » 1. 1906, 743 sg. - Sui Fang anche H. TRILLES, « Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie » 16. 1905, 9 sg.



nità inferiori tende ad elevarsi di grado fino a prendere il posto di Nzame-Anyambi¹. - A questo essere supremo dei Fan corrisponde esattamente, presso i Bulu, *Zambe*². - *Njambi* ed *Onyambe* compare anche presso i Mpangwe³, come padre e creatore di tutte le cose, ma indifferente alle vicende umane⁴.

Nella lingua *jaunde*, ch'è la principale delle lingue bantu del Kamerun, compare la voce *Zambai*, ch'è adottata per rendere l'idea di 'Dio'⁵. - In lingua *duala* 'Dio' si dice *namb'* a *weka*⁶, mentre *nyambe* da solo⁷ pare si sia svolto, anche qui, in senso concettuale, passando a significare - impersonalmente - il 'destino', particolarmente col valore di 'mala sorte, malanno, mal tempo'⁸; - dove il valore fondamentale, da cui gli altri si svolsero, sarà stato appunto questo di 'mal tempo', ch'è poi il riflesso impersonale della figura mitica del cielo (tempestoso)⁹. - Ancora più ad ovest, nel Calabar, fra le genti (Ekoi, Munshi, ecc.) del Cross River, s'incontra la voce *Obasi*¹⁰, *Obaschi*¹¹, come termine equivalente a 'Dio'¹². Se anche questo nome abbia voluto dire primitivamente 'spirito' in senso gene-

¹ Cfr. KARUTZ, *Die Lübecker Mpangwe-Expedition*, « Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft und des Naturhistorischen Museums » 1908; G. TESSMANN, *Religionsformen der Pangwe*, « Zeitschrift für Ethnologie » 41. 1909, 874 sgg.; R. H. NASSAU, *Spiritual Beings in West Africa: their classes and functions*, « Bulletin of the American Geograph. Soc. » 35. 1903, 115 sg.

² Anche *Loba*, che vuol dire 'cielo' (cfr. *zoba*, *iruwa* 'sole'): MEINIOF, *Afrik. Religionen*, Berlin 1912, p. 116. - Cfr. TH. CHRISTALLER, *Handbuch der Dualasprache*, Basel 1892.

³ FASSMANN, *Die Gottesverehrung bei den Bantu-Negern*, « Anthropos » 4. 1909, 574 sg.

⁴ *ibid.*

⁵ Anche gl'indigeni di Fernando Po (O. BAUMANN, *Eine afrikanische Tropeninsel: Fernando Poo*, Wien 1888) sono di lingua bantu, immigrati dal continente, specialmente i Bubi. Essi hanno la credenza in un essere supremo creatore ('Dios Creador'), ma indifferente o senza culto ('no le adoran por creer que on su bondad no les hará daño alguno': A. COLL, *Los indígenas de Fernando Poo*, « Anthropos » 2. 1907, 389), o in un supposto 'demonio' chiamato *morimo*, che è il complesso degli spiriti maligni (cfr. *murimu*, *molemo* presso i Bantu Meridionali). Un essere supremo degli Edeeyahs di Fernando Po è citato da WAITZ(-GERLAND), *Anthropologie der Naturvölker*, II, 168 sg., col nome di *Rupi*.

⁶ P. A. TALBOT, *Two Ekoi stories*, « Man » 1913, n. 4. Cfr. J. PARKINSON, *A note on the Efik and Ekoi tribes of the eastern province of south Nigeria*, « Journ. of anthr. Inst. » 37. 1907, 261 sg.

rieco (Obasi si rivela nel sogno)², è tuttavia da ritenere eh'esso si applicò poi ad un essere di natura celeste. *Obasi* in alcune lingue del Sudan significa 'cielo' (MEINHOF, *Afrik. Religionen*, 118). *Obasi* abita sopra le nubi³, crea il sole, la luna e l'oscurità⁴. *Obasi* sa indicare certe erbe che servono a scoprire i ladri, perchè li fanno cadere ammalati⁵ (un lontano riflesso della onniveggenza dell'essere celeste?). *Obasi*, avendo mandato sulla terra la prima coppia umana, fece piovere per dissetarla⁶: allora l'olio che scorreva nei fiumi (prima che ei fosse acqua sulla terra), disponendosi sopra l'acqua, fu sospinto fin su gli alberi, ed ivi condensandosi fece che gli alberi diventassero ulivi⁷. In un altro racconto si narra di una vendetta che il Cielo giurò di prendersi contro la Terra, devastandola con fulmini ed uragani, per avere la Terra trattato male la figlia del Cielo che aveva presa in moglie⁸. Anche qui dunque troviamo, a quanto pare, un riflesso del connubio primordiale fra Cielo e Terra, insieme con una religione della Terra notevolmente sviluppata.

6. - Bantu orientali.

- ^a C. MEINHOF, *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen*, Berlin 1906, e *Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen*, Berlin 1910.
- ^{a'} — *Ergebnisse der afrikanischen Sprachforschung*, « Archiv für Anthropologie » 9. 1910, 179 sg.
- ^b E. SIDNEY HARTLAND, art. 'Bantu and South Africa' in « Encyclopaedia of religion and ethics » II, 363 sgg.
- ^c L. T. MOGGRIDGE, *The Nyassaland tribes, their customs and their poison ordeal*, « Journ. of anthr. Inst. » 32. 1902, 467 sg.
- ^d REV. ALEX. HETHERWICK, *Some animistic beliefs among the Yaos of British Central Africa*, « Journ. of anthr. Inst. » 32. 1902, 89 sg.
- ^{d'} — art. 'Nyanjas' in « Encycl. of relig. » IX (1917) 419-422.
- ^e A. WERNER, *The natives of British Central Africa*, London 1906, 48 sgg. (Yao), 55 sgg. (Aryanja).
- ^f C. H. STIGAND, *Notes on the natives of Nyassaland, N. E. Rhodesia and Portuguese Zambezia*, « Journ. of anthr. Inst. » 37. 1907, 130.
- ^g H. S. STANNUS, *Notes on some tribes of British Central Africa*, « Journ. of anthr. Inst. » 40. 1910, 299 sg.
- ^h REV. A. G. MAC ALPINE, *Tonga religious customs and beliefs*, « Journ. of the African Society » 1906, 377 sg.
- ⁱ J. H. WEST SHEANE, *Some aspects of the Avemba religion and superstitious observances*, « Journ. of anthr. Inst. » 36. 1906, 150 sg.



- ^j A. HAMBERGER, *Religiöse Ueberlieferungen u. Gebräuche der Landschaft Mkulwe (Deutsch-Ostafrika)*, « Anthropos » 4. 1909, 295 sg. (cfr. 5. 1910, 798 sg.).
- ^k H. B. JOHNSTONE, *Notes on the customs of the tribes occupying Mombasa sub-district, British East Africa*, « Journ. of anthr. Inst. » 32. 1902, 263 sg.
- ^l P. LOUPIAS, *Tradition et légende des Batutsi*, « Anthropos » 3. 1908, 2.
- ^m A. ARNOUX, *Le culte et la société secrète des Imandwa au Ruanda*, « Anthropos » 7. 1912, 273 sg.
- ⁿ H. JOHNSTON, *The Uganda protectorate*, II, London 1902, 677, 700, 903 sgg. (vocabolarij), 631 (sui Bahima) 752, 791 (Kavirondo).
- ^o REV. J. ROSCOE, *The Baganda: an account of their native customs and beliefs*, London 1911.
- ^p REV. N. STAM, *The religious conceptions of some tribes of Buganda*, « Anthropos » 3. 1908, 213 sg.
- ^q FR. M. A. CONDON, *Contribution to the ethnography of the Basoga-Batamba, Uganda protectorate*, « Anthropos » 6. 1911, 381.
- ^r H. REHSE, *Kiziba: Land und Leute*, Stuttgart 1910, 356 sg., 340.
- ^s REV. J. ROSCOE, *The Bahima: a cow tribe of Enkole in the Uganda protectorate*, « Journ. of anthr. Inst. » 37. 1907, 108; *Brief note on the Bakene*, « Man » 1909, n. 70.
- ^t — *The northern Bantu*, Cambridge 1915.
- ^u K. R. DUNDAS, *The Wawanga and other tribes of the Elgon District, British East Africa*, « Journ. of anthr. Inst. » 43. 1913, 31.
- ^v REV. N. STAM, *The religious conceptions of the Kavirondo*, « Anthropos » 5. 1910, 359 sg.
- ^w C. W. HOBLEY, *Eastern Uganda: an ethnological survey* (« Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Occasional papers », n. 1), London 1902, 35, 68 sgg.
- ^x — *Anthropological studies in Kavirondo and Nandi*, « Journ. of anthr. Inst. » 33. 1903, 358.
- ^y G. A. S. NORTHCOTE, *The nilotic Kavirondo*, « Journ. of anthr. Inst. » 37. 1907, 63.
- ^z FASSMANN, *Die Gottesverehrung bei den Bantu-Negern*, « Anthropos » 4. 1909, 574 sg.
- ^{aa} J. RAUM, *Die Religion der Landschaft Mosehi am Kilimandjaro*, « Archiv für Religionswissenschaft » 14. 1911, 159-211.
- ^{ab} H. R. TATE, *Notes on the Kikuyu and Kamba tribes of British East Africa*, « Journ. of anthr. Inst. » 34. 1904, 263.
- ^{ac} C. CAYZAC, *La religion des Kikuyu*, « Anthropos » 5. 1910, 309 sg.

La tendenza ad attenuare i contorni della propria personalità mitica fin quasi a sfumare in una nozione puramente concettuale, questa tendenza che la figura dell'essere celeste dimostra, almeno in potenza, già - come vedemmo - presso i Bantu del

Sud-Africa¹, e poi molto più accentuata presso i Bantu occidentali², è facilmente constatabile anche nelle credenze di quei Bantu che sono distribuiti nella parte orientale del continente africano, - che noi ora imprendiamo ad esaminare.

Un termine comune al linguaggio religioso delle varie genti che abitano intorno al Lago Nyassa^{c d' e f} - ma occorrente anche presso altri Bantu più settentrionali come i Suahili - è *Mulungu*^{d e} (*Muungu*^{b a}, *Mlungu*^{c e}, *Mluku*^{d'}, *Morungo*^b). La parola *mulungu*, che linguisticamente è stata avvicinata^{d e} (già dal Bleek) alla forma (raddoppiata) del zulu *Unkulunkulu* (da un originario *kulungwa*), fu adottata, al pari di *Unkulunkulu*, dai Missionari per rendere l'idea cristiana di Dio^{d b}. In realtà si tratta di un termine - di origine animistica - che significò primitivamente spirito^d, come *murimu* (*morimo*)³, *mizimu*^{d'} e simili, ma che assunse nei singoli idiomi delle genti bantu un significato religioso vario e complesso⁴.

Nell'uso linguistico dei Yao (Wayao) o Ajawa, che sono stanziati ad est del lago Nyassa⁵, il termine proprio per significare l'elemento animico nell'uomo, il suo spirito, la sua ombra, è *lisoka* (plur. *masoka*)^d; ma lo spirito di un defunto, separato dal suo corpo e sopravvivente, si chiama appunto *mulungu*^d. Se non che, lo stesso nome *mulungu* designa anche tutto il mondo degli spiriti complessivamente^d; e poichè il luogo di dimora degli spiriti è il cielo, forse per questo *mulungu* è usato anche a designare l'essere celeste⁶ in quella forma sbiadita ed evanescente che gli è propria, come accennammo, nelle credenze dei Bantu occidentali. *Mulungu* non ha, quindi, figura personale⁷;

¹ Vedi sopra a p. 202, 204.

² Vedi sopra a p. 211.

³ Vedi sopra a p. 205.

⁴ Vedi sopra a p. 205.

⁵ Parecchi degli Yao si professano musulmani (contatti frequenti con la costa di Zanzibar): STIGAND¹, 130.

⁶ Vedi sopra a p. 205 sg. - Si consideri questa leggenda dei Yao (WERNER, *op. cit.*, 73 sg.): *Mulungu* abitava in origine sulla terra, donde fu cacciato, e allora si rifugiò 'lassù', ordinando che anche gli uomini morendo debbano salire lassù.

⁷ Ciò risulterebbe anche per ragioni linguistiche: *Mulungu* non appartiene, per la formazione sua, alla classe dei nomi che denotano esseri personali^{d d'e}. Quanto sia improprio il renderlo con *Mulungu* l'idea cristiana del 'Signore',



o, se l'ha, ciò avviene nei casi in cui Mulungu appare come causa - cioè come autore - di fenomeni straordinari (siccità, carestia, pestilenza ^{d)} ¹, e particolarmente di fenomeni meteorici, allusivi all'elemento celeste: così quando al principio della stagione delle piogge si sente tuonare, si dice che è Mulungu che parla ^e; e l'arcobaleno si chiama esso stesso *mulungu* ^d, oppure anche 'arco di Mulungu' (*ukunje wa Mulungu*) ^e ². Certo, Mulungu non è un dio: non riceve culto nè preghiera ^f, e rare volte si fa menzione di lui, nonostante che egli sia concepito a un di presso come onnipotente e onnisciente ^f: egli sembra rispondere all'idea nebulosa di un essere supremo, che serve a dar conto di fenomeni altrimenti inesplicati, come il tuono, il fulmine ed il vaiolo ^f ³.

Seguendo le tracce di Mulungu noi raggiungiamo, lungo la costa, il paese occupato dai Suahili ^b, dove Mulungu compare nella forma *Muungu* ^d ^{d'}. Presso questi bantu costieri, Muungu, ch'è poi il termine usato per rendere l'idea del Dio unico, ha pure il valore di 'cielo' ^k ^b. Il giuramento più solenne presso gl'indigeni ⁴ consiste nel levare la mano destra dicendo *Mulungummoja*, 'un (solo) Mulungu' ^k, - dove, a parte l'eventuale incontro con idee islamiche, si potrebbe vedere riflessa la ori-

si rileva dal fatto che un indigeno catechizzato dall'Hotherwick a base di Mulungu sentì il bisogno di correggere in *Che Mulungu*, 'il signore Iddio', senza di che Mulungu da solo non corrispondeva nel suo pensiero a nulla di personale ^d.

¹ Anche, p. es., il terremoto, che è designato come *ohilungu* ^e.

² I Yao designano l'arcobaleno anche con l'espressione *uta wa Lesa* ('arco di Lesa'), che è presa dall'idioma dei Manganja, e di cui è parola più sotto. - Il CALLAWAY, *The relig. syst. of the Amazulu*, 124, riferisce che presso i Yao l'arcobaleno era chiamato *unlungu*, vale a dire 'Dio', 'essere supremo', pel quale essi usavano anche il termine *Lisoka*. Questo, come vedemmo (sopra a p. 216), è il termine proprio per significare 'uno spirito'; o dunque rappresenterebbe una linea di sviluppo semasiologico parallela a quella di *mulungu-Mulungu*.

³ A questo proposito è da notare la credenza attestata presso gli Angoni e altre tribù del Nyassa, che lo scoppio di un'epidemia come il vaiolo è in rapporto con la buona o cattiva condotta dogl'indigeni (WERNER ^e, p. 68).

⁴ Cfr. CH. DUNDAS, *The organisation and laws of some Bantu tribes in East Africa*, « Journ. of anthr. Inst. » 45. 1915, 251 sgg. ('Oaths and ordeals').



ginaria onniveggenza ed onnipresenza del cielo. In fatti, era costume tradizionale di queste genti negli anni di siccità di radunarsi in assemblee, ed ivi invocare il cielo col nome di 'padre', chiedendo a lui che cosa gli uomini avessero commesso per meritare un tale castigo^{k 1}. Lasciamo ora la costa per seguire un'altra linea, più interna.

Presso gli Anyanja ((Δ)manganja) - che abitano a sud e sud-ovest del lago Nyassa, dove furono più volte sopraffatti da genti dell'est, compresi i Yao^s - i due concetti di mondo degli spiriti e di essere celeste, che presso i Yao sono associati in Mulungu, appaiono distinti. I singoli spiriti si chiamano *mzimu*^s (*mizimu*^d), che corrisponde (al *lisoka* dei Yao e) al *modzimo* (Bavenda), *murimu* (Basuto) dei Bantu meridionali. *Mlungu*^s o *Morungo*^{e b} (= *Mulungu*), nonostante che sia stato assunto anch'esso per rendere l'idea cristiana di Dio^s, non comporta nessuna idea di un essere personale, significando semplicemente il mondo dei *mzimu* nella loro totalità, 'a phantasmal place above the sky'^{s 2}. Invece, l'idea di un essere personale celeste è rappresentata nella credenza degli Anyanja da *Mpambe* (*Mpambi*, *Pambi*³), che è uno dei pochissimi elementi di contenuto naturalistico ('*Mphambi*, the heavens'^d) che figurano nella religione degli Anyanja^s, tutta dedita al manismo. *Mpambe* dimora 'lassù', in *Mlungu*^s, dietro le nubi, donde esce in forma di fulmine ad uccidere gli uomini, producendo un rumore che è il tuono, per poi ritirarsi di nuovo^s. Non vi sono templi nè sacerdoti nè feste religiose in suo onore^s. Tuttavia il Rowley⁴ riferisce la descrizione di certe cerimonie destinate ad impetrare da *Mpambe* la pioggia, nelle quali la parte principale era sostenuta da una donna (la sorella del capo), che gridava '*Imwa Mpambe! adza mvula*', 'Aseolta! o *Mpambe*'^e. E anche oggi gli indigeni usano levare alte grida quando desiderano di avere

¹ È interessante trovare presso i Wa-Rabai, e verosimilmente presso altre di queste genti costiere (Wa-Duruma, Wa-Digo, Wa-Kamba) dell'Africa Equatoriale orientale, l'idea che l'umanità ebbe origine dall'unione del cielo con la terra^k.

² Cfr. Rev. D. C. SCOTT, *Cyclopaedic Dictionary of the Manganja language*, Edinburgh 1892.

³ CALLAWAY, *The relig. syst. of the Amazulu*, 124.

⁴ Rev. H. ROWLEY, *Story of the Universities' Mission to Central Africa*. London 1866.



la pioggia^o. Notisi che in certi idiomi della regione del lago Nyassa 'mpambe' significa precisamente il 'tuono' (infatti il tuono annunzia il principio della stagione delle piogge), e talvolta anche il 'fulmine'^e. Quanto all'arcobaleno, esso è designato in lingua *anyanja* (*chinyanja*)¹ con l'espressione^e *uta wa Leza* (o *Lezi*), cioè 'arco di Leza', la quale espressione è passata anche, come dicemmo², nella parlata dei Yao a sostituire il termine *mulungu* (e rispettivamente^t *ukunye wa Mulungu* = 'arco di Mulungu'). Qui dunque abbiamo *Leza* come designazione dell'essere celeste, equivalente a *Mulungu* e a *Mpambe*; ma originariamente sembra^e che *Leza* voglia dire 'fulmine'³, che è pure talvolta, come vedemmo, il valore di *Mpambe*⁴. Ad ogni modo, anche presso i Kotakota è *Leza* (*Lezi*) appunto il nome usuale dell'essere celeste^e.

Presso i Tonga, che abitano anch'essi - come i Kotakota - a ovest del Lago Nyassa, si trova pure il nome *Leza*, ma più usato - come nome dell'essere celeste - è *Chiuta*^h (forse^e da *uta* 'arco': cfr. nel *chinyanja* 'uta wa Leza'). *Chiuta*, secondo la credenza dei Tonga, abita su nel cielo (*Chiuta kuchanya* 'Dio in cielo'), ed è l'autore della pioggia (*mlengavuuca*)^h. Del resto, ogni fenomeno grandioso che avvenga nella natura e in specie i fenomeni atmosferici, il fulmine, l'uragano e simili (ma anche altri, come il vaiolo), ricevono il nome di *chiuta*^h, per un processo semasiologico di cui abbiamo già incontrato altri esempi. L'aspetto morale, nella forma ch'è propria degli esseri celesti, si rivela in *Chiuta* pel fatto ch'egli è invocato presso i Tonga nei giuramenti e nelle imprecazioni: 'che il cielo' (*Chiuta*) - o anche: 'che il fulmine' (*Leza*) - 'ti divori'^h.

Nella regione a nord-ovest del Lago Nyassa, fra il Lago Bangweolo e il Tanganika, sono stanziati gli Awemba⁵. Essi

¹ R. S. RATTRAY, *Chinyanja folklore, songs and stories*, London 1907.

² Vedi sopra a p. 217, n. 2.

³ Altre etimologie - da *le* 'nutriro' [Scott], da *ez* 'conoscere'¹ - dipendono dal preconcetto che *Leza* sia un dio creatore e conoscitore supremo. Piuttosto vien fatto di pensare a *lisoka*, che in lingua yao vuol dire 'spirito': vedi sopra a p. 216. Ma si cfr. TORREND, *A comparative Grammar of the south-african Bantu languages*, London 1891, 68 sg.

⁴ Vedi sopra a p. 218.

⁵ H. MELLAND, *Notes on the ethnography of Awemba*, « Journal of the African Society » 1904-05, 337 sg.



hanno, accanto alla religione degli avi, la nozione di Leza ^{d1} come di un essere superiore, non fatto oggetto di culto, ma invocato nelle imprecazioni ⁱ, come pure nelle ordalie destinate a rivelare la colpevolezza di qualcuno ^b, e tuttavia così poco personale - nel senso antropomorfo della parola - da non esser, quasi, altro che un nome ^{1b}.

Leza s'incontra anche nella credenza di altri popoli lungo il Lago Tanganika (Wafipa, ecc.)^j. Nel territorio di Mkulwe Leza è sostituito da *Nguluwi* ¹, ch'è la parola indigena usata per reudere la nozione di Dio ^j. Nguluwi abita in un luogo luminoso, 'lassù', dove vanno le anime dei morti (*wazimu*)^j. Nguluwi largisce pioggia, figliolanza, cibo e fortuna^j. Nguluwi rievve talvolta l'epiteto di *mama*, 'madre' (*Mama Nguluwi*): non perchè egli sia un essere femminile, ma perchè è benevolo, come una madre^j. Pare, ad ogni modo, che la nozione di Nguluwi non sia del tutto esente da infiltrazione di elementi provenienti da qualche altra religione ².

Lo stesso è da dire a proposito delle genti bantu del Ruanda (Banarwanda, Batutsi, ecc.) - a ovest del lago Victoria Nyansa -, le quali possiedono una nozione pressochè monoteistica ¹ di un principio supremo nel loro *Imana*, il creatore (*Kihanga Imana*), che fece il cielo (dov' egli dimora), nonchè la terra a somiglianza del cielo ³: un essere che, del resto, appartiene piuttosto alla sfera del pensiero speculativo che alla religione ¹, tanto è vero che non rievve alcun culto, mentre la religione è tutta dedita al culto degli spiriti (*bazimu*) e degli avi ^{1 4}. Va notata, ad ogni modo, qualche traccia, sopravvissuta nel *folklore*, di una eventuale nozione primitiva di un essere celeste, che forse ebbe poi a trasformarsi sotto l'influsso di idee importate. Nel *folklore* si trova, oltre che un re *Kihanga* (= 'Creatore'), disceso dal cielo, anche un principe *Kibogo*, che sembra il riflesso folklorico di un essere celeste datore di pioggia: Kibogo, il figlio del re, designato come vittima espiatoria per far ces-

¹ *Nguruki* presso i Wahehe: E. NIGMANN, *Die Wahehe*, Berlin 1908, 22 sg. Il valore etimologico della parola è oscuro: MEINHOF, *Afrik. Relig.* (1912), 117.

² *Mwawa* è una specie di 'Diavolo', nemico di Nguluwi^j.

³ Evidenti riscontri biblici nel racconto della creazione: P. LOUPIAS, *Tradition et légende des Batutsi*, « Anthropos » 3. 1908, 2.

⁴ Il culto degli avi assume, ivi, una forma esoterica nella società segreta degli Imandwa¹.



sare la siccità, nell'imperversare della tempesta è trasportato da una folgore su nel cielo; e da quel tempo è lui che regola le piogge, avendo sulla terra degli intermediari nelle persone di certi fattucchieri facitori di pioggia¹.

Nella regione dell'Uganda, i Baganda hanno anch'essi una specie di iddio supremo in *Katonda*, il creatore (*kutonda* 'creare'^p): ma anche di *Katonda* c'è ragione di pensare^m se e quanto egli sia veramente indipendente dalla infiltrazione di idee islamiche e cristiane¹. E se veramente è antico, piuttosto che alle fasi primitive della credenza sembra appartenere a quella fase ulteriore che possiamo chiamare 'camitica', tenendo conto della presenza di numerosi elementi apportati da genti camitiche sopravvenute. Uno di tali elementi sarebbe appunto, secondo il Roscoeⁿ, *Katonda*. Anche *Kazoba*, di cui il Johnston^m parla come di un 'dio dell'immensità del firmamento', sembra rivelare nel nome (*-zoba* sarebbe una variante di un'antica parola bantu per dire 'il sole'), un elemento solare che accenna, come risulterà ancor meglio in séguito, ad influenze camitiche. Tuttavia io credo che si possa intravedere presso le primitive genti dell'Uganda l'esistenza di un'antica nozione di un essere celeste, che verosimilmente ebbe a determinarsi - per infusso camitico - in senso solare, secondo un processo di cui troveremo (e, fuori dell'Africa, già troviamo) altri esempi. Appunto nella fase culturale pre-camitica - caratterizzata, secondo il Roscoeⁿ, da un ordinamento sociale di tipo matriarcale² - i Baganda avrebbero avuto la credenza in un essere supremo celeste nella figura di *Gulu* = 'il Cielo'³, padre di *Nambi*, la madre comune dei Baganda⁴. - *Katonda* figura anche nelle credenze dei Basoga^p. - I Bakene, che sono molto affini ai Basoga, hanno come divinità

¹ Trattati di ovidio ispirazione biblica compaiono anche qui nel racconto della creazione^o.

² Anteriormente allo stadio matriarcale il Roscoeⁿ ammette l'esistenza di uno stadio ancor più primitivo a base di totemismo patriarcale: di un essere supremo appartenente a questo periodo non si ha traccia.

³ *Mugulu* 'Heaven, or the Above': JOHNSTON^m, p. 700 (*wagulu*, *likulu*, *digulu*, *liyuru*, *iguru* son termini che vogliono dire 'cielo', nei linguaggi bantu dell'Uganda: JOHNSTON^m). Cfr. *yulu*, *zulu*, ecc., nel bantu occidentale e meridionale (v. sopra a p. 204, n. 2, 209).

⁴ *Kitu*, il primo uomo, vide scendere da *mugulu*, 'il cielo', duo ragazzo, *Nambi* e sua sorella, figlie di *Mugulu* 'il Cielo': così una leggenda del folklore baganda^m.

principale *Gasani*, che è pure particolarmente associato col cielo e con l'acqua ^r. - Per i Bahima, che rappresentano l'aristocrazia dei conquistatori camiti sovrapposti a varie popolazioni bantu dell'Uganda, *Kazoba* è il dio della guerra ^a¹. Del resto anche qui la religione è essenzialmente dedita al culto degli spiriti (*bachwezi*) ^m; di un essere supremo non compare che il nome, e anche questo quasi esclusivamente in associazione con il cielo, la pioggia e l'uragano ^m^b. Questo essere supremo celeste ha nome *Lugaba* ^a: abita nel cielo, è signore e creatore di tutte le cose, datore di vita e di morte (morte e malattia sono la conseguenza del suo malcontento), non onorato con offerte, privo di santuari e di ogni culto ^a. - I Ziba, che hanno subito fortemente l'influsso camitico insieme con la dominazione dei Bahima, venerano anch'essi *Kazoba* come essere solare (e Kiziba come lo spirito protettore del loro paese) ^r; ma hanno anche un vero e proprio essere supremo celeste in *Rubaga*, 'il datore di grazie', al quale si fanno preghiere, ma non sacrifici ^r.

La regione intorno al Victoria (Nyansa) è, in certo qual modo, una zona di transizione dalle genti bantu, più meridionali, ad altri gruppi di genti, stanziate più a nord e ad est ^m. Questo incontro di due elementi etnici distinti si riflette poi anche nelle credenze, in quanto le credenze di talune genti bantu di questa zona presentano una infiltrazione di elementi estranei: quegli elementi estranei della cui influenza vedemmo or ora un effetto nel carattere solare di taluni esseri supremi di popolazioni bantu più meridionali. Un esempio tipico è fornito dal popolo dei Kavirondo ² - a nord-est del Lago Victoria -, che è appunto per metà bantu e per metà costituito da genti nilotiche (del gruppo degli Acholi e Aluri) ^r. I Kavirondo bantu hanno una religione eminentemente animistica o manistica ^s^t; della quale fa parte una nozione analoga a quella di Mlungu presso gli Anyanja ³, cioè l'idea della totalità degli spiriti dei defunti, la quale da questi Kavirondo è espressa col termine *Awafwa* ^m, che poi è usato anche a designare il

¹ Presso i Baganda, il dio della guerra è *Kibuka*: ROSCOE, *Kibuka the war-god of the Baganda*, « Man » 1907, n. 95.

² HOBLEY, *Vocabularies from Kavirondo*, « Journ. of anthr. Inst. » 28. 1899, 338 sg.

³ Vedi sopra a p. 218.



primo, il capo degli spiriti buoni ^m 4 - non molto lontano, sotto tale rapporto, da Unkulunkulu ² -, talvolta invocato per ottenere la pioggia o far cessare una epidemia ^m. Accanto a questa religione degli spiriti c'è presso i Kavirondo bantu l'idea di un essere supremo creatore, privo di culto, dimorante nel cielo (dove, anche, discese su la terra la prima coppia umana) ⁴. Esso si chiama, secondo lo Stam ⁴, *Nasaye*, che sarebbe da *gusaya* 'supplicare'. D'altro canto l'Hobley ^u registra come termine equivalente a 'Dio', nel linguaggio dei Kavirondo bantu, *eriuwa* (in quello dei Kossova, vicini dei Kavirondo bantu, *iviricha*), il quale è tutt'uno con *iriuba*, ch'è usato nel senso di 'cielo' (nella parlata dei Kossova) ^u, ma che propriamente significa 'sole' (*erioba*, *eliuwa*, *ezoba* [cfr. *Kazoba* ³] in vari idiomi bantu dell'Uganda ^m). Infatti, presso i Kavirondo nilotici - o, come propriamente si chiamano, Jaluo - il nome della divinità suprema, corrispondente a *Eriuwa* è *Cieng* (*Chieng* ^u: acholi *kien*, aluru *sien* ^m), che è il nome del sole; il quale sembra che da loro non sia associato con la luminosità del cielo diurno, essendo questo designato con tutt'altro termine ^u: questo loro supremo iddio solare non è sempre benigno, anzi talvolta malefico, e, più spesso, apatico ^v.

Tale elemento solare appare anche nelle figure degli esseri supremi di altri popoli bantu dell'Africa orientale ⁴, per esempio presso i Gagga (Dschagga) del Kilimangiaro. Anche presso i Gagga l'elemento principale della religione è il culto degli spiriti (*warumu* [cfr. *barimu*, *murimu*, e simili ⁵]) ^{xw}. Hanno tuttavia l'idea di un essere supremo dimorante nel cielo. Esso è designato con la voce *Ruwa* (altrimenti *Izuwa*, *Iua* ^x), ch'è parola bantu (cfr. *eriuba*, *ezoba*, *zoba* ⁶), per dire 'il sole' ^x, forse da *zuu*, *juu*, 'sopra, in alto, lassù' ^w 7. Ma lasciamo il nome:

⁴ Il suo opposto è *Ishishemi*, una specie di 'Diavolo' ^m.

² Vedi sopra a p. 203.

³ Vedi sopra a p. 221.

⁴ Cfr. MAX WEISS, *Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas*, Berlin 1910. Culto del sole presso i Waisansu: E. ONST, *Die Landschaften Issansu und Iramba (Deutsch-Ostafrika)*, « Mitteilungen der geograph. Gesellschaft in Hamburg » 26. 115 sg.

⁵ Vedi sopra a p. 205 sg., 216.

⁶ Vedi sopra a p. 221 sg.

⁷ "La radice *yuwa* (*juu*, *dzua* [plur. *madzua*], *ijua*, *iruwa*, *izuwa*, ecc., "accenna al sole e al suo dominio, ch'è la volta del cielo" (FASSMANN ^v).



nella figura di Ruwa sono molti tratti onde risulta che il suo carattere originario non è di essere solare, ma di essere celeste. Se c'è una sfera della natura che appartiene in proprio a Ruwa, senza la compartecipazione dei *warumu*, essa è la sfera dei fenomeni atmosferici e dei loro effetti, come pioggia e siccità, abbondanza e carestia (mentre per aver prole, armenti e lunga vita si pregano più i *warumu* che Ruwa)¹. 'Quando Ruwa vuole', dicono gl'indigeni, 'viene la pioggia'; anche il tuono è prodotto per volere di Ruwa: cioè, del cielo - naturalmente -, non del sole. Sul far della notte si prega Ruwa così, tenendo gli occhi volti al cielo: « o Ruwa! o Signore! tu mi hai fatto passar (bene) il giorno; fammi « passar (bene) anche la notte ». E sul far del giorno: « Grazie, o Ruwa, tu mi hai protetto tutta la notte, proteggimi anche nella giornata »; e in così dire si sputa verso il cielo, guardando in alto, al sommo del cielo, non verso oriente; dove è dunque evidente che, dicendo Ruwa, non si pensa al sole, bensì al cielo². Dicono anche gl'indigeni che non bisogna guardar fisso il cielo di notte, se no si vedono i 'vitelli di Ruwa', che sono certe meteore che talvolta risplendono nel cielo notturno, e sono indizio di sventura, - come anche le comete sono un segno che Ruwa manderà qualche disgrazia agli uomini³. 'Le stelle', dice un canto indigeno, 'sono i giovenchi di Ruwa'. Anche quando il cielo è coperto di quelle nubi che si chiamano 'le pecorelle', si suol dire che 'Ruwa raduna i suoi giovenchi'⁴. D'altro lato, Ruwa presenta quella incostanza di contorni personali e quella scarsa individualità mitica che difficilmente si concilia con la fisionomia di un oggetto così naturalmente individuato qual è il sole, mentre - come vedremo ancor meglio in seguito - essa è, anzi, connaturata e propria di un essere celeste. Già il nome di Ruwa, essendo di quelli che non hanno il prefisso indicatore di persona, *m-*, appar tiene alla classe delle cose inanimate⁵: in parecchie espressioni (come 'Ruwa viene' per dire che è in vista una grande carestia) Ruwa tende a diventare qualche cosa d'impersonale, quasi sinonimo del 'destino'⁶.

¹ Le morti che avvengono in modo naturale, secondo il corso normale della vita, sono attribuite a Ruwa, tranne qualche rara eccezione; le morti precoci son credute opera dei *warumu*². - Gli storpi non sono da schernire: è Ruwa che li ha fatti così³.



Tutti questi elementi celesti, così appariscenti e così vivi nella figura di Ruwa⁴, come anche il fatto ch'egli non riceve alcun culto (o tutt'al più qualche preghiera e, rarissime volte, in casi straordinari, qualche sacrificio⁵), mentre lo avvicinano al tipo - a noi già noto - degli esseri celesti delle credenze primitive, stanno contro l'ipotesi di una eventuale origine islamica o cristiana². Ciò che, invece, è fuor di dubbio, si è la penetrazione di elementi nilotici. Nel caso dei Gaggga ci è dato determinare quale precisamente delle genti nilotiche abbia influito sulle loro credenze nel senso suddetto, perchè è attestata nell'uso linguistico dei Gaggga la voce *Ngai* come sinonimo di Ruwa³. E *Ngai* è il nome che danno i Masai al loro essere supremo³.

La voce masai *Ngai* è stata adottata anche dai Kikuyu (e dai Kamba, loro vicini,) a designare il loro essere supremo. Ma, accanto ad essa, i Kikuyu usano anche *Molungu*², un genuino termine bantu che - pel tramite del suahili *Muungu* (col senso di 'cielo'⁴) - ci riporta ai Bantu più meridionali della regione del Nyassa⁵. Veramente, *Ngai* è un nome che i Kikuyu applicano a diverse divinità, compresa la suprema, - la quale largisce armenti, e manda altresì la pioggia, il tuono e la folgore⁷. Questo *Ngai* ha anche un carattere morale: premia e punisce: se uno muore colpito dal fulmine, si dice ch'egli deve aver commesso un'azione che ha provocato il castigo di *Ngai*⁷: in realtà noi sappiamo che la sanzione punitiva esercitata con mezzi meteorici è una delle caratteristiche più tipiche degli esseri celesti⁶.

¹ L'aspetto di Dio presso i Gaggga è ricondotto alle impressioni prodotte sulla retina dal lampo abbagliante: GUTMANN, citato da C. MEINHOF, « Arch. f. Religionswiss. » 14. 1911, 477.

² Penetrazione di elementi islamici dalla costa nella regione ad est del Kilimangiaro².

³ Cfr. anche B. GUTMANN, *Trauer- und Begräbnissriten der Wadschagga*, « Globus » 89. 197; *Die Opferstätten der Wadschagga*, « Archiv für Religionwiss. » 12 1909, 83 sg.; *Dichten und Denken der Dschagganeger*, Leipzig 1909, p. 30, 179; J. RAUM, *Versuch einer Grammatik der Dschaggasprache*, Berlin 1909; *Blut- und Speichelbunde bei den Wadschagga*, « Archiv für Religionwiss. » 10. 1907, 269 sg.

⁴ Vedi sopra a p. 217.

⁵ Vedi sopra a p. 216.

⁶ Vedi sopra a p. 69.

Quel che, sopra ogni altra cosa, s'invoca da Ngai è la pioggia, che è il massimo dei benefizi: 'au Kikuyu la pluie c'est la vie, la sécheresse c'est la mort'². Tanto è il valore della pioggia che l'essere celeste par che tenda a concentrarsi e identificarsi con questo importantissimo tra i fenomeni del cielo. I Kikuyu giungono perfino a persuadersi che altro è il loro dio, altro dev'essere quello dei Kamba, altro - rispettivamente - quello dei Masai perchè certe volte piove presso i Masai o i Kamba mentre non piove da loro².

Con le loro ultime propaggini verso nord-est i Bantu s'incontrarono, dunque, nella penisola somalica, con genti di razza camitica. A questi Camiti appunto vorrebbero alcuni, p. es. il MEINHOF (*Afrikanische Religionen*, Berlin 1912, 121 sgg.; cfr. FASSMANN, « *Anthropos* » 4. 1909, 579; RAUM, « *Archiv für Religionswiss.* », 14. 1911, 196), far risalire le origini di quella credenza in un essere supremo celeste di tipo quasi monoteistico (un 'Himmelsgott') di cui si osservano le tracce in tutto il mondo bantu dell'Africa orientale. Le nostre ricerche, fondandosi sul carattere uranico degli esseri supremi in genere e africani in specie, e tenendo conto della quasi universalità della credenza in un essere celeste, non solo presso i Bantu, ma presso tutti i primitivi dell'Africa e fuori dell'Africa, tendono piuttosto ad affermare la possibilità che tale credenza sia anche presso i Bantu orientali primitiva ed originaria, per lo meno allo stesso grado che presso le altre popolazioni selvagge dell'Africa. Ciò che invece è da ricondurre ad influenze camitiche è quella speciale alterazione, o direi quasi colorazione, dell'essere supremo in senso solare che è caratteristica ed esclusiva appunto dei Bantu orientali. Infatti nell'Africa occidentale il sole non ha nessuna importanza religiosa, o pochissima: "Nessuna traccia "ho mai trovato" - scrive la Sig.^a KINGSLEY (*Travels in West Africa*, 442, 508) - "di un culto del sole: il firmamento è sempre, a mio "credere, la grande divinità indifferente e negletta".

Quanto alla importanza che ha l'elemento solare nelle religioni di popoli camitici, basti accennare al 'Sabeismo', e al culto di divinità solari presso gli antichi Egizi. Dei Camiti attuali del gruppo etiopico,

² Cfr. W. S. e K. ROUTLENGE, *With a prehistoric people*, London 1910 (sui Kikuyu e il loro Ngai); E. BRUTZER, *Der Geisterglaube bei den Kamba*, Leipzig 1905; DUNDAS, *Notes on the origin and history of the Kikuyu and Dorobo*, « *Man* » 1908; HOBLEY, *Kikuyu customs and beliefs*, « *Journ. of anthr. Inst.* » 40. 1910, 428; HOBLEY, *Ethnology of A-Kamba and other east African tribes*, Cambridge 1910.



i più - specie quelli stanziati al nord o all'est - sono entrati nell'orbita di alcuna delle grandi religioni monoteistiche: tali gli Amhara dell'Abissinia e dello Scioa, che sono cristiani (monofisiti); tali i Danakil ('Afar) o i Somali, che sono musulmani (sciafiti), come pure (tra le genti Oromoniche) i Galla (PH. PAULITSCHKE, *Ethnographie Nordost-Afrikas*, II, Berlin 1896, 15, 24, 69). Tuttavia presso i Somali e gli 'Afar non è difficile, sotto il loro monoteismo superficiale d'impronta islamica, rintracciare qualche sopravvivenza del primitivo sabeismo (R. BURTON, *First footsteps in East Africa*, 51 sg., 113 sg.; TRAVERSI, « Bollettino della Società Geografica Italiana », 1889, 732; PAULITSCHKE, *op. cit.*, II, 18).

Più interessanti per noi sono le genti della famiglia oromonica, che sono stanziate nel sud e nel sud-ovest della penisola somalica, e quindi in vicinanza più o meno diretta coi Bantu, ai quali esse in vari punti si sono sovrapposte assoggettandoli e assorbendoli quasi completamente. Di queste genti alcune sono rimaste, in sostanza, pagane (a parto l'infiltrazione di elementi cristiani primitivi e l'opera svolta dalle Missioni inoderne), - mentre i Galla sono nominalmente musulmani; ma questi e quelle presentano tracce manifeste e cospicue di una religione primitiva che dovette in origine esser comune agli Oromo come ai Somali come ai Danakil, e che pare si avvicinasse ad una specie di monoteismo, 'un semplice e puro teismo con fondamento animistico' (PAULITSCHKE, *op. cit.*, II, 17). L'essere supremo dei Galla e degli altri Oromo è *Waq* (*Waqá*; *Waqiao* [C. W. HOBLEY, « Man » 1912, n.º 9]) - dai Galla chiamato anche *Ilāhe* -, che è circondato da una schiera di angeli (*ajāna*) e di spiriti cattivi (*jinni*)¹. Nonostante questi ed altri elementi di origine islamica, il fondamento della figura di *Waq* è naturistico, o più specialmente uranico: *Waq* risiede nel cielo, sopra le nubi, o anche sulle alte montagne, o nell'etere. Un altro nome di questo essere supremo è *ólók*, 'il cielo': del resto anche *Waq* ha il senso di 'cielo': *guraci Waq* è 'il cielo nero' (cfr. *Waka kulkullu*, 'il cielo sereno': A. CECCHI, *Da Zeila alle frontiere del Caffa*, III, Roma 1887, 294), cioè il cielo fosco di nubi². Per ciò *Waq* è, anche, concepito come nero di volto e di vesti (PAULITSCHKE, II, 21). L'arcobaleno è la cintura di *Waq* (PAULITSCHKE, II, 20). Il tuono è il grido di *Waq* (*Wagni iid* 'Dio ha gridato' = 'tuona': CECCHI

¹ Al *Waq* dei Galla corrisponde presso gli 'Afar o Danakil una divinità (chiamata *hyēr* o *fugl*) che risiede in *arān*, 'il cielo', invocata accanto ad Allah. Anche presso i Somali il dio supremo risiede in *ar* (*ir*), 'il cielo', ed è chiamato col nome di *ilāhis* (*ilāhi*), 'l'autore della luce', ed è onnisciente (PAULITSCHKE, *op. cit.*, II, 21).

² Riseontri ottentoti (Meinhof): *Gaunab* dimorante in un cielo oscuro, nemico di *Tsui Goam*, che risiede in un (superiore) cielo chiaro: vedi sopra a p. 197.

l. cit., 390). L'aspetto solare si manifesta nel fatto che talora Waq è designato col nome di *adu*, 'il Sole'. L'occhio di Waq trapassa i muri (PAULITSCHKE, II, 20): così è espressa l'onni-veggenza (onniscienza) di Waq. I Galla adorano *Waga* tendendo le mani al cielo (HARTMANN, *Les peuples de l'Afrique*, Paris 1880, 175). - Gli Imomatta, che sono tra i più meridionali dei Galla, adorano *Waga* invocando da lui specialmente la pioggia (HARTMANN, *l. cit.*). - *Waga* come nome di 'Dio' è stato assunto, insieme con molti altri elementi del vocabolario, dagli Ariangulu, o Wa-Langulu del deserto di Taru (C. W. HOBLEY, *The Wa-Langulu or Ariangulu of the Taru Desert*, «Man» 1912, n. 9). - Lo stesso termine è penetrato presso una popolazione pigmea: i Boni (v. sopra a p. 194 sg.).

Un altro popolo aborigeno, assoggettato poi dai Galla, è quello dei Wa-Sania; i quali credono che 'Dio' produca il tuono correndo lungo le creste delle nubi o agitando la pelle dissecata di un animale smisurato, - mentre il lampo sarebbe lo scintillio degli ornamenti portati dalla moglie di 'Dio', il quale si produrrebbe quando essa agita le braccia (W. E. H. BARRETT, «Journ. of anthr. Inst.», 41, 1911, 36): dove si vede espressa in vividi tratti fantastici la natura celesto del 'Dio' supremo. - Interessante, a questo proposito, è anche una leggenda dei Bararetta (Galla) di Kurawa (a nord di Malindi): si tratta di una variante della leggenda - comune a quasi tutte le genti bantu - dell'origine della morte per un errore commesso da un messaggero (generalmente il camaleonte) nel riferire il messaggio avuto dalla divinità¹. Qui il messaggero è un uccello speciale, che si chiama *Holauwaka*, cioè pecora di Waqa, perchè il suo grido somiglia a un belato. L'uccello, maledetto da Waqa per l'errore fatale che ha commesso, si lagna continuamente gridando *Wakati-a-a*, cioè 'Dio mio!'. La caratteristica più importante di questo uccello è il suo colore: egli è nero (blen-scuro), con una macchia bianca su ciascuna delle ali. Gli indigeni - o almeno l'indigeno che raccontò questa leggenda - vedono in questa colorazione un segno della appartenenza dell'uccello a Waq: perchè Waq è esso stesso in parte bianco, in parte nero; ed è tale, naturalmente, solo in quanto è il cielo. Riferendo la leggenda in linguaggio suahili, il narratore rendeva il *galla* 'Waq' con *Mwenyiezi Muungu*; e noi già sappiamo² che in lingua suahili *muungu* è il cielo (Miss A. WERNER, *Two Galla legends*, «Man» 1913, n. 53).

¹ Per un tentativo - poco convincente - di assegnare a questo diffusissimo motivo *folklorico* un'origine cristiana, per la ragione che esso contrasterebbe con il sistema animistico degli Africani, vedi: R. A. DURAND, *Christian influence on African Folk-Lore*, «Anthropos» 2. 1907, 976 sg.

² Vedi sopra a p. 217.



7. - Nilotici.

- ^a H. H. JOHNSTON, *The Uganda protectorate*, II, London 1902, 763, 830 (Masai); 883 (Nandi).
- ^{a'} — art. 'Masai', « Encycl. of relig. » VIII (1915), 480.
- ^b C. MEINHOF, *Afrikanische Religionen*, Berlin 1912, 121 sg.
- ^c M. MERKER, *Die Masai*², Berlin 1910 (con l'introduzione di HOMMEL), 204 sg.; 258 sg. (sui Dorobo).
- ^d A. C. HOLLIS, *The Masai, their language and folk-lore*, Oxford 1905.
- ^e — *The Nandi*, Oxford 1909.
- ^f J. R. L. MACDONALD, *Notes on the ethnology of the tribes met with during progress of the Juba expedition of 1897-99*, « Journal of anthr. Inst. » 29. 1899, 233 sg., 244.
- ^g S. L. HINDE, *Notes on the Masai-Section of Macdonald's vocabulary*, « Journ. of anthr. Inst. » 29. 1899, 248.
- ^h K. R. DUNDAS, *Notes on the tribes inhabiting the Baringo district* « Journ. of anthr. Inst. » 40. 1910, 60, 69.
- ⁱ M. W. H. BEECH, *The Suk*, Oxford 1911.
- ^j — *Endo vocabulary*, « Man » 1913, n. 42.
- ^k C. W. HOBLEY, *Notes concerning the Eldorobo of Mau*, « Man » 1903, n. 17.
- ^l D. WESTERMANN, *The Shilluk people, their language and folk-lore*, Philadelphia 1912.
- ^m S. L. CUMMINGS, *Sub-tribes of the Bahr-el-Ghazal Dinkas*, « Journ of anthr. Inst. » 34. 1904, 157 sg.
- ⁿ GUILL. LEJEAN, *Le Haut-Nil et le Soudan*, II, « Revue des Deux Mondes » XXXII^e Année, (Seconde Période), tome 38, 1862, 760.
- ^o G. BELTRAME, *Il Sennaar e lo Schiangallah*, I, Verona-Padova 1879, 240² sg.
- ^p — *Il Fiume Bianco e i Dénka*, Verona 1881, 275 sg.
- ^{p'} — *Grammatica e vocabolario della lingua Denea*, Verona 1880.
- ^q R. HARTMANN, *Les peuples de l'Afrique*, Paris 1880, 176.
- ^r W. HOFMAYR, *Religion der Schilluk*, « Anthropos » 6. 1911, 120 sg.
- ^s G. SCHWEINFURTH, *The heart of Africa* (trad. E. E. Frewer), II², London 1874, 31 (Niam-Niam), 120 (Monbuttu).
- ^t J. H. DRIBERG, *Rain-making among the Lango*, « Journ. of anthr. Inst. » 49. 1919, 52.

Le genti nilotiche si dividono in due gruppi: 1.° Nilotici camitici (gruppo orientale); 2.° Nilotici sudanesi (gruppo occidentale)^b. L'elemento negro sudanese (con incorporazione di qualche nucleo di razze pigmee e di qualche elemento bantu^a)



è verosimilmente il substrato etnico comune ai due gruppi, i quali si differenziano specialmente per la diversa misura onde le genti rispettive subirono l'infusso camitico, essendo stato questo maggiore all'est, minore verso ovest.

I Masai sono, fra le genti nilotiche, una delle più impregnate di elementi camitici^a. Alcuni [Merker^o, Hommel^o] li considerano addirittura come dei Camito-Semiti, lontani parenti degli Ebrei, ed applicano questa teoria etnologica a spiegare non solo certi elementi del *folklore* masai che hanno interessanti riscontri nelle leggende dei patriarchi^o, ma anche la religione stessa dei Masai, concepita come un puro monoteismo, contrastante con il manismo e il polidemonismo dei Negri circconvicini^o. Quanto agli elementi leggendari, basti qui accennare alle obiezioni mosse dall'Hollis^a, e alla possibilità che si tratti di importazione posteriore^{av 1}: nel qual caso converrà pensare a contatti coi Falascha giudaici d'Abissinia^a, meglio ancora che coi Nuba cristianizzati² o con l'Islam.

Quanto al preteso monoteismo, esso si risolve, in pratica, nella venerazione di *Ngai*. Ora il nostro compito sarà precisamente di mettere in evidenza nella figura di *Ngai* quei tratti che permettono di ricondurlo sotto il tipo dell'essere celeste. Anzitutto è da notare che il nome *Ngai* è femminile (*en* è precisamente l'articolo femminile^{aa}), verosimilmente da un originario *En-gai* (cfr. *Engai*^b, *Angai*^a, *Ennyai*³). *Ngai* è un essere supremo: creatore, eterno, onnipotente: un puro spirito, di cui non si fanno immagini figurate^o. Ma di questi stessi aspetti superiori, mentre alcuni lasciano qualche dubbio sulla loro primitività (*Ngai* assistito da una moltitudine di angeli alati: cfr.

¹ Cfr. MEINHOF, « Zeitschrift f. Ethnologie » 1904, 735 sgg. — Una delle obiezioni dell'Hollis è la mancanza di tali elementi leggendari proprio presso i Masai più settentrionali. — Centro l'origine recente di questi elementi i tradizionalisti osservano che mancano proprio i riscontri con le tradizioni ebraiche e giudaiche posteriori.

² H. SCHLAEFER, K. SCHMIDT, *Die ersten Bruchstücke christlicher Literatur in altnubischer Sprache*, « Sitzungsber. d. Berlin. Akad. d. Wiss. » 1906 (cfr. 1907 e 1910).

³ R. HARTMANN, *Les peuples de l'Afrique*, Paris 1880, 175: « Les Gallas, les Masays et les Wakuafis adèrent en leur divinité le dispensateur de la pluie. Les nuées qui enveloppent les sommets des Kenia et des Kiliman-djaro sent des signes visibles de la présence de cette divinité, *Ennyay* ».



gli angeli custodi¹), altri si spiegano sufficientemente in base alla natura celeste ch'è essenzialmente propria degli esseri supremi: tale l'onniscienza ('Ngai lo sa'²), che è semplicemente un riflesso della onniveggenza del cielo, tale l'esercizio della sanzione punitiva in quanto si esplica col produrre una grande siccità³. Ma ciò che più importa si è che questo carattere elevatissimo di Ngai lascia tuttavia trasparire il fondo naturistico (uranico) della sua figura. Ngai abita nel cielo, e di là guarda sulla terra⁴. Ngai è invisibile per via delle nubi che lo nascondono agli occhi degli uomini⁵. Il sole (e qui sarà da ammettere un particolare influsso camitico⁶) è concepito come un riflesso luminoso di Ngai⁷. Ngai è chiamato 'il rosso', 'il bianco', 'il nero', che sono altrettante colorazioni del cielo: il cielo rosseggiante dell'aurora o del tramonto, il cielo sereno, e il cielo coperto di nubi⁸. I principali fenomeni meteorici ed atmosferici hanno tutti un rapporto più o meno diretto con Ngai: il primo nato di Ngai è la figlia sua, *Barsai*, che apporta agli uomini il maggiore dei benefizi, la pioggia, la quale è un segno che Ngai è contento della condotta degli uomini⁹; il suo figlio maggiore, *Ol gurugur*, annunzia invece l'ira di Ngai, coi tuoni e i lampi¹⁰. L'arcobaleno è indizio che Ngai è tranquillo¹¹. La 'via lattea' è la strada dove passano i figli di Ngai, che sono le stelle più splendenti, mentre le più minute, - il pulviscolo stellare della Via Lattea - son concepite come gli armenti di Ngai custoditi da dei ragazzi (le quattro stelle principali della 'Croce del Sud' e le due stelle maggiori del 'Centaurio'), che le conducono ad abbeverarsi a due

¹ Cfr. *Waq*: sopra a p. 227.

² V. sopra a p. 222 sg.

³ Veramente, il Merker¹² intendo 'Ngai bianco' come 'il cielo nuvoloso', e 'Ngai nero' come 'il cielo sgombro di nubi' (azzurro). Ma si noti che in una cerimonia per ottenere la pioggia (MERKER¹³, 208 sg.) si invoca precisamente ('abbevera il bestiame, abbevera noi') *Hai* (= *Ngai*) *narok*, cioè 'Ngai nero', cioè il cielo coperto, annunziante la pioggia. - Viceversa, secondo una leggenda (cosmogonica?) riferita dal *JOHNSTON*¹⁴ (p. 831), di quattro 'iddii' che esistevano in origine - uno nero, uno grigio, uno rosso, uno bianco - solo il bianco è sopravvissuto, che è l'attuale dio supremo, 'the god or goddess of the great firmament.... the white god of the firmament'.

laghi (la *nubes maior* e la *nubes minor*)^o. Altre stelle sono occhi di Ngai: una stella cadente è uno di questi occhi, che si avvicina alla terra per veder meglio^o. Osserviamo, ora, certi atti del culto, che sono anch'essi chiaramente allusivi: nel pregare si tengono le mani alzate verso il cielo^o; ogni mese, generalmente, si celebra una cerimonia d'impetrazione che consiste nell'accendere un gran fuoco, onde si leva una grande colonna di fumo verso il cielo^o. Quel che sopra tutto s'invoca è l'invio della pioggia e la cessazione della siccità^o. Per ciò la parola *Ngai* ha tanto il senso di 'cielo' quanto quello di 'pioggia': l'uno e l'altro valore è registrato nei vocabolari^f (*ingai* = 'god' e 'rain'^g).

I Dorobo (Eldorobo, Wandorobo) - che sono, verosimilmente, di origine bantu, ma così frammischiati ai Masai da aver perduto quasi ogni elemento della loro civiltà originale - hanno la credenza in un essere supremo che si chiama *Uəd*^o, del tutto simile a Ngai e al pari di Ngai concepito talvolta nella forma speciale di 'cielo nero' (*Uəd kabiassa*)^{o 1}. - Del resto tutte le genti Nandi^{o 2} hanno una vaga idea di un dio del cielo simile al Ngai dei Masai^a. - Presso i Karamojo il nome dell'essere supremo è *Akuja* (invocato per proteggere i raccolti)^f; presso i Suk e gli Endo^{1j} è *Tororut* (*Akisomlorot* [Macdonald]^f), che vuol dire anche 'cielo'^j, almeno nei linguaggi suk, mentre in endo 'cielo' si dice *him* (cfr. in suk *yim* 'sopra, lassù')^j. Come nome della divinità suprema presso i Suk è dato anche *Ellap*^h, verosimilmente = *ellat*^h (*ilat*^j), che vuol dir anche 'pioggia', precisamente come Ngai presso i Masai. I Turkana credono in un dio *Agipie*^h che vive nel cielo ed è benevolo, onde sovente è in lotta con un altro dio, maligno, - e quando si azzuffano scoppia l'uragano^h.

I Scilluk coi Denka, i Nuer, i Giur, sono le nazioni più importanti del gruppo nilotico occidentale. In esse la figura dell'essere supremo accentua, come presso i Masai e anche più, il suo aspetto di datore di pioggia, - che sembra essere un tratto specificamente caratteristico dell'elemento sudanese, a quel modo che i tratti solari sono specificamente camitici. -

¹ *Bāba tobiu* come nome del 'Supreme Being' nel glossario *eldorobo* di C. W. HOBLEY^k.

² A. C. HOLLIS, *The religion of the Nandi*, «Transactions of the III.^a Congress for the history of Relig.» Oxford (1908), I, 87 sg.



L'essere supremo dei Dinka ¹ è *Dendid* ⁿ (*Deng-deet* ^m, *Deng-det* ^r, *Dengdid* ^r). Dendid ha moglie e figli ^m: egli abita in un luogo paradisiaco ^m, dov'è una grande casa ^o e un grande albero senza foglie e con due soli rami ^m: se ogni altro dato mancasse, basterebbe questo per identificare la dimora di Dendid eol eielo; chè questo albero bipartito e senza foglie non può esser altro che la via lattica. Dal eielo Dendid vede ogni cosa ⁿ. Dendid è creatore e onnipotente ^{m n}. Non rievve culto ('*plutôt un hommage fort théorique*' ⁿ), all'infuori di qualche primizia di frutti in easi eccezionali ^r: molto più adorato è uno spirito cattivo, appunto perchè il suo maltalento lo rende temibile, - mentre Dendid è naturalmente buono e non può fare che il bene ⁿ. Questo spirito cattivo ha il potere di produrre la siccità: vieversa, la pioggia, che è la massima benedizione per quelle plaghe ², è opera di Dendid. Il nome stesso di Dendid pare derivi dal nome della pioggia, significando *Dendid* la pioggia stessa, 'pioggia (*der, deng* ^r) grande' ^{n o}, oppure, forse, 'datore di pioggia' ^m. La interpretazione di Dendid eome 'l'onni-sciente' (*did* 'grande' e *deng* [*seilluk duon*] ^o 'eonoisitore'), proposta dal Hofmayr ^r, è per lo meno superflua. - Infatti i Nuer, che sono nell'aspetto culturale e intellettuale assai arretrati ^r, hanno anch'essi una personificazione della pioggia nella loro figura di *Kot*, ehè *kot* significa in nuer (e anehe in sehilluk) 'pioggia' ^r. - *Kot* è il termine che significa pioggia anehe presso i Lango, tribù nilotica stanziata a nord-est del Protettorato dell'Uganda, esposta ad influenze culturali camitiche ^t. Le preghiere per la pioggia sono rivolte a *Min jok*, la 'madre di Dio' (*jok* = 'dio') ^t. - I Gollo hanno aneh'essi il loro essere supremo, *Umvile* ^m (*Mbili* ^r), il quale abita sopra la terra, in luogo detto *van-do-bah* (*bah* = 'easa'), col qual nome è designato il eielo ^m: a Umvile non si fanno offerte nè preghiere ^m.

L'essere supremo dei Seilluk, che si chiama *Čuok* ^r, presenta i caratteri tipici dell'essere celeste: vive negli spazi superni, nell'atmosfera, sopra le nubi, dov'egli ha una grande easa per sè solo, sotto la quale passa il sole nel punto più alto del suo cammino ^r; tuttavia *Čuok* può essere in ogni dove;

¹ Cfr. H. GIRARD, *Les Dinkas nilotiques*, « L'Anthropologie » 11. 1900, 409. sg.; O. SULLIVAN, *Dinka laws and customs*, « Journ. of anthr. Inst. » 40. 1910, 171 sg.

² 'Regen ist im Lando alles, ohno Regen gibt es nichts' ^r.



egli è concepito come *yómo*, ossia vento, capace di andare dove vuole' (alcune genti affini ai Scilluk pensano che l'essere supremo possa assumere forme diverse, nelle nubi, nel fulmine, e altrimenti); all'apparire della cometa di Halley subito fu chiamata essa stessa *Čuok* o 'stella di *Čuok*'^r. *Čuok* punisce le colpe e manda la morte; ma, in generale, è indifferente per le cose di quaggiù^r. Ha una specie di ministro o sostituto in *Nykang*, che fu il primo uomo, il capostipite dei Scilluk, il primo e l'ultimo ch'ebbe rapporti con l'essere supremo, ed ora è il datore della pioggia, e quindi il grande benefattore degli uomini^r ¹.

Presso i Njam-Njam, che insieme coi Monbuttu sono anche essi di fondo negro sudanese intinto di elementi camitici, pare che uno dei termini per rendere l'idea della divinità sia *gumbah*, che vuol dire 'fulmine'^s. Presso i Monbuttu l'essere supremo si chiama *Noro*, e risiede nel cielo^s.

8. - Negri.

- ^a WAITZ, *Anthropologie der Naturvölker*, II (1860), 168 sg.
^b M. H. KINGSLEY, *Travels in West Africa*, 442, 508, 521.
^c A. B. ELLIS, *The tshi-speaking peoples of the Gold Coast of West Africa*, London 1887, I, 9, 17, 22 sg., 31 sg., 115 sg.
^d — *The ewe-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa*, London 1890, I, 13, 31 sg., 36 sg., 47.
^e — *The yoruba-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa*, London 1894, I, 34 sg., 38, 41, 46 sg., 86.
^f D. WESTERMANN, *Wörterbuch der Ewesprache*, Berlin 1905.
^g T. EDWARD BOWDICH, *Mission (from Cape Coast Castle) to Ashantee*, London 1819, 262, 506 sg.
^h J. SPIETH, *Die Ewestämme*, Berlin 1909.
ⁱ — *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*, (« Quellen der Religionsgeschichte »), Göttingen-Leipzig 1911, 5 sg., 15, 22 sg., 25, 46 sg.
^j G. BINETSCH (e G. HÄRTTER), *Berichte über die Eweer, bezw. Anglo-Eweer*, « Zeitschrift f. Ethnol. » 33. 1906, 34.
^k E. HENRICI, *Lehrbuch der Ephe-Sprache* (« Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin », 6) 1891.

¹ Cfr. R. HARTMANN, *Les peuples de l'Afrique*, 176: "Les Schilluks du Nil Blanc adorent *Nyekomm* (sic), qu'ils regardent comme leur souche... "on l'invoque pour la pluie et d'abondantes moissons". - La figura corrispondente a *Nykang* è, presso i Dzur, *Ačiek*^r.

- ¹ H. FRANCE, *Worship of the Thunder-God among the Awuna*, « Journal of the African Society » 8. 1908, 79 sg.
- ^m FR. MUELLER, *Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen: 1. Die Verehrung des höchsten Wesens (Bukú) in Atakpame*, « Anthropos » 1. 1906, 509 sg.;
- ⁿ — 2. *Die Verehrung des Uvoloyu bei den Akposo*; 3. *Die Verehrung des Nabala bei den Anana*, « Anthropos » 2. 1907, 201 sg., 209 sg.
- ^o E. FUNKE, *Der Gottesname in den Togosprachen*, « Archiv für Anthropol. » 15. 1916, 161.
- ^p W. NORTHCOTE THOMAS, *Anthropological report on the Edo-speaking peoples of Nigeria*, 2 voll., London 1910.
- ^q — *Anthropological report on the Ibo-speaking peoples of Nigeria*, 3 voll., London 1913.
- ^{q'} — *Some Ibo burial customs*, « Journ. of anthr. Inst. » 47. 1917, 160 sgg.
- ^r A. GLYN LEONARD, *The lower Niger and its tribes*, London 1906.
- ^s R. E. DENNETT, *Nigerian studies, or the religious and the political system of the Yoruba*, London 1910 (« Man » 1911, n. 31), 17, 59 sg., 65, 72, 86.
- ^t J. PARKINSON, *The legend of Oro*, « Man » 1906, n. 66.
- ^u — *Note on the Asaba people (Ibos) of the Niger*, « Journ. of anthr. Inst. » 36, 1906, 312.
- ^v LING ROTH, *Great Benin: its customs, art and horrors*, Halifax (England) 1903, 49 sg.
- ^x A. F. MOCKLER-FERRYMAN, art. 'Negroes and West Africa', « Encycl. of relig. » IX (1917), 274-292.
- ^y M. DELAFOSSE, *Haut Sénégal-Niger*, I, Paris 1912.

L'elemento negro propriamente detto, o sudanese, che nelle genti nilotiche appare fortemente alterato per influsso camitico, è rappresentato nella sua forma più pura e più tipica nell'Africa occidentale dalle varie nazioni stanziate nella Guinea superiore lungo la costa (Costa del Pepe, Costa dell'Avorio, Costa d'Oro, Costa degli Schiavi) fino al Kamerun, e dalle popolazioni finitime più internate.

Come tutta, in generale, la civiltà dei Negri della Guinea presenta - insieme con elementi di carattere molto arcaico - anche delle formazioni di tipo assai progredito e complesso (basti accennare agli organismi politici del Dahome e di Benin, e a certi prodotti culturali caratteristici di queste regioni¹), così

¹ Specialmente la fusione e lavorazione del bronzo: STAUDINGER, *Ueber Bronzeguss in Togo*, « Zeitschr. f. Ethnol. » 41. 1909, 855; *Zinnschmelzen afrikanischer Eingeborenen*, « Zeitschr. f. Ethnol. » 43. 1911, 147; H. BALFOUR, *Mo-*



la religione appare caratterizzata dalla presenza simultanea di un vivace e diffuso feticismo¹ e di una credenza in numerose figure di tipo divino componenti un rudimentale pantheon politeistico a base di naturismo, quale non s'incontra presso i Bantu, nè presso alcun altro popolo africano, o, se mai, soltanto presso alcuni Camiti (o camitizzati). D'altra parte, dalle religioni (naturistiche) di impronta camitica - sia originaria, sia, comunque, derivata per via d'infiltrazioni e d'influssi² - la religione di questi Negri dell'Africa occidentale si distingue per l'assenza di culti solari^b, verificandosi così anche nei Negri, come nei Bantu (occidentali, naturalmente meno accessibili dei loro fratelli orientali alla penetrazione camitica), quell'assenza di elementi religiosi solari-stici che dunque è propria, come già dicemmo³, di tutta l'Africa occidentale. Dai Bantu, poi, i Negri della Guinea si differenziano religiosamente per vari rispetti⁴, e specialmente per quelle formazioni politeistiche cui abbiamo accennato, - sebbene tra Negri e Bantu (occidentali) non esista separazione e distacco assoluto, sia nel rispetto antropologico, sia in quello linguistico, - come anche un elemento religioso comune (passato dai Negri ai Bantu) è verosimilmente il nome dell'essere celeste nella forma *Njame-Nzame* (*Anyame*, ecc.)⁵.

Certo è - e questo è il fatto che ha per noi la maggiore importanza - che anche i Negri, al pari di tutti (o quasi) i popoli del-

dern brass-casting in West Africa, « Journ. of anthr. Inst. » 40. 1910, 525; H. LING ROTH, *Great Benin*, Halifax 1903; B. ANKERMANN, « Zeitschr. f. Ethnol. » 37. 1905, 78; J. MARQUART, *Die Beninsammlung des Reichsmuseums für Völkerkunde in Leiden, beschrieben und mit ausführlichen Prolegomena zur Geschichte der Handelswege u. Völkerbewegungen in Nordafrika*, Leiden 1913. Quanto agli avori di Benin, cfr. R. PETTAZZONI, *Avori scolpiti africani in collezioni italiane*, « Bollettino d'Arte del Ministero della pubblica istruzione » 5. 1911, 388-398; 6. 1912, 56-74, 147-160 (*Civiltà africane*, « Bollettino della Società Geografica Italiana » 1912, 594 sgg.). - Presenza dei Fenici sulla Costa d'Oro: Mockler-Ferryman⁷.

¹ A. BASTIAN, *Der Fetisch an der Küste Guineas*, Berlin 1884; H. BOHNER, *Im Lande des Fetischs*, Basel 1890.

² Vedi sopra a p. 222 sg..

³ Vedi sopra a p. 226.

⁴ "The religious ideas of the Negroes differ very considerably from the religious ideas of the Bantu south-west coast tribes": KINGSLEY^b, 442.

⁵ W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, 137.



L'Africa hanno, come ora ci accingiamo a dimostrare, la credenza in un essere supremo celeste ch'è il cielo stesso personificato. « La tendenza generale del pensiero negro » - scrive « l'Ellis » (pag. 35) - « è stata favorevole a scegliere come principale divinità della natura il firmamento, anzi che il sole, la luna o la terra; e sotto questo rispetto i Negri appaiono simili agli Ariani dell'India, della Grecia o di Roma, pei quali *Dyaus pitar*, *Zeus* e *Jupiter* del pari rappresentarono il firmamento ». « Infatti, che cosa di più naturale che assegnare il grado supremo alla enorme e solida massa del cielo che circonda la terra come un tetto immenso, e che, se il dio del cielo fosse mal disposto, potrebbe così facilmente annientare la vita della terra? » (Ellis, ^d 32). Non per nulla il Christaller¹, derivando (*O*)nyame, 'il cielo', da una radice *nyam* col valore di 'splendere' (quindi, propriamente, 'lo splendente'), traeva a riscontro il valore della radice indo-europea *div-* e dei suoi derivati divini. Un termine affine a *Nyame* s'incontra effettivamente - tra i Negri della Guinea - presso le genti di lingua *tshi*, nel nome del loro *Njankupon*, e presso quelle di lingua *ga*, nel loro *Njongmo*.

Le genti di lingua *tshi* sono stanziato lungo la Costa d'Oro fra le foci dell'Assini a ovest e quelle del Volta ad est, nonché nell'*hinterland* corrispondente: sul tratto costiero, abbondante di f.este, sono i Fanti (Ahanta, ecc.); più interni e settentrionali sono gli Ashanti. Accanto a divinità individuali e familiari e sociali (protettrici di speciali associazioni), accanto a divinità di luoghi speciali (di un dato territorio, o di un corso d'acqua, o di una collina, e simili), queste genti hanno anche la credenza in qualche divinità generale adorata da tutta una tribù o da una nazione (gruppo di tribù).^{e x} Di solito si tratta di divinità locali che per ragioni varie e complesse son divenute oggetto di più vasta venerazione.^e

Infatti le divinità generali sono semplicemente queste due: *Bobowissi* e *Tendo* (*Tando*): *Bobowissi* presso le genti meridionali di lingua *tshi*, *Tendo* presso le settentrionali (Ashanti)^{e b g}. E *Tendo* è appunto la divinità del fiume omonimo - che separa il paese degli Ashanti da quello di Gaman -, mentre sua moglie *Katarwiri* è anch'essa lo spirito dell'omonimo corso

¹ CHRISTALLER, *A dictionary of the Asante and Fante languages*, Basel 1881, 342, citato da W. SCHMIDT, *Urspr. d. Gottesid.*, 137.

d'acqua ^{c x}. Così pure, Bobowissi è in origine verosimilmente la divinità di un colle, il colle di Winnebah, chiamato già dai Portoghesi *Monte de Diablo* ^c; e corrispondentemente ha per moglie il nume del fiume *Abu-mesku* ^{c x}. Or questi due iddii, che son concepiti antropomorficamente in maniera analoga (Tendo ha l'aspetto di un mulatto, con lunghe vesti e una spada in mano; Bobowissi, è di color nero, con capelli da mulatto e tiene anch'egli una spada), ^{c b x} presentano l'uno e l'altro dei tratti di carattere uranico, che certo non dipendono dalla loro natura originaria. Tendo maneggia il fulmine, e manifesta la sua collera coi temporali, la pestilenza, il diluvio; il suo carattere è prevalentemente maligno ^{c b}. Nè molto diverso è Bobowissi; il quale è concepito come signore del tuono e della folgore, e suol mandare temporali e uragani e torrenti di pioggia ^c. E notisi un tratto morale in rapporto con l'elemento uranico, secondo quell'associazione che sappiamo esser propria degli esseri supremi: perchè cessi l'imperversare degli elementi, gl'indigeni offrono a Bobowissi dei sacrifici, chiedendo in che cosa l'abbiano offeso, - come anche, se qualcuno moriva colpito da un fulmine, si credeva che fosse questa una punizione del dio offeso ^c. Notisi che il nome stesso di Bobowissi ha un valore uranico, almeno secondo l'etimologia dell'Ellis, da *bobor* 'soffiare' e *wissu* 'nube': 'colui che soffia le nubi' ('il vento'?).

Quanto a Njankupon, che è talvolta chiamato *Nana Njankupon* (*nana* è 'l'avo'), l'Ellis dapprima ^c pensò che non appartenesse originariamente alla credenza indigena, anzi fosse il Dio cristiano ¹, che gl'indigeni avrebbero conosciuto anteriormente ad ogni predicazione missionaria e indipendentemente da questa, per i contatti avuti con i mercanti europei approdati alle loro coste, - onde l'avrebbero introdotto fra le altre figure del loro pantheon politeistico, assomigliandolo particolarmente al loro Bobowissi (con che, anche, sarebbero da spiegare come trasmessigli dalla figura di Bobowissi certi tratti che Njankupon ha comuni con questo dio). Sta di fatto che Njankupon è l'autore del tuono, del fulmine, dell'u-

¹ Sulle origini cristiane di Njankupon, già il BASTIAN, *Zur Mythologie und Psychologie der Nigritier in Guinea mit Bezugnahme auf sozialistische Elementargedanken*, Berlin 1894, 130 sg.



ragano e del diluvio^o; e le persone che muoiono fulminate son credute vittime della collera di Njankupon, per aver parlato di lui (dunque Njankupon ode e sa tutto¹) con poco rispetto^o. Ma questi tratti di natura uranica non sono nella figura di Njankupon secondari e ricevuti di riflesso per via di un sincretismo con Bobowissi; anzi primari e inerenti alla sua natura, ch'è la natura stessa del cielo, - come poi riconobbe lo stesso Ellis, rinunziando^d alla ipotesi della origine straniera di Njankupon e affermando che Njankupon, è il dio del cielo, « the sky-god, or indwelling spirit of the sky ». Onde appare verisimile che sia stato viceversa Bobowissi ad assumere alcnno degli aspetti celesti di Njankupon, quando dal grado di divinità locale assurse a quello di divinità generale, fino a sostituirsi a Njankupon stesso. Il quale infatti, al pari di quasi tutti gli esseri celesti, non ha un posto preminente nella religione delle genti di lingua *tshi*; e pur essendo concepito antropomorficamente - vale a dire in una forma ancor vicina alla sfera del pensiero mitico, donde ebbe origine^o -, tuttavia, più benigno di carattere che Bobowissi e Tendo, non ha culto nè sacerdoti proprii, « is ignored rather than worshipped », ed è considerato troppo lontano per potere attivamente occuparsi delle vicende umane^o; onde soltanto in casi di grave carestia o di pestilenza, o dopo un uragano devastatore, gl'indigeni si rivolgono a lui chiedendogli in che cosa l'abbiano offeso^o. E che Njankupon stesso sia stato considerato come il cielo stesso, risulta poi in modo manifesto dall'esame linguistico. Lo stesso *njankupon* è usato come nome comune col senso di 'cielo', 'firmamento', 'tuono', 'pioggia'^d: per lo meno questo uso dovette essere frequente per l'addietro^o. A parte la discussione sul valore fondamentale di *njan*², sta di fatto che *njankum* (*jankum*³)

¹ Notisi questa notizia registrata dal Waitz^a: presso gli Odschi (Ashanti) l'essere supremo, ch'è omonimo del cielo, ed è concepito in figura personale, è onnipresente e onnisciente: conosce tutto, perfino i pensieri; ma non è oggetto di culto.

² *njam* 'risplendere' [Christaller]: vedi sopra a p. 237; l'Ellis^o intende *njan* nel senso di 'svegliare' (*nyansa* 'sapienza, conoscenza'; onde Njankupon sarebbe l'onnisciente).

³ Il vocabolario raccolto dal Bowdich^s registra: *yankoom* (fanti), 'pioggia', e *yankoompon* (ashanti), 'Iddio'. - *Jankkupong* in Akwapim: Waitz^a.



vuol dire 'la pioggia' ^{o d}1, e *njan konton* 'l'arcobaleno' (propriamente: 'la curva del cielo [*njan*]' ^{o d}); mentre poi, per dire 'tuona', si dice 'Njankupon picchia' (*Njankupon bom*), e 'piove' si dice 'Njankupon è venuto' ^e, e Njankupon stesso riceve i nomi di *amosu* 'datore di pioggia', *amovua* 'datore della luce solare' *tyoduampon* 'volta distesa' (Ellis ^e, nota a p. 35-36), e simili ².

Le genti di lingua *ga* (*ge*) ³, che abitano vicino ai Fanti e agli Ashanti un po' verso est, fra le genti di lingua *tshi* e quelle di lingua *eve*, hanno in *Njongmo* ^a (*Njonmo* ^e, *Jongmaa* ^a) il corrispondente esatto di Njankupon. Njongmo è l'essere supremo e creatore ^a. Nello stesso tempo è il cielo: il suo nome è usato (al pari di Njankupon) anche in senso comune col valore di 'cielo, pioggia, tuono, fulmine' ^e; 'Njongmo picchia' vuol dire 'tuona', 'N. versa' vuol dire 'piove' ^e; le nubi sono il velo, le stelle sono l'ornamento del viso di Njongmo. - In Akkra, si ha, come forma equivalente *Jongmaa* ^a, che significa tanto il dio supremo quanto la pioggia ^a.

Procedendo verso est oltre il Volta, s'incontrano lungo la Costa degli Schiavi (dal Volta alle foci del Niger) e nell'interno popoli di lingua *eve* (a oriente dei Tshi e dei Ga) ⁴ e popoli di lingua *yoruba* (a oriente degli Eve). Come si nota - in genere - un progresso delle condizioni culturali di mano in mano che si avanza da ovest verso est, così anche - e specialmente - la religione presen a via via delle forme più progredite, massime nel senso di un sempre più accentuato e consolidato politeismo ^{o d e} con prevalenza delle divinità di carattere generale (naturistiche) sopra quelle particolari e locali ^a.

¹ Onde, se veramente *pon* (*pong*) equivallesse a 'grande' (ORELLI, *Allgem. Religionsgesch.*, II², 364, n. 1), *Njankupon* sarebbe 'pioggia grande', tale quale come *Dendid* (v. sopra a p. 233).

² Nel linguaggio *burum*, parlato dalle genti a nord-est degli Ashanti, *bwārie* 'pioggia' corrisponde, come nome per dire 'Iddio', *udubwarrie* ^e. Nella lingua di Avatime, ch'è affine e finitima delle lingue *tshi*, 'Dio' si rende con *aye*, e 'cielo' si dice *ayeme* ('luogo di Aje?'): W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, 137.

³ B. STRÜCK, *Zur Kenntnis des Gāstammes (Goldküste)*, « Globus » 93. 1908.

⁴ Su gli *Eve*, D. WESTERMANN, *Eve-Deutsches Wörterbuch*, Berlin 1905, e la bibliografia data da R. BASSET in « Revue d'ethnographie et de sociologie » 1910, 70.



Nella credenza religiosa degli Eve¹, sopra le varie figure del pantheon politeistico sta un essere supremo; ed è un essere celeste. Il cielo materiale, e pur nella sua materialità concepito come *tro* (*tro* è ogni oggetto di carattere divino)¹, si chiama, in lingua eve, *dzingbe* o *dgivo*², propriamente 'regione dell'alto', o anche *dzimenyi* 'terra dell'alto'¹, essendo il cielo concepito come la vólta superiore o coperchio arcuato di quel grande cubo che ha per fondo la terra³, e come simile esso stesso ad una seconda terra avente un suo proprio cielo, ove dimora l'essere supremo¹. In figura personale Dzingbe è concepito come padre, il padre universale, la cui moglie è la Terra¹³. In origine fu Dzingbe stesso l'essere supremo; e tale è rimasto presso alcune tribù dell'interno, per es. presso gl'indigeni di Peki¹. Il Wolf, che fu il primo missionario che giunse a Peki, nel 1847, trovò presso gl'indigeni la nozione di un 'Dio' supremo, non altrimenti chiamato che col nome di *Jumbo*, cioè *Dzingbe*, cioè 'cielo'¹. Intatti si credeva che egli dimorasse sopra le nubi in una regione chiamata *assron*; e si diceva che qualche volta Dzingbe cammina sopra le nubi, e quando tuona si avvertono i suoi passi¹. In certe speciali circostanze uccidevano una pecora e la legavano ad un albero; se sopravveniva un temporale o un vento forte, dicevano: « Dzingbe viene e mangia la pecora »¹. Dzingbe ha un suo proprio sacerdote, chiamato *dziasi*, 'sacerdote del cielo'¹. Si sa di un sacerdote indigeno degli Eve, il quale, richiesto perchè egli adorasse il cielo, rispose: « O forse che tu hai mai visto i limiti del cielo? »⁴. Dzingbe è considerato autore di certe malattie (p. es., di una che si crede prodotta da un grande spavento avuto per l'impressione del tuono), contro le quali ogni medicina è inefficace se prima non si ricorre all'invocazione di Dzingbe¹. Ma specialmente s'invoca da Dzingbe la cessazione della siccità e l'invio della pioggia¹:

¹ D. WESTERMANN, *Ueber die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Eve und Tschivolk*, « Archiv für Religionswiss. » 8. 1905, 104 sg.

² Cfr. *jipo* (*jiñkuñi*) = 'cielo': Henrici^k.

³ A proposito di questa credenza nella coppia Cielo e Terra nell'Africa occidentale, conviene richiamare quel che fu detto sopra a p. 210. Anche in Akwapim è venerata la Terra accanto al Cielo^a.

⁴ SPIETH, *Kolonialkongress*, 1905, p. 496, citato da C. MEINHOF, *Afrikanische Religionen*, Berlin 1912, 113.



« o cielo, cui siamo debitori di grazie! grande è la siccità; fa' dunque che piova, e che la terra si rinfreschi, affinché prosperino le messi dei campi... ». « Dzingbe ti vede » è esclamazione frequente presso gl'indigeni di Peki¹: essa contiene un'al-lusione alla onniveggenza del cielo¹.

Ma presso la maggior parte delle popolazioni Eve, specie poi sulla costa, il posto di Dzingbe è ora tenuto da Mawu, che è stato anche adottato dai Missionari per rendere l'idea di Dio^{dik}. Il nome è spiegato dall'Ellis^d come derivato da *wu* 'distendere, coprire' ('overshadow')^{do}; ed è poi usato (*Mawu* o *Mawume*^{kn}) come nome comune col senso di 'cielo', 'firmamento' e 'pioggia'^d. Fatto sta che, qualunque sia la sua origine, se anche egli sia stato da principio una divinità locale (prima di assurgere al grado di essere supremo), Mawu è attualmente un vero e proprio essere celeste, « the indwelling spirit of the firmament, the deified canopy of the heavens »^d: l'azzurro del firmamento è il velo con cui Mawu copre il suo viso¹; le nubi nella loro multiforme vicenda sono vesti e ornamenti di Mawu¹. I colori preferiti di Mawu sono il bianco e l'azzurro¹: il suo sacerdote non può portare altre vesti che bianche o azzurre¹. La luce che si effonde pel cielo è concepita come una massa d'olio: l'olio con cui Mawu unge il suo corpo smisurato¹. È Mawu che dà la pioggia¹. Mawu è benevolo, indulgente; non si adira¹. Mawu è onnisciente: nulla gli sfugge, neppure i pensieri dei cuori umani¹. Anche in Mawu si nota una certa tendenza a scomparire dal culto, ad attenuare il suo valore religioso insieme col suo carattere individuale di persona

¹ Dzingbe è anco messo in relazione con la nascita di gemelli (un riscontro bantu si ha nella oredenza dei Baronga in Tilo: sopra a p. 204), la quale è accolta come un fatto straordinario che richiede speciali procauzioni: tra le altre questa, che i genitori cui son nati dei gemelli non debbono vedere il cielo (*dzingbe*) per un certo numero di giorni: C. SPIETH, *Heidnische Gebräuche der Eve-Niger*, « Archiv für Religionswiss. » 15. 1912, 162 sg. - Altri riscontri: la nascita di gemelli è festeggiata come un buon augurio presso i Warega del Congo belga (DELHAISE, *Les Warega*, « Collection de monographies ethnographiques » de C. van Overbergh, vol. V, Bruxelles 1907, 153), come pure nell'Africa orientale presso i Kavirondo (« Archiv f. Religionswiss. » 14. 1911, 474 sg.). Presso i Bahima (ROSCOE « Journ. of anthr. Inst. » 1907, 93 sg.) i gemelli sono di buon augurio solo nel caso che siano dello stesso sesso. - Cfr. R. HARRIS, *The cult of the heavenly twins*.



mitica. E notisi la spiegazione che gl'indigeni danno della sua indifferenza: Mawu è troppo lontano per occuparsi delle cose di quaggiù^d; - onde l'Ellis si domanda se e quanto nell'idea di un Mawu indifferente abbia parte il fatto che « il firmamento, benchè talvolta oscurato dalle nubi..., rimane pur sempre lo stesso, immenso, calmo ed eguale ». Tanto più è notevole che, in questa grande inerzia di Mawu, un fenomeno tuttavia permane come segno della attività sua e di lui solo, ed è la pioggia: chè Mawu è il regolatore della pioggia^d, avendo egli a sua disposizione un immenso serbatoio donde versa acqua sulla terra, - e talora sul cielo, nel qual caso si dice che piove per gli abitanti di lassù¹.¹ In corrispondenza con questo venir meno del culto di Mawu si comprende come possano crescere d'importanza alcune divinità inferiori: dove è interessante constatare che sono di nuovo precisamente le figure connesse con la vita meteorica del cielo quelle che acquistano importanza maggiore: tale, p. es., *Hebieso* o *So* (Hebie è la originaria sede culturale di questo dio¹), ch'è la divinità del fulmine^d, una divinità che i Tshi sembrano ignorare, essendo per loro l'attività fulminatrice ancora aderente alla persona unica dell'essere celeste^d, mentre presso gli Eve pare che se ne sia staccata, assumendo individualità propria. Presso altre genti il fulmine si sarebbe addirittura elevato al grado di essere supremo, se è vero che Hebieso e Abui sono il Zeus e l'Hera degli Awuna¹, e regolano il destino degli uomini; - onde, anche, se uno è colpito dal fulmine, si crede che sia incorso nella collera di Hebieso^{1,2}. - Mawu è pure l'essere supremo degli Anglo-Ewe¹. - Presso gl'indigeni di Agu, *Manu* o *Mahu* (= *Mawu*), chiamato anche *Fotso* o *Kpafotso*,

¹ L'arcobaleno è anch'osso una divinità (*Anyf-cwo*), concepita come un serpente (*cwo*), che quando ha sete alza il capo al cielo sopra le nubi, dove Mawu tiene la sua provvista d'acqua^d.

² (Hebie-)So è anche una delle divinità del culto esoterico *yewhe* (praticato da una associazione così chiamata). Se troviamo menzionato in Whydah (Dahome) un *Ye-whe* come essere celeste, identico a Mawu ('the Mau or Ye-whe of Whydah': CALLAWAY, *Religious system of the Amazulu*, 117; cfr. *ee a wee* registrato come termine equivalente a 'God' in un vocabolario dahome di F. E. FORBES, *Dahomey and the Dahomans*, 1, London 1851, p. 231), ciò sarà effetto di una confusione. Effettivamente il culto *yewhe* è originario dell'est (Dahome): SPIETH¹. - Il FORBES, *op. cit.*, p. 171, cita anche *Soh* (= [Hebie-]So) in rapporto col tuono o col fulmine.



è creduto figlio di Kpaya¹. Kpaya è il creatore: ha creato il sole, la luna e le stelle; fa spuntare il mattino e fa cadere la notte¹. Ma *Manu* è la principale delle figure divine adorate in Agù, mentre poi ha anch'egli i tratti dell'essere celeste¹: onde viene fatto di pensare che (come forse anche presso gli altri Eve) egli si sia sostituito ad un originario essere celeste (identico a Njankupon), assumendone le caratteristiche. Questo *Manu-Mawu* manda la pioggia; a lui si fanno libazioni in tempi di siccità¹. È di temperamento collerico: se alcuno lo offende con la sua disubbidienza, e tarda a placarlo, lo uccide: se appare l'arcobaleno nella valle, anzi che sui monti, questo è un segno che *Mawu* è adirato¹. A parte ciò, ogni volta che compare in cielo l'arcobaleno si dice che *Mawu* e sua moglie (*Kusoako*) stanno per allontanarsi e per andare a casa¹. Il figlio di *Manu* (*Mawu*) è *Manute* (*Mawute*); egli è l'autore del tuono¹.

Più internamente, a nord-est degli Eve, abitano gli Akposo; i quali assolutamente immuni come sono da influssi islamici o cristiani², hanno per essere supremo *Uvolovu*². Anche *Uvolovu* è un essere celeste: in fatti lo stesso termine indica tanto il firmamento (*uvolovu*: propriamente 'l'alto', 'le regioni superne') quanto la persona dell'essere celeste (*Uvolovu*)². *Uvolovu* è il creatore: manda la pioggia e produce la luce solare; concede figliolanza numerosa¹ e raccolti abbondanti². L'aspetto morale della sua figura (connesso, come sappiamo, con l'onniweggenza-onniscienza, ch'è propria degli esseri celesti) si rivela particolarmente nel fatto ch'egli punisce lo spergiuro². La originaria natura uranica di *Uvolovu* si rivela anche in alcuni miti che si raccontano di lui: provocato da una divinità inferiore, *Uvolovu* fece sì che non piovesse per due anni². A proposito del mito dell'origine della morte², dove figura la rana come apportatrice del messaggio fatale, è detto che la rana rinasce al primo tuono che si sente: con che si allude al fatto che, dopo essere state in letargo, le rane riprendono a gradire alla nuova stagione delle piogge²³: l'associazione della rana con *Uvolovu* (la rana

¹ Vedi sopra a p. 220 (Nguluwi), 224 (Ruwa).

² Vedi sopra a p. 228.

³ Cfr. in Australia presso le tribù dell'Herbert River: sopra a p. 12.



è anche una delle mogli di Uvolovuⁿ) dipende dall'elemento pluviale, ch'è implicito nella natura (celeste) di Uvolovu. Uvolovu riceve sacrifici ed ha sacerdoti propriⁿ: i suoi santuari sono dei circoli fatti di pietre, di un metro o un metro e mezzo di diametro, con un pilastro nel centro, simili a *cromlech* in miniaturaⁿ.

Quel ch'è Uvolovu per gli Akposo, è per gli Anana *Nabala*ⁿ, ed è *Norokoe* pei Kebuⁿ, i quali sono stanziati a sud di Adele¹. Tutte queste genti sono poi perfettamente consapevoli della identità dei rispettivi esseri celesti supremiⁿ, - come, in fatti, gli stessi Akposo identificano il loro Uvolovu anche con *Mawu* degli Eveⁿ, e con l'essere supremo degli Ana, che abitano il paese di Atakpame^m.

Questo essere supremo degli Ana ha nome *Buku*^m. Siccome nella mitologia di altre genti che appartengono alla stessa famiglia linguistica degli Ana compare un dio Buku come figura di grado inferiore^m, non sembra inverosimile pensare che Buku non sia stato sin dall'origine quell'essere supremo che è ora, ma sia diventato tale prendendo il posto di un essere celeste². In tal modo si spiegherebbe anche il fatto che, a differenza dei veri e originari esseri celesti - che sogliono essere indifferenti e privi di culto -, Buku è invece oggetto di culto e s'interessa attivamente delle cose umane^m. È vero che Buku ha la sua dimora e il suo trono in un dato punto del territorio di Adele^m, mentre nulla è risaputo, secondo F. Müller^m, di una sua dimora celeste. Ma bisogna tener presente che anche Buku è invocato per avere la pioggia e un buon raccolto, e come testimonio nei giuramenti e nelle imprecazioni (« io chiamo Buku su [o 'contro'] di te »)^m: tratti che già sappiamo essere proprii e caratteristici degli esseri celesti.

Gli Ana e le altre popolazioni menzionate qui sopra appartengono al gruppo delle genti di lingua *yoruba* o *anago*, le quali

¹ Sul linguaggio *kebu* o, come lo chiamano gl'indigeni che lo parlano, *kögbörükö*, cfr. FR. WOLF, *Grammatik des Kögbörükö*, « Anthropos » 2. 1907, 422 sg.

² Questo svolgimento non è senza analogie: vedi sopra a p. 239, 243. Il Müller^m pensa piuttosto che si tratti di fusione con *Buruku*, ch'è un dio veneratissimo in Adele, o meta di molti pellegrinaggi (anche da parte degli Akposoⁿ).

vivevano - e vivono tuttora - essenzialmente nell'interno, sebbene si siano distese, in tempo non molto antico, anche sulla costa, ad oriente degli Ewe, nel territorio di Lagos, Abeokuta e Benin°. Presso i Yoruba appare ancor più accentuata che presso gli Ewe la tendenza verso la costituzione di un pantheon politeistico di divinità naturalistiche adorate da tutta la nazione (*Olokun* è una specie di Poseidon, *Ogun* corrisponde ad Hephaistos, *Orun* ad Helios, *Oshu* a Selene, ecc.)°. Anche i Yoruba hanno il loro essere celeste in *Olorun*. « *Olorun* è il dio del cielo dei Yoruba, « vale a dire il firmamento deificato, ossia il cielo « personale, tale quale è *Njaukupon* per i Tshi, *Njonmo* per « i Ga, *Mawu* per gli Ewe »°. Il nome significa 'possessore (*oni*) del cielo (*orun*)'°. Tra gli epiteti che si danno ad *Olorun* è *elèda*, che sembra voler dire 'regolatore della pioggia'°, da altri interpretato come 'il creatore'°. Nonostante che i Missionari abbiano fatto di *Olorun* l'equivalente del Dio cristiano, e abbiano visto in lui una pallida sopravvivenza dell'idea divina rivelata, *Olorun* non è che una divinità naturalistica°. Non è onnipotente°. Nè è oggetto di culto: è troppo lontano per occuparsi delle cose umane; vive una esistenza solitaria in ozio assoluto; non ha sacerdoti nè immagini nè templi°; rare volte, dopo esser ricorsi invano ad altri dèi, gli indigeni si rivolgono ad *Olorun*°. Sussiste tuttavia qualche traccia di una venerazione più intensa che in altri tempi dovè prestarsi ad *Olorun*: in nome di *Olorun* si fanno i saluti augurali del mattino ('grazie ad *Olorun*') e della sera ('che *Olorun* ti protegga')°. Più di *Olorun* sono adorate altre divinità, e specialmente *Obatala*, concepito come un figlio di *Olorun*, al quale *Olorun* lasciò il governo del cielo e del mondo; - onde anche *Obatala* è un dio del cielo, e dunque quasi una emanazione e sdoppiamento di *Olorun*, tanto è vero che egli è lo sposo di *Odudua*, 'la nera', cioè 'la Terra' (che però è coeva di *Olorun*, e con *Olorun* dovè formare dapprima la coppia primordiale di Cielo e Terra'). Tuttavia, se si tien conto che *orun* (in *Olorun*) vuol dire 'il sole' (*Helios*), appare plausibile l'ipotesi del Den-

¹ "The difference between *Olorun* and *Obatala* appears to be that the former is the personal divine firmament, and the latter an anthropomorphic "sky-god, a later conception; and we perhaps here see a repetition of the process by which in the religion of ancient Greece Kronos supplanted "Uranus": ELLIS°, p. 86.



nett⁵, che non sia Olorun la figura originaria dell'essere celeste presso i Yoruba: tale sarebbe invece *Jakuta*, 'il lanciatore di pietre', ossia il dio del cielo nel suo aspetto di tonante e di fulminatore; il quale, sopraffatto poi da Olorun, sarebbe passato in seconda linea fino ad assimilarsi con *Shango*², il dio particolare del fulmine, corrispondente a quel ch'è - presso gli Eve - Hebieso⁴.

I Yoruba hanno anche la credenza e il culto degli spiriti degli avi, ch'essi chiamano, con termine generico, *orisha*⁶; onde anche il loro dio *Oro* - ch'è una personificazione del rombo o *bull-roarer*^{1 2} - è concepito come l'*orisha* del primo uomo capostipite dei Yoruba³. *Orisa* è il nome con cui in una vecchia descrizione del reame di Benin (O. DAPPERT, *Nauwkeurige Beschrijvinge der Afrikaansche Gewesten*, Amsterdam 1668) è designato un 'Dio creatore' esistente nella credenza di quel popolo, ma non adorato, come quegli che è naturalmente buono e non può fare che il bene^v. A parte il nome, che sarà dovuto a insufficiente conoscenza della religione indigena³, è da ritenere che si tratti qui, in sostanza, dell'essere supremo celeste comune alle genti Yoruba e colto in quel suo tratto caratteristico ch'è l'indifferenza e l'apatia⁴, - mentre altri scrittori (p. es. NYENDAEL, in *Bosman's Nauwkeurige Beschrijvinge van de Guinese*, Utrecht 1704) attestano come propria di lui l'onnipresenza e l'onniscienza^v.

Anche presso le popolazioni ad oriente di Benin, lungo il corso inferiore del Niger⁵, quali gli Edo e gli Ibo⁶, si trova la nozione di un essere supremo e creatore, noncurante delle cose umane e privo di culto: oggetto di speculazione piuttosto

¹ I Yoruba hanno anche, al pari degli Eve, un dio dell'arcobaleno (*Oshumare*), concepito in figura di un serpente che si aderge ad abbeverarsi alle acque del cielo: cfr. sopra a p. 243, n. 1.

² Cfr. sopra a p. 8 sg., 25, n. 1, 28, 33.

³ Cfr. H. L. ROTH^v, p. 49, n. 3: "at the present day, the Jekries of Warri call God, *Oreshé*".

⁴ Altre testimonianze del carattere indifferente e dell'assenza di culto per l'essere supremo di Benin sono riportate in H. L. ROTH^v, 51. - Cfr. C. N. DE CARDI, *A short description of the natives of the Niger Coast protectorate*, in RINGSLEY, *West African studies* (London 1899), App. 1, 450: "Their religion, like that of all the neighbouring pagans, admits of a Supreme Being, maker of all things, but as he is supposed to be always doing good, there is no necessity to sacrifice to him".



che di religione. Il suo nome presso gli Edo è *Osa*¹, che forse - al pari di *Orisha* - ebbe, almeno originariamente, un valore generico. Così pure il nome ch'esso ha presso gli Ibo, *Ciuku*², viene - a quanto pare - da *ci* 'spirito' e *uku* 'grande', onde vorrebbe dire 'grande spirito'. Anche *Ciuku* del resto ha poca parte nelle cose umane, - mentre la religione degli Ibo si rivolge principalmente alla Terra. Infatti noi raggiungiamo qui, circa ai confini col Kamerun, la zona di transizione fra i Negri propriamente detti e quei Bantu dell'Africa occidentale presso i quali il culto della Terra tocca, sulla costa di Loango, il massimo sviluppo, e precisamente - come vedemmo¹ - in connessione con quel nome *Njam(be)*-*Nzam(be)* che a sua volta sembra difficile da dissociare dal *Njankupong* dei Tshi².

Le genti negre del Sudan, che si distendono - in massa più o meno compatta - dietro i Negri della costa fino all'orlo del deserto (cfr. R. CHUDEAU, *Sahara soudanais*, Paris 1909) e che attraverso il cuore dell'Africa vanno a collegarsi con le famiglie nilotiche (v. sopra a p. 229 sg.), hanno subito in varia misura influssi estranei di origine varia e complessa: camitici e berberi, nonchè - ultimo nel tempo, ma più importante di tutti - l'influsso dell'Islam. Ancho nella religione o nella credenza penetrarono elementi islamici. Ma, come il genio originale della razza seppe variamente manifestarsi in forme sue proprie (basti accennare alla civiltà che fiorì in epoca medioevale presso gli stati negri di tipo feudale e cavalleresco [L. FROBENIUS, *Ethnologische Ergebnisse der 1.^{en} Reise der deutschen Innerafrikanischen Forschungs-Expedition*, « Zeitschrift für Ethnologie », 39, 1907, 311; *Ethnologische Ergebnisse der 2.^{en} Reiseperiode der deutschen Innerafrikanischen Forschungs-Expedition*, « Zeitschrift für Ethnologie », 41, 1909, 759; *Kulturtypen aus dem Westsudan* « Petermanns Mitteilungen », 56, 1910, Ergänzungsheft n.º 166]); così anche elementi della religione primitiva sopravvissero per entro all'islamismo; onde anche sotto il nome di *Allah* è possibile più d'una volta rintracciare la figura di un essere supremo pertinente alla credenza originaria.

“Plus on connaît le Bambara”, dico l'abate J. HENRY (*L'âme d'un peuple africain: les Bambara*, « Bibliothèque Anthropos », Münster i. W. 1910, 81), “plus on étudie ses croyances....., plus on se convaincra qu'il ne doit au musulman aucun de ses concepts”. I Bambara appar-

¹ Vedi sopra a p. 210 sg.

² Vedi sopra a p. 237, 239.

tengono, insieme coi Malinko (J. BRUN, *Notes sur les croyances et les pratiques religieuses des Malinkes fétichistes*, « Anthropos », 2. 1907, 722 sg., 942 sg.), coi Soninke o Sarakòle (F. DANIEL, *Études sur les Soninkès ou Sarakolès*, « Anthropos » 5, 1910, 27 sg.), e con altri popoli, alla grande famiglia negra (sudanese) dei Mandingo o Mandé; i quali, incrociatisi in parte (Peul, Fulah, Songhai) con genti d'altra origine, o convertiti nominalmente all'islam, diedero vita a degli organismi politici considerevoli, come fu l'impero del *Mali* o *Melli* (uno stato musulmano di lingua mandinga) fra il secolo XIII e il XV. Tra i Mandingo s'incontrano non pochi nuclei di genti pagane, dedite alle pratiche del feticismo (BRUN, *l. cit.*). Ma anche quelli che hanno abbracciato l'islam, come i Bambara, non hanno abbandonato gli elementi della credenza e del costume religioso primitivi. La nozione della divinità, come presso altri popoli Mandingo (J. BRUN, *Le totémisme chez quelques peuples du Soudan Occidental*, « Anthropos », 5, 1910, 846, n. 3), così presso i Bambara si esprime col nome *Alla*, che, adattato al genio dei linguaggi indigeni, si muta in *Ngala*. Ma, a quel modo che sotto i nomi dei *djine* (ar. *el-djin*) per gli 'spiriti buoni' o di *setane* (ar. *Sheitan*) per gli 'spiriti cattivi' persistono presso i Bambara i concetti del primordiale animismo e feticismo (HENRY, *op. cit.*, 82 sg.), così sotto il nome di *Ngala* (Allah) s'intravede una figura pertinente già alla credenza originaria, per quanto precisata e purificata per influsso del pensiero musulmano (Mgr. H. BAZIN, *Les Bambara et leur langue*, « Anthropos » 1. 1906, 687). Il segno più perspicuo della primitività di questa figura si è appunto il suo carattere celeste. Se alcuni dei Bambara, dice ancora l'HENRY (*op. cit.*, 78 n. 1), hanno sull'essere e la natura di *Alla* le idee proprie dei Musulmani, ben maggiore è il numero di coloro nei quali *Alla* è semplicemente la volta celeste concepita come un involucro che ci nasconde uno spirito onnipotente; il quale, essendo grande come il cielo, è dappertutto, e, dimorando lassù in alto, e quindi spaziando al di sopra di noi, per questo vedo ogni cosa. Tanto è vero che i Bambara soglion dire 'Alla arriva', per significare che 'sta per piovere', - come pure usano 'Alla fa buio' per dire 'il cielo si copre di nubi', e 'Alla sgrida' per dire 'tuona'; e 'Alla scintilla' per dire 'lampeggia'. Qui è evidente che *Alla* non ha fatto che prendere il posto del 'Cielo': tanto è vero che le stesse frasi si dicono eliminando semplicemente la voce *Alla* o sostituendovi *sa* ('Sa viene', 'Sa sgrida', ecc.); il quale *sa* è voco indigena che esprime vagamente tutto ciò che sta in alto, sopra di noi (HENRY, *op. cit.*, 76), e dunque poté ben essere usata a indicare il cielo. In questo senso si può dire veramente con l'HENRY (*op. cit.* 67) che il Bambara non ha preso dall'Islam se non ciò che corrispondeva a concezioni preesistenti nel suo proprio pensiero. E notisi anche che, com'è proprio degli esseri supremi celesti, *Alla* (*Ngala*) presso i Bambara non riceve culto nè preghiera; non ha altari, nè sacrifici, nè sacerdoti; non è invo-



cato se non per ingiunzione espressa di un fattucchiere, - a differenza degli spiriti, che sono assai venerati (HENRY, *op. cit.*, 62).

La stessa cosa si può dire di *Alla* o *Ngala* quale è concepito da altre genti Mandingo, come i Maliuke (BRUN, « Anthropos » 2. 1907, 951 sg.). E a questo proposito si può citare una notizia che si legge nella descrizione del *Viaggio nell'interno dell'Africa fatto negli anni 1795, 1796 e 1797 da Mungo-Park* (trad. V. Ferrario, Milano 1816, vol. II 162), ove è detto, dei 'Mandinghi', che credono in un 'Iddio' tanto lontano che non può assolutamente occuparsi degli uomini; onde non gli tributano alcun culto, se si eccettui un atto di adorazione ch'essi gli fanno al primo comparire di ogni luna nuova. - Presso i Songhai, nella regione di Timbuktu, il nome usuale per indicare 'Iddio' è *Yerkoi*, che propriamente equivale a 'nostro Signore'; mentre vi è traccia di un più antico nome *Kotjumo*, quasi scomparso dall'uso (BRUN, « Anthropos » 2. 1907).

Altri nomi dell'essere supremo dei Negri - concepito sempre come indifferente e lontano, con tendenza a confondersi col principio universale del mondo - sono *Gwaza* presso i Kagoro (A. J. N. TREMEARNE, *Notes on the Kagoro and other nigerian head-hunters*, « Journ. of anthr. Inst. » 42, 1912, 158), *Wende* o *Wennam* presso i Mossi (P. EUG. MANGIN, *Les Mossi*, « Anthropos » 10-11. 1915-16, 187 sg.), *Ama* (*Amba*) presso gli Habbe (J. BRUN, « Anthropos » 5. 1910, 846 n. 3). *Wennam* dei Mossi significa 'potenza di Dio'; e 'Dio' si dice *Wendé*. Nonostante alcuni accenni ad assimilazione col sole (*Na Wendé* = 'Dio-re'), *Wendé* presenta tali tratti che risalgono indubbiamente ad un antico essere celeste. La folgore è concepita come strumento di *Wendé*: *Wendé* l'adopera come strumento di sanzione morale, onde il fulmine colpisce chi fa del male, colpisce anche un animale rubato, ecc. *Wendé* è onnipotente: impossibile nascondersi a lui. Naturalmente egli è anche onnividente (onnisciente): anche se una colpa è commessa di notte, *Wendé* lo sa (accenno alla immanenza del cielo notturno); *Wendé* è invocato come testimonio di ciò che si afferma, specialmente in contraddizione con qualcuno. *Wendé* non riceve sacrifici propri, nè vere preghiere; bensì si usa il suo nome negli auguri e nei saluti (P. EUG. MANGIN, *Les Mossi*, « Anthropos » 10-11. 1915-16, 187 sgg.). - Ad *Ama* (*Amba*) corrisponde la forma *Ammo* (*Amma*), che s'incontra presso le popolazioni nigeriane studiate dal DESPLAGNES (*Le plateau central nigérien*, Paris 1907): *Ammo* è il signore dell'universo, indifferente alle vicende umane, è la 'potenza creatrice infinita e sovrana', ma localizzata nelle immensità celesti; nel cielo *Ammo* dimora con sua moglie *Tinga*, la quale porta il nome stesso (altrove nella forma *Tiengo*: DESPLAGNES 273) della terra (*tenga*), ed è infatti la terra stessa, concepita come la grande creatrice e la sposa del cielo (L. DESPLAGNES, *op. cit.*, 268 sg.). Se questo elemento etonico accenna a riscontri frequenti nelle religioni dell'Africa occidentale (vedi sopra a p. 210 sg.), presso altre genti - più orientali - del



Sudan ritroviamo tracce di quell'elemento meteorico che ha le sue analogie prossime presso i popoli nilotici. Così presso la nazione dei Baghirmi (Somrai, Njillem e altre genti), stanziata a sud-est del lago Tsad, è attestata la credenza in un essere supremo, adducendosi come prova e manifestazione incontestabile della sua esistenza il tuono, concepito come la sua voce: tanto è vero che il nome onde esso è designato nei vari dialetti è lo stesso che significa il temporale (G. NACHTIGAL, *Sahara und Sudan*, 11, Berlin 1881, 685).

9. - Libico-Berberi.

- ^a D. GREGORIO CHIL Y NARANJO, *Estudios históricos, climatológicos y patológicos de las Islas Canarias*, 2 voll., Las Palmas 1876-1880: 1 428 (Lanzarote), 443 (Fuertaventura), 518 sg. (Gran Canaria); 11, 28 sg., 47 sg. (Tenerife), 94 sg. (La Palma), 140 sg. (Hiero).
- ^b J. MARQUESS OF BUTE, *On the ancient language of the natives of Tenerife*, (Anthropological Section of the British Association for the advancement of Science, 1891), 14 sg.
- ^c A. CARTER COOK, *The aborigines of the Canary islands*, « American Anthropologist » 2. 1900, 490 sgg.
- ^d DUVEYRIER, *Les Touaregs du nord*, Paris 1864.
- ^e C. JEAN, *Les Touareg du sud-est: l'Air*, Paris 1909.
- ^f FR. DE ZELTNER, *Les Touareg du sud*, « Journ. of anthr. Inst. » 44. 1914, 351.
- ^g EDM. DOUTTÉ, *Magic et religion dans l'Afrique du nord*, Alger 1909.
- ^h R. BASSET, *Recherches sur la religion des Berbères*, « Revue de l'histoire des religions » 61 (1910, 1), 29 sgg. = « Encyclop. of relig. and ethics », 11, 506-519.
- ⁱ GSELL, *Histoire ancienne de l'Afrique du nord*, 1², Paris 1920, 242 sgg.

Accennanti - verosimilmente - già nella loro composizione etnica a rapporti e connessioni extra-africane, attratte nel corso successivo della loro storia entro l'orbita delle varie civiltà mediterranee che si succedettero nell'Africa del nord - egizia, punica, greca, romana, araba -, le popolazioni della costa settentrionale africana possiedono tuttavia negli attuali loro rappresentanti non poche sopravvivenze di elementi antichissimi; - e anche nella religione ^{g h i}. Naturalmente è assai difficile identificare gli elementi assegnabili alla fase originaria della civiltà indigena: a parte il problema delle connessioni etniche



delle genti nord-africane¹ con (altri) popoli di stirpe camitica, i cui rappresentanti principali sarebbero - in Africa - gli antichi Egizi, è certo ad ogni modo che le influenze della antica civiltà egizia penetrarono, a partire da un'età remotissima (2° millennio a. C.), verso occidente. Sopravvivenze di un antico culto di un dio solare egizio (Aminon-Ra tebano?) presso le primitive popolazioni libiche sono attestate da monumenti e rappresentazioni figurate (incisioni rupestri di un ariete con la testa sormontata da un disco, con due appendici in forma di serpenti), scoperti e illustrati nei tempi moderni¹. D'altro lato non v'ha dubbio che nella tradizione delle genti africane del nord si sono tramandati e conservati fino ad oggi vari elementi di una religiosità primordiale. Si tratta specialmente di riti di carattere magico²: e tra questi, in particolare, i riti destinati ad ottenere la pioggia (Doutté³, 583 sgg.). Naturalmente anche questi hanno subito attraverso i tempi non poche alterazioni, e per ultima quella dovuta all'Islam, il quale se li incorporò circa allo stesso modo come in Europa il Cristianesimo si incorporò non poche feste 'pagane' primitive³. Tuttavia la originaria genuinità di certi riti nord-africani è comprovata dal loro stesso carattere magico.

Così stando le cose, acquista per noi uno speciale interesse la religione di un nucleo etnico della stirpe libico-berbera che visse in condizioni speciali d'isolamento, e presso il quale si possono quindi studiare - riuniti quasi in un complesso organico, e certo meno alterati da influssi estranei - quegli elementi religiosi che presso i popoli fratelli del continente compaiono solo in forma frammentaria e sporadica⁴. Questo nucleo è costituito dal popolo dei Guanci delle Isole Canarie, estrema propaggine occidentale e insulare della famiglia libica². Delle loro condizioni culturali e religiose c'informano gli scritti dei primi occupatori e visitatori spagnuoli; le cui notizie, per quanto tendenziose spesso e inadeguate, acquistano uno speciale rilievo quando son messe a confronto, come le ha messe il Basset⁴, con gli usi ancora vigenti nel costume isolano e

¹ Cfr. C. MEHLIS, *Die Berberfrage*, « Archiv für Anthropologie » 8. 1909 249 sgg.

² H. MEYER, *Ueber die Urbewohner der Canarischen Inseln*, in « A. Bastian's Festschrift » (1896), 63-78; J. ABERCROMBY, *The prehistoric pottery of the Canary Islands and its makers*, « Journ. of anthr. Inst. » 44. 1914, 302.



con i dati relativi alla religione dei Libi continentali, sia nella sua fase antica, quale fu descritta occasionalmente dagli scrittori classici, sia nella sua fase recente e attuale (Berberi).

È un fatto che presso i Guanci delle Canarie troviamo attestata la credenza in un essere supremo¹ negli scritti degli antichi autori spagnoli, i quali videro in essa un riflesso dell'idea divina rivelata. La parola di uso più generale per designare l'essere supremo è *Achoran* (*Alcoran*, *Alcorac* [Gran Canaria], *Acoran*, *Acoron*, *Achoron* [Tenerife], *Alcorac* [La Gomera])^{a b}, che ha il valore di 'grande'. Acoran risiede nel cielo: gl'isolani della Gran Canaria « decian que en lo alto habia « una cosa que gobernaba las cosas de tierra, que llamaban « Acoran, que es Dios » [Abreu Galindo^a]; quelli di La Palma concepivano Ahorán (Ahora) come un essere celeste [Abreu Galindo]^a; e quelli di Hierro usavano fare sacrifici al loro *Eraoranhán* (poi identificato col Dio cristiano degli Spagnuoli) in occasione di temporali e per avere buoni raccolti [Abreu Galindo]^a. È un atto frequente del culto indigeno si era di levar le mani al cielo^a. In realtà, quel che soprattutto s'invocava dall'essere supremo era la pioggia^{a c}; e le invocazioni più solenni si facevano in tempi di siccità, in forma di processioni o 'rogazioni', cui partecipava il popolo in folla, dietro ai sacerdoti, tenendo le mani e gli occhi levati al cielo, e invocando (alla Gran Canaria) *Almene Coran* - cioè 'valgami Dio' - con alte grida, cui facevano eco quelle dei fanciulli e dei piccoli nati dalle bestie, che per l'occasione si lasciavano a digiuno, affinché (per fame) anch'essi gridassero, quasi attribuendosi allo strepito così prodotto una efficienza magica per ottenere la pioggia. Carattere magico avevano infatti gli altri riti che in tale circostanza si compivano, qual era quello di recarsi in riva al mare e bagnarsi (cfr. Douffé^g, 567), oppure immergersi delle fronde e aspergere con quelle tutto all'intorno^a (quasi a simulare la pioggia); i quali riti si ritrovano in forma di sopravvivenza ancor oggi presso diverse genti africane di stirpe libica,

¹ Più difficile è trovarne tracce sicure presso i Berberi continentali: ad esser preso per un dio supremo si presterebbe il prototipo indigeno di quel dio che compare poi nelle iscrizioni col nome latino di *Deus Patrius*, associato con quello punico-libico di *Bal-iddir* (*Baldir*) (CIL., VIII, 240, 5279). Ma si vedano le osservazioni del Basset, *l. cit.*, 310.



per quanto adattati e incorporati nell'uso religioso islamico¹. È notevole altresì che presso i Guanci, almeno a Tenerife, l'essere celeste era designato anche col termine *Achaman* [Abreu Galindo], *Acaman* [Viana]^{a b}, che significa precisamente 'cielo', come affermano gli autori spagnuoli (« *Ataman* quiere decir cielo » [Abreu Galindo^a]), e come conferma l'analisi linguistica per via di riscontri con altri linguaggi berberi^b: notisi *aochina*, che vuol dire 'cielo' in qualche dialetto *tuareg*, e *igenni*, 'cielo' ('*thignuth*' 'nube'), nel *zuaua*, cui corrispondono *ajenna* e *ajenni* (= 'cielo') in altri dialetti^b. *Atguaychafanatanam* era pure uno dei nomi dell'essere supremo (a Tenerife^a); e voleva dire 'el que tiene el cielo' [Abreu Galindo^a], - mentre anche da un'altra parola significante 'cielo', *hirāhi* (*hiraji*), si formava un'altro nome dell'essere supremo, *Iguaya hiraji*, cioè 'spirito (*Iguaya* = 'el espíritu' [Marin y Cubas] del cielo'^a. *Acaman* si trova anche registrato col senso di 'solc' (a Tenerife^a), - mentre di solito il nome del sole è *Magec*. Per questo *Magec* i Guanci erano soliti prestar giuramento^a; ed anche per *Acaman*^a; onde forse è da ritenere che il giuramento si facesse in origine invocando il cielo (*Acaman*), come presso molti altri popoli², essendo il cielo per sua natura onniveggente e quindi vigilante e onnisciente, - mentre, se *Acaman* assunse qualche tratto solare, è anche questo un processo che trova molti riscontri nelle credenze dei popoli primitivi³. In realtà,

¹ Cfr. BASSET, nella citata monografia sulla religione dei Berberi; DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du nord*, 567 sgg., 583 sgg.; A. BEL, *Quelques rites pour obtenir de la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans Magribins*, « Recueil de mémoires et de textes imprimés en l'honneur du XIV.^e Congrès des Orientalistes », Alger 1905; EDW. WESTERMARCK, *Midsummer customs in Morocco*, « Folk-Lore » 16. 1905, 27 sg. - Analogamente si hanno testimonianze di sopravvivenze consimili nel Cristianesimo africano antico (AUGUST., *Serm.*, 196, 4 Migne [vol. 38, p. 1021]: « natali Johannis... de sol-
-luminatitate religiosa pagana, Christiani ad mare veniebant, et ibi se bapti-
-zabant ») e moderno (all'isola di Madera [P. LÉON PEYRÉ, *Quelques notes sur l'île de Madère*, « Anthropos » 4. 1909, 987] vige tuttora il costume che la notte di S. Giovanni i devoti prendano, a mezzanotte, un bagno in mare [lo stesso uso nella stessa ricorrenza s'incontra in Sardegna: R. PETTAZZONI, *La religione primitiva in Sardegna*, Piacenza 1912, 115, n. 2]).

² Vedi sopra a p. 124 n. 2, 136, 217, 219.

³ Vedi sopra a p. 88 sg., 112. Lo Gsell¹ non esclude la possibilità di antiche influenze egizie che si sarebbero esercitate quando i proavi dei Guanci erano ancora sul continente.



se questi elementi solari fossero riginari - cioè, se l'essere supremo dei Guanci fosse originariamente il sole -, non si capirebbe come fosse adorato specialmente per avere la pioggia. Anche il fatto che all'essere supremo si sacrificava sopra le alture (a Lanzarote « adoraban á un Dios levantando las manos » al cielo, hacian seerificios en las montañas... » [Abreu Galindo^a]) accenna alla sua dimora e natura uranica, - mentre poi questo culto delle alture (che presso i Guanci dovè rivolgersi particolarmente al Picco di Tenerife^b) trova riscontro¹ negli antichi culti libici delle montagne, p. es. dell'Atlante^{h,i}, come pure del monte che domina Tunisi^a, il cui nome odierno *Djebel Bu Kurnein* ('montagna dei due corni') risale al nome di un *Baal Qarnaim*, trasmessosi poi a *Saturnus Balcaranensis*². - Nonostante questa venerazione che si tributava, a quanto pare, all'essere supremo dei Guanci, sembra che esso non avesse se non un culto molto sbiadito, secondo quella tendenza ch'è comune agli esseri celesti (a Tenerife « no tenian ritos algunos ni ceremonias ni palabras con que lo venerasen » [Fray Alonso de Espinosa]^a).

Fra l'Africa settentrionale e la Sardegna intercedono dei rapporti culturali che hanno come sfondo antichissimo le fasi preistoriche della civiltà mediterranea occidentale, e come indice più cospicuo le somiglianze formali fra i monumenti megalitici, che sono comuni ai due paesi nonchè alle isole mediterranee di Malta, di Pantelleria e delle Baleari (E. PAIS, *La Sardegna prima del dominio romano*, « Memorie della R. Accademia dei Lincei » 1881, 21 sg.; A. MAYR, *Die vorgeschichtlichen Denkmäler Sardiniens*, « Globus » 86. 1904, 135 sg.; A. TARAMELLI, *Dolmen 'sa perda e s'altare'*, « Bulletino di paleologia italiana » 32. 1906, 268; D. MACKENLIE, *The dolmens, tombs of the giants and nuraghi of*

¹ Si confronti anche il sacro orrore delle alture che provano gli odierni Tuarog^h.

² TOUTAIN, *Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis au Djebel Bou-Kournein*, « Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome » 12. 1892, 3 sg.; *De Saturni dei in Africa Romana cultu*, Paris 1894. - Anche il culto delle caverna, attestato, per lo Canarie, a Hierro (in un rito per ottenere la pioggia)^b, trova riscontri continentali: p. es. la grotta del dio *Baoax* (su questa e su altre divinità numidiche, A. VERCOUTRE, *Sur quelques divinités topiques africaines*, « Revue archéologique » 1891, 1, 156 sg.; Cfr. FR. DE ZELTNER, *Les Touareg du Sud*, « Journ. of anthr. Inst. » 44. 1914, 356).



Sardinia, « Papers of the British School at Rome » 5. 1910, n. 2; A. МАУК, *Vorgeschichtliche Denkmäler von Malta*, « Abhandlungen der bayr. Akademie der Wiss. », München 1909; *Die Insel Malta im Altertum*, München 1909, 62 sgg.; *Neue vorgeschichtliche Forschungen auf Malta*, « Globus » 95. 1909, 272; T. E. PEET, *Contributions to the study of the prehistoric period in Malta*, « Papers of the British School at Rome » 5. 1910, n. 3; CARTAILHAC, *Les monuments primitifs des îles Baléares*; BEZZENBERGER, *Vorgeschichtliche Bauwerke der Balearen*, « Zeitschrift für Ethnologie » 30. 1907, 567; L. CH. WATELIN, *Contributions à l'étude des monuments primitifs des îles Baléares*, « Revue Archéologique » 14. 1909, 333 sg.; A. MAYR, *Pantelleria*, « Römische Mittheilungen des k. Deutschen Archäologischen Instituts » 13. 1898, 307; « Globus » 77, 1909, 137 sg.; P. ORSI, *Pantelleria*, « Monumenti antichi pubblicati dalla R. Accademia dei Lincei » 9. 1893, 193). Nell'Africa la corrente megalitica (GSELL, *Les monuments antiques de l'Algérie*; R. KARUTZ, *Tunisische Dolmen*, « Globus » 91. 1907, 309, sg.; cfr. « L'Anthropologie » 15. 1904, 374; A. LISSAUER, *Archäologische und anthropologische Studien über die Kabysten*, « Zeitschrift für Ethnologie » 40. 1908, 505; L. LEVISTRE, *Sur quelques stations dolméniques de l'Algérie*, « Anthropos » 2. 1907, 135; E. VON BARY, *Ueber Senam und Tumuli von Tripolitanien*, « Zeitschrift für Ethnologie » 8. 1876, 378; O. MONTELIUS, *Das Orient und Europa*, 14 [dolmen di Murzuki] si può perseguire, se non fino al lontano sud nei 'misteriosi' monumenti della Rhodesia (cfr. R. PETTAZZONI, *Civiltà africane*, « Bollettino della Società Geografica Italiana » 1912, 594; BENT, *The ruined cities of Mashonaland*, London 1892; SWAN, *On some ruined temples in Mashonaland*, « Journ. of anthr. Inst. » 26. 1897, 2; FR. WHITE, *On the ruins of Dholo-Dholo in Rhodesia*, « Journ. of anthr. Inst. » 35. 1905, 39; D. RANDALL-MAC IVER, *Mediaeval Rhodesia*, London 1906; F. VON LUSCHAN, *Bericht über eine Reise in Südafrika*, « Zeitschrift für Ethnologie » 38. 1906, 872; R. N. HALL, *Prehistoric Rhodesia*, London 1909), certo oltre il deserto di Sahara a nell'altipiano Nigeriano e fino alla Costa di Guinea, in pieno ambiente negro (DESPLAGNES, *Le plateau central Nigérien*, Paris 1907; DECORSE, *Recherches archéologiques dans le Soudan*, « L'Anthropologie » 17. 1906, 669; DESPLAGNES, *Étude sur les tumuli du Killi (Goundam)*, « L'Anthropologie » 14. 1903, 151), mentre lungo l'Atlantico si possono perseguire le tappe intermedie (DUCHEMIN, *Les mégalithes de la Gambie*, « L'Anthropologie » 16. 1905, 633; J. L. TODD, *Note on stone circles in Gambia*, « Man » 1903, n. 93) di questa corrente che avrà avuto un suo punto importante d'irradiazione nell'Africa mediterranea.

Altri elementi culturali comuni alla Sardegna e all'Africa settentrionale (e quindi, per ulteriore propagazione, a vari punti dell'interno) io rintraccio altrove (R. PETTAZZONI, *Paletnologia sardo-africana*, « Revue d'ethnographie et de sociologie » 1910, 219 sg.; *La religione primitiva in Sardegna*, 1912, 139 sgg.) nella sfera della credenza e del



costume religioso: usanze funebri (antichi Nasamoni e Megabari), incubazione (nel culto dei SS. Ciro e Damiano, e presso gli odierni Tuareg), giuramenti e pratiche ordaliche (Costa della Guinea), in ispecie per scoprire l'autore di un furto (R. PETTAZZONI, *Ordalia sarda e ordalie africane*, « Rivista italiana di Sociologia » 15. 1911; *La religione primitiva in Sardegna*, 169 sg.): riscontri tanto più preziosi in quanto per la loro continuità nel passato e attualità nel presente valgono ad integrare la testimonianza inuita dei monumenti archeologici, continuandola - per così dire - e prolungandola fino ai tempi odierni.

Su questo sfondo culturale e tradizionale, che collega intimamente la Sardegna all'Africa (del nord), si presenta come ulteriore elemento comune la credenza in un essere celeste. L'ordalia per scoprire l'autore di un furto, che in Africa si praticava lungo la Costa di Guinea presso le genti Eve e Yoruba da Akkra a Benin e a Bonny (R. PETTAZZONI, *l. cit.*), era posta generalmente sotto la speciale protezione di una divinità che s'invocava nel solenne momento decisivo (*Mawu* presso gli Eve, *Buku* presso gli Ana [vedi sopra a p. 242, 245], *Obasi* presso le genti del Kamerun [v. sopra a p. 214]). (Anche *Tilo* ['il cielo'], l'essere celeste dei Ba-Ronga, ha il potere di far scoprire i ladri [vedi sopra a p. 204]). E noi sappiamo ora il perchè di questa speciale connessione: in realtà nessuna divinità poteva più opportunamente essere supplicata per la scoperta di un ladro che quell'essere supremo ch'era, in sostanza, un essere celeste, e, come tale, era naturalmente onnisciente e onniveggente, per via della onnipresenza ch'è propria del cielo. Onde anche altrove si verifica che l'essere supremo celeste sia invocato in occorrenze consimili, dove agisce la sua qualità di onniveggente-onnisciente: così *Buku* presso gli Ana è invocato nei giuramenti, così *Uvolovu* presso gli Akposo punisce lo spergiuro, così *Mwetyi* è chiamato ad esser testimone dei patti (LANG, *The making of religion*³, 220) e a punire lo spergiuro presso alcuni Bantu dell'Africa occidentale, e *Mulungu* è supplicato nei giuramenti ordalici da varie genti Bantu dell'Africa orientale (Suahili e altri), e *Chiuta* 'il cielo' (oppure *Leza* 'il fulmine' [vedi sopra a p. 219]) è invocato nei giuramenti dai Tonga del Lago Nyassa, e *Leza* nelle ordalie degli Awemba (v. sopra a p. 220); come pure *Njambe* presso i Barotse è invocato per sancire le condanne a morte (W. SCHNEIDER, *Die Religion der Afrikanischen Naturvölker*, 78). (Cfr. C. WIEDEMANN, *Die Göttesurteile bei den Bantuwölkern, Sudannergern und Hamiten*, Leipzig. Dissert. 1909; CLARK, *The judicial oaths used on the Gold Coast*, « Journ. of anthr. Inst. » 29. 1899, 310 sg.; CH. DUNDAS, *The organisation and laws of some Bantu tribes in East Africa*, « Journ. of anthr. Inst. » 45. 1915, 234 sgg. ('Oaths and ordeals', p. 251 sgg.). Or l'ordalia per scoprire l'autore di un furto si praticava anche in Sardegna (SOLLN. IV, 6; ISID., *Etymol.*, XIV, 6, 40; PRISCIAN., *Perieg.*, 466: cfr. R. PETTAZZONI, *La religione primitiva in Sardegna*, 29, 59, ecc.), e, secondo ogni verosimiglianza, in connessione col culto di quell'essere



supremo della religione protosarda che a noi è noto a traverso il nome classico di *Sardus Pater* (Σαρδονάτωρ); chè, a quanto risulta dalle rinvenute statuette votive con quattro occhi (figure di individui che avevano superato felicemente le prove ordaliche), la prova aveva luogo precisamente in quei santuari del *Sardus Pater* che gli scavi hanno rimesso alla luce (A. TARAMELLI, « Notizie degli scavi » 1909, 412; 1911, 291; 1915, 99 sg.; 1919, 169 sg.; R. PETTAZZONI, *Le antichità protosarde di Santa Vittoria*, « Bullettino di paleontologia italiana » 35. 1909, 159 sg.; A. TARAMELLI, « Monumenti antichi dei Lincei », 23. 1914; 25. 1919; R. PETTAZZONI, *La religione primitiva in Sardegna*, 19 sgg.; *I primordi della religione in Sardegna*, « Archiv für Religionswissenschaft » 16. 1913, 321 sg.; A. TARAMELLI, *Culti e riti protosardi e protosiculi*, « Archivio storico per la Sicilia orientale » 16 [Volume in onore di P. Orsi], 1920). Questa più che probabile connessione con la ordalia suddetta conferisce adunque al *Sardus Pater* un carattere che presenta una fortissima analogia con gli esseri supremi celesti africani, e a sua volta accenna alla comune essenza uranica originaria. La quale poi risulta confermata da un altro tratto molto più cospicuo ed eloquente, come quello che si riporta direttamente all'aspetto naturalistico (meteorico) della natura celeste: e questo è l'associazione del *Sardus Pater* con le acque pluviali. Infatti, non soltanto le acque di fonte erano sacre e preziose per i Sardi antichi, ma anche le acque piovane (*homo Sardus opem plurimam de imbrido caelo habet*: SOLIN., *l. cit.*). Quelle servivano alle pratiche ordaliche; queste davano fecondità alla terra e facevano abbondanti i raccolti. Nei suddetti santuari del *Sardus Pater* l'acqua che si conservava in fondo al pozzo semisotterraneo era forse acqua piovana, chè intorno al santuario lo scavo (p. es. a Santa Vittoria di Serri: TARAMELLI, « Notizie degli Scavi » 1909, 417) ha messo in evidenza un sistema di lastre calcaree disposte a coltello, attraverso le quali pare che filtrasse lentamente l'acqua piovana, stillando - per alcuni interstizi parietali - sul fondo del pozzo. Onde appare legittima la supposizione che, come era associato alla pratica ordalica (se questa avveniva nel suo santuario), così il *Sardus Pater* dovesse essere associato - come autore e regolatore - al fatto della pioggia, essendo appunto la pioggia il fatto che più costantemente si attribuisce all'azione degli esseri supremi e specialmente di quelli africani; chè, come dice R. HARTMANN (*Les peuples de l'Afrique*, Paris 1880, 175), "dans toutes les parties du continent africain on voit et on entend prier pour la pluie". Questi sono, non dico dati positivi e sicuri, ma argomenti confortati da numerose analogie, che autorizzano a ricercare nella figura di quell'essere supremo di un popolo preistorico ch'è il *Sardus Pater* un essere celeste. Il quale per le tendenze speciali della credenza protosarda (anche in questo conforme a quella africana) ebbe a subire una speciale colorazione in senso animistico (R. PETTAZZONI, *La religione primitiva in Sardegna*, 1912 [gli antecedenti di questo



processo sembrano risalire a tempi assolutamente preistorici: R. PETTAZZONI, *I primordi della religione in Sardegna*, « Archiv für Religionswissenschaft » 16. 1913, 321 sg.; *Actes du IV.º Congrès international d'histoire des religions*, Leide 1913, 142]), mentre poi per le speciali condizioni politiche in cui si svolse la storia del popolo Sardo poté anche, a quanto sembra, assurgere al grado di iddio supremo e forse unico (R. PETTAZZONI, *La religione primitiva in Sardegna*, 204 sgg.).



VIII.

AMERICA SETTENTRIONALE

1. - Eskimesi.

- ^a A. L. KROEBER, *The Eskimo of the Smith Sound*, « Bulletin of the American Museum of Natural History » 12. 1900, 303 sg.
- ^b FR. BOAS, *The Central Eskimo*, « Annual Report (of the Bureau of Ethnology, Smithsonian Institution, Washington) » 6. 1888, 583 sgg.
- ^c L. M. TURNER, *Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory*, « Annual Report » 11. 1894, 194 sg.
- ^d E. W. NELSON, *The Eskimo about Behring Strait*, « Annual Report » 18, 1. 1899, 422 sg.
- ^e F. NANSEN, *Eskimo Life*, London 1893, 241 sgg., 250 sg., 278 sg.
- ^f FR. BOAS, *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, « Bulletin of the American Museum of Natural History » 15. 1901, 119 sg., 145 sg.
- ^g KNUD RASMUSSEN, *The People of the Polar North*, London 1908.
- ^h VILH. STEFANSSON, *My life with the Eskimo*, London 1913.
- ⁱ W. THALBITZER, *The Ammassalik Eskimo*, I, Copenhagen 1914.
- ^k — *The heathen priests of East Greenland*, « Internat. Amerikanisten-Kongress » XVI, Wien 1910, II, 447 sgg.
- ^l P. RADIN, L. H. GRAY, 'Eskimos', « Encycl. of relig. » v (1912), 391-395.

L'idea - che trovasi espressa specialmente da autori piuttosto antiquati - che gli Eskimesi non abbiano la nozione di alcun essere supremo¹, sembra che debba essere modificata

¹ H. H. BANCROFT, *Native races of the Pacific States*, III, 141; W. H. DALL, *Alaska and its resources*, Boston 1870, 88. - Cfr. anche RASMUSSEN ^g, 125 sg.



in base a più mature considerazioni. Un essere supremo del tipo di quelli scoperti dal Lang è, secondo alcuni¹, il groenlandese *Tornarssuk*^{b e} (*Torngaxssung*^a, *Turnrunaiyuk*^d), che propriamente significa il 'capo degli spiriti' (*tornaq*^a, *tornait*^b, *tornguang*^b, *tunghak*^d). Veramente Tornarssuk parrebbe dunque piuttosto una figura di carattere animistico. Altri ha attribuito la posizione straordinariamente elevata assunta da Tornarssuk - quasi di un Dio supremo - all'influenza esercitata sulle credenze animistiche primitive da idee cristiane introdottesi pel tramite delle Missioni^{a 2}. Certo, è questo un fatto che va tenuto presente; e non solo a proposito di Tornarssuk, ma anche per ciò che riguarda la presenza di elementi folklorici di origine scandinava (norvegese)^{e 3} nella figura di un essere femminile che ha pure un posto preponderante (secondo alcuni sarebbe un vero essere supremo⁴) nella mitologia eskimese, ed è designato con vari nomi: *Arnaknagsak*^k (*Arnarkuagssak*^o), 'la vecchia', nella Groenlandia, *Nerivik*^a nel territorio di Smith Sound, *Nuljajoq*^f sulla costa occidentale della Baia d'Hudson: tutte figure corrispondenti a quella - più nota - degli Eskimesi centrali, che ha nome *Sedna* (figlia di *Anguta*^b), una specie di dea del mare e dei mostri marini⁵.

Certa è poi l'origine nord-americana (dai Tlingit) dell'abbondante ciclo mitico avente per centro la figura del Corvo creatore e demiurgico, che s'incontra presso gli Eskimesi più occidentali (Marce e Stretto di Behring), - donde passò anche sul continente asiatico presso i Koriaki e i loro vicini^{d 6}. 'Padre-

¹ H. B. ALEXANDER, *North American Mythology* («The Mythology of all Raecs», vol. X), Boston 1916, 271.

² Missioni russo nell'Alaska, danesi in Groenlandia, dei Padri Moravi al Labrador. - I meno intaccati sono gli Eskimesi centrali. - Cfr. DALL, *op. cit.*, 88.

³ Cfr. E. B. TYLOR, *Old scandinavian civilisation among the modern Esquimaux*, «Journ. of anthr. Inst.» 13. 1884, 348 sgg.

⁴ «Their Supreme Being is a woman, whose name is Sedna»^b. - Cfr. MUELLER, *Amerikan. Urreligionen*, 149.

⁵ H. NEWELL WARDLE, *The Sedna cycle: a study in myth evolution*, «American Anthropologist» 2. 1900, 568 sg.

⁶ Anche il grande uccello che produce il tuono è un elemento introdotto dalle mitologie tlingit e haida (vedi oltre a p. 265 sg) nelle credenze degli Eskimesi più occidentali (Stretto di Behring)^d, mentre altri Eskimesi hanno del tuono una rappresentazione mitica diversa.



Corvo' (*Tulukanguk*) vive nel cielo ('Raven-father in the sky'^a), donde scese un giorno per creare la terra e la razza umana e tutte le cose di questo mondo ad imagine di quelle celesti^d. La Via Lattea è la traccia lasciata dal Corvo con le sue scarpe da neve, quando, nei giorni della creazione, viaggiava pel cielo^d. Dal Corvo viene il bel tempo e il cattivo: gli Eskimesi di Norton Sound fanno al Corvo offerte di cibo per averne in compenso il tempo buono^d; e secondo gli Unalit (Alaska) il Corvo si offende e si adira se si uccide uno dei suoi uccelli sacri (i corvi), e allora manda il mal tempo^d. All'altra estremità dell'America, nella Terra del Fuoco, troveremo la stessa idea, che il tempo è regolato da un essere celeste a seconda della condotta degli uomini.

In realtà la figura di questo Padre-Corvo presenta dei tratti che fanno pensare se non esistesse già nella primitiva credenza eskimese una figura di essere celeste, alla quale il Corvo del mito cosmogonico si sia sovrapposto. In fatti, la leggenda accenna a un padre del Corvo dimorante nel cielo^d. E il Corvo appare poi in posizione subordinata di fronte a *Shljam Shoa*, che è la grande divinità dei Koniaga (Kaniagmiut: la più numerosa tribù eskimese sulla costa dell'Alaska); e *Shljam Shoa* dimora nel cielo¹.

Più vicina al tipo caratteristico dell'essere celeste è, nella credenza degli Eskimesi della Groenlandia (Ammassalik)^{1*}, la figura di *Asiak*^e. *Asiak* ha la facoltà di concedere o trattenere la pioggia^e. Egli abita in cielo. Si racconta che in passato gli Eskimesi si rivolgevano a lui in tempo di siccità² per mezzo dei loro fattucchieri, o *samani*, chiamati - con nome indigeno - *angedkok*. Conforme alla credenza comune presso gli Eskimesi, che gli *angedkok* abbiano la facoltà di salire al cielo^a, si diceva che alcuni di essi, nel prolungarsi della siccità, erano soliti salire alla dimora celeste di *Asiak* e spia-

¹ BANCROFT, *op. cit.*, III, 104. - Ancho qui è da tener conto della infiltrazione di elementi cristiani: i Kadjak (Konjaga dell'isola Kadjak) sono cristiani, almeno di nome: il loro *Shljam Shoa* è creatore del cielo o della terra (WAITZ, *Anthropologie der Naturvölker*, III [1862], 312).

² Poi che la pioggia non dev'essero molto desiderata in un clima e in una latitudine come quelli in cui vivono gli Eskimosi, si è pensato se ancho questa nozione di un dio della pioggia non sia originaria di altri paesi^e.



vano il momento in cui Asiak era addormentato, e allora si mettevano a implorare la sua compagna celeste; la quale, cedendo alle loro suppliche, prendeva una pelle d'orso che Asiak, sedendovi sopra, aveva un poco bagnata, e la scuoteva, e così cadeva la pioggia sulla terra^e.

Un altro tratto tipico degli esseri celesti sembra essersi conservato nella figura di *Nuljajoq*, l'essere femminile corrispondente a Sedna: qualche volta *Nuljajoq* incarica la divinità del fulmine di colpire chi l'ha offesa^f: una sanzione meteorica che sappiamo esser propria degli esseri celesti.

Presso le tribù del Fiume Mackenzie si trova la nozione di un 'grande spirito', *Anerné-aluk*^a, indifferente e negletto come sogliono essere gli esseri celesti¹.

2. - Indiani del Pacifico (nord-ovest).

- ^a W. H. DALL, *Tribes of the extreme north-west*, « Contributions to North American Ethnology (U. S. Geographical and Geological Survey of the Rocky Mountain Region) », 1, Washington 1877 (vocabolari nell' Appendice [di G. Gibbs e W. H. Dall]), 137 sg.
- ^b F. BOAS, *Indianische Sagen von der nord-pazifischen Küste Amerikas*, Berlin 1895 (Cfr. « Zeitschrift für Ethnologie » 23. 1891, 550, 628 sg.; 24. 1892, 34 sg. [Satloltq], 314 [Nutka]; 26. 1894, 286 [Bilchula]; 27. 1895, 201 sg. [Tsimshian], 217 sg. [Haida], 231 [Tlingit], 489 sg. [conclusioni generali]).
- ^c A. P. NIBLACK, *The coast Indians of southern Alaska and northern British Columbia*, 378 sg.
- ^d J. R. SWANTON, *Tlingit myths and texts*, « Bulletin (of the Bureau of American Ethnology) » 39. 1909, nn. 1, 31.
- ^e — *Social conditions, beliefs and linguistic relations of the Tlingit Indians*, « Annual Report » 26. 1908, 451 sg.
- ^f H. H. BANCROFT, *The native races of the Pacific States of North*

¹ Cfr. Tornarsuk come 'faincant supreme Being' (ALEXANDER, *l. cit.*). - Anche gli Aleuti (Unalaska e altre Aleutine) hanno la nezione di un essere supremo *Agougoukh*, 'il Creatore', il quale non si occupa più del mondo ch'egli ha creato, ende non riceve alcun culto (BANCROFT, *op. cit.*, III, 144; IWAN PETROFF, *Report on the population, industries and resources of Alaska*, Washington 1884, 153, 158). - *Anjuta*, il padre di Sedna, è creatore del mare, della terra e dei corpi celesti^b.



- America* (5 voll., 1875-76), III 98, 146 sg. (Tlingit), 96, 150 sg. (Aht), 149 (Haida), 153 (Okanagan), 634 (Cinuk).
- ^g F. BOAS, *Tsimshian Texts*, « Bulletin » 27. 1902, 86, 94.
- ^h J. R. SWANTON, *Haida texts and myths, Skidegate dialect*, « Bulletin » 29. 1905, 26 sg.
- ⁱ — *Haida texts, Masset dialect*, « Memoirs of the American Museum of Natural History », 1908, 271-812.
- ^j CH. HILL TOUT, *Report on the ethnology of the south-eastern tribes of Vancouver Island*, « Journ. of anthr. Inst. » 37. 1907, 306 sg.
- ^k GILB. M. SPROAT, *Scenes and studies of savage life*, London 1868, 177 sg., 209.
- ^l FR. BOAS, *The Kwakiutl of Vancouver Island*, « Memoirs of the American Museum of Natural History », 1909.
- ^m JAMES G. SWAN, *The Indians of Cape Flattery*, « Smithsonian Contributions to Knowledge », Washington 1870, 61, 93.
- ⁿ FR. BOAS, *The mythology of the Bella Coola Indians*, « Memoirs of the American Museum of Natural History », 1908, 27 sg.
- ^o CH. HILL TOUT, *British North America, 1: The Far West: The home of the Salish and Dene*, London 1907, 166 sg.
- ^p J. TEIT, *The Thompson River Indians of British Columbia*, « Memoirs of the American Museum of Natural History », 1900, 341.
- ^q — *Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia*, « Memoirs of the American Folk-Lore Society », 1898.
- ^r CH. HILL TOUT, *Report on the ethnology of the Siciatl of British Columbia, a coast division of the Salish stock*, « Journ. of anthr. Inst. » 34. 1904, 20 sg.
- ^s — *Ethnological report on the Stseelis, etc.* « Journ. of anthr. Inst. » 34. 1904, 329 sg.
- ^t — *Report on the ethnology of the Stlathumh of British Columbia*, « Journ. of anthr. Inst. » 35. 1905, 126 sg.
- ^u J. TEIT, *The Lilloet Indians*, « Memoirs of the American Museum of Natural History », 1906.
- ^v — *The Shuswap*, « ibid. » 1909.
- ^x REV. MYR. EELLS, *The Twana, Chemakum and Klallam Indians of Washington Territory*, « Annual Report for 1887 », Washington 1889, 679, 673.
- ^y A. F. CHAMBERLAIN, 'Haida', « Encycl. of Relig. » VI (1913) 469-474.
- ^z F. BOAS, *Tsimshian mythology*, London 1917.

« Tutti gli Americani del nord-ovest », scrive l'Ehrenreich¹, « i quali sono forniti di una civiltà caratteristica risultante da tutto il complesso delle loro condizioni culturali, venerano

¹ « Zeitschrift für Ethnologie » 38. 1906, 542.

« un essere celeste, oppure il sole come suo rappresentante ». Esaminiamo questa credenza partitamente nelle forme specifiche ch'essa ha assunto presso le varie nazioni di questa zona, cominciando dai Tlingit, che sono i più settentrionali ¹.

I Tlingit concepiscono il cielo come una volta solida, sopra la quale sta una regione del tutto simile alla terra ^{b e 2}. In cielo dimora un essere di nome *Tahit* ^b, presso il quale vanno le anime dei morti ^{b 3}. L'aurora boreale è prodotta dalle anime su nel cielo ^b: quando essa ha un colore rosso sanguigno, è segno che quelle anime si apparecchiano alla guerra ^b. La Via Lattea è un gran tronco d'albero intorno al quale saltellano le anime mentre combattono ^{e 4}. Ma nella mitologia dei Tlingit la figura principale è quella del Corvo, concepito come l'eroe e il demiurgo primordiale, centro di molte leggende cosmogoniche, le quali dal paese dei Tlingit e dei Tsimshian (che, secondo il Boas ^b, sarebbe il loro luogo d'origine) migrarono non solo - come vedemmo ⁵ - al nord presso gli Eskimesi e gli Asiatici, ma anche al sud e verso l'interno del continente americano ^b. Il Corvo, *Yehl* (*Yeshl*, *Yeal*) ^b, appare presso i Tlingit non tanto come creatore *ex nihilo* quanto piuttosto come plasmatore e organizzatore e largitore degli elementi fondamentali della civiltà ^{b e}. Una delle sue massime imprese è di aver fatto risplendere il sole (come anche la luna e le stelle) a beneficio degli uomini ^d. Parve a qualche studioso che il Corvo rapitore e liberatore del sole male si conciliasse col tipo del Corvo quale appare in un altro complesso di leggende, cioè col Corvo che è esso stesso l'essere solare (e celeste). Ad evitare questa difficoltà, il Boas considerava i due tipi come indipendenti in origine (e neppure coesistenti presso i Tlingit), e solo posteriormente amalgamati ^b. C'è un'altra soluzione, che a me sembra più plausibile: il Corvo

¹ I Tlingit sono forse fra le nazioni costiere del nord-ovest quella dove il *samanismo* è più sviluppato ^e.

² Il sole e la luna sono 'gli occhi del cielo': d'altro lato, la luna è il marito del sole ^b.

³ Ma non di tutti i morti: solo di quelli che muoiono di morte violenta. Coloro che muoiono nel loro letto per malattia non vanno presso *Tahit* ^b; e neppure le donne che muoiono nel parto.

⁴ La Via Lattea è anche concepita ^e come 'le orme di *Lqayak*', un eroe che sognò queste orme viaggiando pel cielo.

⁵ Sopra a p. 261.



demiurgico che fa risplendere il sole è ben l'essere solare, è sostanzialmente e originalmente la figura del sole; ma non dell'essere celeste. L'essere celeste era una figura indipendente, con la quale il Corvo s'identificò - qualche volta - mercè un processo di assimilazione, tanto più naturale in quanto l'essere celeste naturalmente tende, come vedemmo¹, a determinarsi in senso solare. E di questo processo anche presso i Tlingit non mancano le tracce. Talvolta il Corvo appare comechessia subordinato (p. es., come figlio) ad un essere superiore che gli affidò il compito di foggiare il mondo². Interessante è la distinzione che s'incontra in taluni miti dei Tlingit fra *Yehl* e *Nas-caki-yehl*, ossia tra il Corvo demiurgico vero e proprio e un altro essere che presenta dei tratti accennanti al tipo dell'essere celeste. Infatti *Nas-caki-yehl* - 'the principal deity to whom the Tlingit formerly prayed'³ -, del quale non si narravano storie immorali⁴, invisibile⁴, invocato nelle preghiere come 'mio creatore'⁴, possessore del sole, della luna, delle stelle e della luce del giorno⁴, vivente in compagnia di due vecchi, 'il vecchio che prevede tutte le disgrazie del mondo' e 'colui che sa tutto quel che accade'⁴ - due ipostasi, a quanto pare, dell'essere celeste stesso, del quale sappiamo esser propria l'onni veggenza e la onniscienza -, *Nas-caki-yehl* ha, come dice lo Swanton⁵, il carattere di una divinità suprema analoga a quegli esseri celesti che s'incontrano, come tosto vedremo, anche presso i Tsimshian e gli Haida. D'altro lato, se questo essere è concepito in figura di uccello⁶ e si chiama con un nome che include il nome stesso del corvo - perchè *Nas-caki-yehl* vuol dire precisamente 'il corvo in capo al (fiume) Nass'⁶ -, sarà questo appunto un effetto di quel processo di assimilazione (cui sopra accennammo) onde l'essere celeste assunse tratti del Corvo solare; e non solo il nome, ma anche la forma. In fatti, a proposito di *Nas-caki-yehl* un indigeno disse esplicitamente ch'egli era il re degli uccelli, e per questo era superiore (anche) al corvo⁶. Ad ogni modo noi cogliamo qui non l'identificazione già compiuta, ma il processo d'assimilazione in un momento

¹ Vedi sopra a p. 11, 21, 36, 64, 88 sg., 112, 119, 128, 130 sgg., 142, 166, 177, 182, 206.

² 'Corvo' si chiamava da prima '*Kit.káositiyi.qā.yit*', 'figlio di *Kit.káositiyi.qā*'.⁴



del suo divenire: un momento in cui le due figure dell'essere celeste e dell'essere solare (Corvo) ci si presentano ancora chiaramente distinte. E tali si mantengono in tutta la leggenda cosmogonica dei Tlingit^d. La quale anche altrimenti ci rivela poi la natura celeste di Nascakiyehl, e particolarmente quel suo aspetto etico che già incontrammo in molte altre figure di esseri celesti: chè, quando Nascakiyehl, adirato perchè Yehl ha rapito il sole^d, vuole punirlo, ricorre ad una sanzione meteorica, e precisamente al diluvio: si mette in capo il cappello del suo costume da danza (= la 'cappa' del cielo?), e tosto dalla punta di esso esce tant'acqua che inonda la terra^d; ed è in questa occasione che il Corvo per salvarsi infinge il suo becco nella volta solida del cielo, e vi rimane attaccato fino al cessare del diluvio^{d e f}. E notisi la morale che il narratore indigeno traeva da questa leggenda cosmica: una morale rivolta contro i ladri, chè ladro era appunto il Corvo per aver rubato il sole. Solevano, in fatti, i Tlingit dire ai ragazzi che un ladro finiva sempre con l'essere scoperto, 'perchè c'è un Creatore che sta continuamente in vedetta'^d: onde si ricava ancor una volta quell'attributo che sappiamo esser proprio degli esseri celesti e inerente alla loro stessa natura uranica, cioè l'onniveggenza.

Presso i Tsimshian¹ (a sud dei Tlingit) troviamo del pari la leggenda del diluvio, ch'è mandato dal Cielo sdegnato per la condotta degli uomini. I prevaricatori sono gli abitanti di un villaggio che cantando e giocando tutta la notte attirano sulla terra il castigo del cielo^b. Oppure si racconta che certi ragazzi facevano tanto rumore nel giocare alla palla che il Cielo, seccato, cominciò a mandar giù delle piume avariate^g. Or questo essere celeste, irascibile e vendicativo, si chiama *Laxha*^{e h}; e *laxha*^g (*laxhage*^g, *laha*^a) è precisamente il 'cielo'. E questo Cielo personificato sarà poi tutt'uno col 'Vecchio del cielo' ('der Alte im Himmel') di un'altra saga dei Tsimshian, nella quale una specie di Lohengrin, in forma di angelo alato (*nequoq*), scende dal cielo a prendersi una fanciulla in isposa, e ne ha poi una serie di figli (uno al giorno), che il Vecchio Celeste bagna successivamente in una frigida fonte, e poi dà a ciascuno una casa con sopra dipinta un'insegna:

¹ F. BOAS, *Die Tsimshian*, « Zeitschrift für Ethnologie » 20. 1888, 231 sg.

pel maggiore dipinge l'arcobaleno, pel secondo la luna, pel terzo le stelle, e così via ^b 1.

Gli Haida abitano la parte meridionale dell'Isola del Principe di Wales (a sud dei Tlingit) e le Isole della Regina Carlotta (di fronte alla costa occupata dai Tsimshian)². Tra le molte leggende *haida* che J. R. Swanton ha pubblicato in lingua originale e in traduzione ^h 1 c'è la saga di 'Cielo splendente', che è, come dice lo Swanton, « una delle più importanti fra tutte, come quella che racconta l'incarnazione del dio del cielo, la più alta divinità anticamente riconosciuta dagli Haida » ^h. Non v'ha dubbio che qui si tratta di un essere celeste, ossia del Cielo³ personificato, come si rileva chiaramente dal nome. Questo nome è *Sin* (*Sing*), che vuol dire precisamente 'il Cielo' ^h; altrove^e è data la forma *Sins-sgānagwai*, dove *sgana* è il corrispondente *haida* del tlingit *yek*, col valore di forza soprannaturale, energia magica (cf. *manitu*, *oki*, e simili), e secondariamente anche 'spirito'; onde *Sins-sgānagwai* viene come a significare 'potenza' o 'spirito del cielo (splendente)', e corrisponde a *Laxha* dei Tsimshian e a *Nascakiyehl* dei Tlingit^e. In fatti *Sin* è nello stesso tempo il termine usato per indicare 'il giorno' ^h (ciò che suggerisce il confronto con *Dyāus-dies*): ma non il giorno nel suo periodo intero (chè in tal senso si usa invece la parola che vuol dir 'notte'), bensì il giorno nella sola parte luminosa della sua durata, senza la notte. Onde, corrispondentemente, *Sin* è, in figura personale, il cielo nel suo aspetto splendente (cfr. *Dyāus*), il cielo diurno e illuminato dal sole ^h 4: ciò che, per riflesso, ci fa quasi toccare con

¹ In A. KRAUSE, *Die Tlinkit-Indianer*, Jena 1885, 320 si legge una curiosa notizia, secondo la quale alcuni dei Tsimshian adoravano un piccolo idolo nero con capelli lunghi, denominato 'l'unico lassù'. - Per una saga solare dei Tsimshian, F. BOAS, *Eine Sonnensage der Tsimshian*, « Zeitschr. f. Ethnologie » 40. 1908, 776 sg.

² J. R. SWANTON, *Contributions to the ethnology of the Haida*, « Memoirs of the American Museum of Natural History », 1905; HARRISON, *Religion and Family among the Haidas (Queen Charlotte Islands)*, « Journ. of anthr. Inst. » 21. 1892, 14 sg.; J. G. SWAN, *The Haidah Indians of Queen Charlotte's Islands*, « Smithsonian Contributions to Knowledge », XXI, Washington 1874.

³ In forma materiale, il cielo è concepito dagli Haida come una volta solida che si innalza e si abbassa ad intervalli regolari: SWANTON ^h, 171.

⁴ Cfr. H. B. ALEXANDER, *North American Mythology*, Boston 1916, 272: « 'Power-of-the-shining-heavens' is their aboriginal Zeus ».

mano la facilità onde potè avvenire l'assimilazione fra l'essere celeste e l'essere solare¹.

Or la saga di 'Cielo splendente' e della sua incarnazione^h è tale che la natura celeste di Sin vi appare evidentissima: tanto è trasparente il velo della personificazione mitica che copre la vicenda meteorica del cielo. Il fanciullo nel quale Sin si è incarnato è rinvenuto da sua madre entro un guscio di conchiglia sulla riva del mare; cresce rapidamente, e va presto alla caccia portando a casa uccelli dalle penne variopinte, dei quali fa disseccare le pelli, e le conserva per adornarsene: esce indossando la pelle e le penne del reatino, e allora larghi cumuli di nubi si stendono nel cielo sul mare; poi indossa le penne della gazza bleu ('blue-jay', *Cyanocitta cristata*), e (il cielo) appare vastamente azzurro sopra l'oceano; mette le penne del picchio, e (il cielo) tinge di rosso le sue regioni superiori. Quando suo padre (adottivo) gli pone delle nuvole di bel tempo - quasi veli o coperte - sul viso, dicendogli di venire ad assidersi oziosamente verso il mare, subito il tempo si mette al buono. Quand'egli si asside in un certo punto, cessa la brezza. Nessuno può toccarlo. 'In me', dice il fanciullo miracoloso nel lasciare sua madre, 'gli uomini avranno il loro nutrimento': ciò vuol dire che nei giorni di bel tempo 'il mare sarà calmo per pescare'. Mentre egli sta di buon mattino sul mare, sua madre gli manda delle piume che sono piccoli fiocchi di neve^h. E notisi da ultimo un tratto che abbiain visto comune a un gran numero di esseri supremi celesti: secondo Fr. Poole² gl'isolani del gruppo della Regina Carlotta avevano una vaga nozione di un essere supremo, il quale non influiva per nulla sulla loro condotta e al quale essi non tributavano alcun culto. È notevole che anche Sins-sganagwai, lo 'spirito-del-cielo-splendente', è, come divinità, tutt'altro che popolare, ed è pregato tutt'al più in casi di malattia^{h1}.

L'isola di Vancouver, tranne che nella sua parte sud-orien-

¹ Secondo il Bancroft¹ 149, gli Haida concepiscono il grande spirito solare come creatore e reggitore supremo, ma tuttavia lo distinguono dal sole materiale, rappresentandosi quest'ultimo come un uomo sfolgorante che cammina intorno alla torra (che sta ferma), e porta una corona raggiata. - Sul Corvo come essere supremo presso gli Haida, cfr. Swanton^h, p. 110.

² FRANCIS POOLE, *Queen Charlotte Islands*, London 1872, 320.



tale, dove sono stanziati genti della famiglia dei Salish¹, è abitata da popoli di lingua *wakash* (Nutka, Aht - nella parte occidentale -, Kwakiutl nel settentrione), i quali sono poi estesi anche sul continente (Kwakiutl¹, Heiltsuq o Bellabella, Wikeno [Awikyenoq], e altri). Gli Aht hanno l'idea di un essere supremo nè buono nè cattivo (dunque diverso da un Dio sommo e benevolo), chiamato *Quawteacht*, il quale abita in cielo come sovrano di una vasta e magnifica regione celeste^k. D'altro lato, *Quawteacht* è anche il primo uomo, e quindi l'eroe demiurgico^{k f}. Narra una leggenda che *Quawteacht* si uccise, e giaceva coperto di vermi, quando lo spirito del tuono in forma di uccello sopraggiunse, pose i vermi dentro una scatola, e *Quawteacht* risuscitò^k: - dove è facile vedere rappresentate le nubi che oscurano il sole o ingombrano il cielo, e poi si dileguano. L'elemento uranico traspare anche in una saga antropogonica secondo la quale il genere umano procederebbe dall'unione di *Quawteacht* con lo spirito del tuono *Tutuch*, concepito in figura di un grande uccello che agitando le ali produce il tuono (*tutah*) ed emettendo la lingua forcuta produce il fulmine^{f 2}. - *Quawteacht* è, verosimilmente, tutt'uno^f con il nutka *Quahootze*, un essere che dimora nel cielo ed è invocato nelle tempeste (quando un temporale si avvicina, i Nutka si arrampicano sopra le loro abitazioni, e volgendo in alto gli sguardi verso questo essere potente, lo chiamano per nome, accompagnandosi con rumore di tamburi, affinchè plachi la tempesta^f)³.

Incuneato fra le genti di lingua *wakash* sta il popolo dei Bellachula (Bilchula), che sono quasi l'avamposto - distaccato verso nord - della grande famiglia Salish, la quale si stende, più a sud, lungo il Fiume Frazer penetrando nello stato di

¹ BOAS o HUNT, *Kwakiutl Texts*, « Memoirs of the American Museum of Natural History » 1905; 1908.

² Su questo essere antro-po-ornitomorfo, che col suo corpo smisurato oscura il cielo (la nube temporalesca), con le ali produce il tuono, con le fiamme che oscono dalla sua bocca lancia il fulmine, e che è figura caratteristica e frequentissima nelle mitologie nord-americane (quello degli Haida è raffigurato in « Annual Report », 1881, a tav. 76; cfr. G. MALLERY, *Picture writing*, « Annual Report » 10, p. 479, fig. 666), cfr. M. EELLS, *The thunder-bird*, « American Anthropologist » 2. 1889, 329 sg.; A. F. CHAMBERLAIN, *The thunder-bird among the Algonkins*, « ibid. » 3. 1890, 51 sg.

³ *Kaotse* (= *Quahootze*), 'dor im Himmel wohnt': BOAS^b, « Zeitschrift f. Ethnol. » 24. 1892, (314).



Washington, e, verso l'interno, in quello di Montana. La mitologia dei Bellaehula ha per noi un particolare interesse in quanto ci offre l'esempio di una personificazione del cielo in figura di essere celeste femminile¹. Nel sistema cosmico dei Bellaehula il nostro mondo terreno occupa una posizione intermedia, in quanto ha due altri mondi sotto di sè, e altri due sopra di sè². Di questi il più alto e supremo (chiamato *atsachl*) è la sede della suprema divinità, ch'è la dea *Qamaits*³ - designata anche come 'nostra donna' e 'colei che nulla teme' -, la quale in quelle regioni eceelse dimora entro una casa remota, verso oriente. Una brezza perpetua a traverso i liberi spazi sospinge ogni sorta di cose verso la casa di *Qamaits*, dove regna una calma perfetta. L'entrata è la boeca di un gran mostro alato, e davanti alla porta c'è della ghiaia di tre colori: bleu, nero e bianco (le nubi); e dietro alla casa c'è un serbatoio d'acqua salata dove la dea è solita bagnarsi, e dove vive una specie di serpente (*Sisintl*) che qualche volta discende sulla terra (l'arcobaleno)⁴. Or notisi un fatto importante: questa *Qamaits*, al pari della maggior parte degli esseri celesti, è piuttosto indifferente alle cose umane ('interferes comparatively little with the fates of mankind'⁵), e non riceve alcuna preghiera⁶. Invece si prega moltissimo *Senx* (*Senx*, *Snq*^b), cioè il Sole, ch'è il signore del cielo inferiore (sotto il cielo di *Qamaits*), designato sovente come *Tuata*, 'padre nostro'⁷. Onde si vede come presso i Bellaehula l'essere celeste e l'essere solare sian tenuti distinti in modo che non potrebbe essere più perspicuo, - mentre poi anche presso altre genti *salish* il sole appare in posizione assolutamente subordinata, come creatura di un qualche croe culturale⁸.

¹ Vedi sopra a p. 90, 97 sgg., 146 sg., 150.

² "the one example of a truly supreme being in feminine form in North America": ALEXANDER, *op. cit.*, 273.

³ Vedi sopra a p. 103.

⁴ Il *BOAS*^b, p. 126, trova una notevole somiglianza fra le preghiere dei Bellaehula a *Senx* e quelle dei Tsimshian diretto a *Laxha*, il cielo. - Il figlio di *Snq* sale al cielo aggrappandosi alle ciglia di *Snq*, che sono i raggi solari^b. Anche l'uomo nella luna è figlio di *Snq*.

⁵ Una danza religiosa che termina con l'alzare delle mani e degli occhi verso il cielo è ripetuta ugualmente tre volte al giorno - all'alba, al meriggio



Secondo C. Hill Tout, i Salish non hanno l'idea di un 'essere supremo' ° nel senso di quel 'Grande Spirito' che da molti si suole attribuire alle credenze dei popoli del Nord-America in genere °. Altra cosa è l'idea di un essere celeste; ed è notevole, a questo proposito, che giusto secondo lo stesso Hill Tout « la maggiore approssimazione a una nozione di questo genere ¹ « si trova presso i Salish dell'interno (specie fra quelli del Finne « Thompson), nella figura del loro spirito dell' Aurora » ° ². E l'aurora ci riconduce al cielo ³. Presso gli stessi Indiani del Thompson River è attestata la credenza in un vecchio che abita nelle alte montagne, e produce la pioggia e la neve grattandosi il dorso, o, secondo un'altra versione, fa piovere orinando ». Coerentemente al suo criticismo, C. Hill Tout giudica come 'extremely improbable' che questi Indiani abbiano avuto originariamente l'idea di un essere supremo dimorante nel cielo, onorato e supplicato dagli uomini: un'idea che sarebbe, secondo lui, del tutto estranea alla mentalità indigena e contrastante con lo spirito democratico delle istituzioni dei Salish, e che sarebbe invece dovuta alla predicazione dei Missionari °. Che sia da ammettere una penetrazione di idee cristiane par certo, quando si consideri la nozione di un 'signore lassù' ('the chief above') che s'incontra sia presso i Stseelis (*te taitciltl siam* 'il signore lassù' ⁴, adorato in una specie di festa domenicale - ogni sette giorni -, la cui introduzione risalirebbe [presso i Lilluet] circa al 1830 ⁵), sia presso altre genti Salish, specialmente della costa (*Tsiltsi* presso i Klallam ⁶), nonchè presso altre popolazioni

e al tramonto -, ciò che allude a un culto solare °. - Presso i Stseelis pare che il sole non sia pregato; ma certi suoi nomi mistici son pronunziati dagli esperti per ottener il bel tempo °.

¹ Quanto ai *Qe Qals*, in cui Hill Tout vede un'altra approssimazione del genere °, essi sono un gruppo collettivo di figure di demiurghi (trasformatori, istruttori).

² "Some of the Salish tribes, notably the Thompsons, seem to have a "reverence for the Dawn or the rising Sun": HILL TOUT °, 329.

³ Nel linguaggio dei Kutenay (a est dei Salish) per dire 'aurora' si dice 'cielo rosso', *kanoslmiiyt*, da *kanohos* 'rosso' e (*aqki*)*lmiiyt* 'cielo' (cfr. *suklmiiyt* 'bel tempo', *sanlmiiyt* 'mal tempo'): A. F. CHAMBERLAIN, *Noun composition in the Kootenay language*, « Anthropos » 5. 1910, 787.

⁴ *toitciltl* è adoperato nella traduzione del *Pater noster* in lingua *stseelis*, dovuta ai Padri Oblati °. Cfr. quella in lingua *salish* propriamente detta (P. MENGARINI, *Grammatica Linguae selicae*, 1861) °.



costiere appartenenti ad altre famiglie linguistiche (*Cha-batt-a hatartstl* 'il grande capo lassù' presso i Makah, stanziati intorno a Capo Flattery all'entrata dello Stretto di Fuca, e appartenenti al gruppo linguistico *wakash*, della famiglia *nutka*; *Saghalyee Tyee* 'il signore lassù'¹ presso i Cinuk del Columbia River, che fu anche il nome adottato a designare la divinità nella religione del riformatore indigeno Smohalla²). Tuttavia non sembra improbabile che questa divinità suprema dimorante nel cielo ('Pater noster qui es in coelis') si sia incontrata presso i Salish (come altrove) con elementi mitici preesistenti di carattere uranico del genere di quelli che s'incontrano, come vedemmo, presso gl'indigeni del Thompson River nella figura del Vecchio che produce la pioggia. Questi elementi sono visibili anche nella leggenda di *Tlaik*, ch'è il capo celeste nella credenza dei Comox (una tribù Salish della costa)^b. *Tlaik* rifiuta tutti i pretendenti alla mano delle sue due (o quattro) figlie, sottoponendoli a varie prove: viene la volta dei due figli di *Aielen*, ai quali *Tlaik* impone di raggiungere a forza di remi il suo cane gettato in mare. *Tlaik* fa che si levi un vento fortissimo, e suscita una terribile tempesta^b; ma intorno alla barca dei due fratelli c'è sempre bel tempo, per la ragione che essi sono i figli di *Aielen*, che è il sole^b, - mentre *Tlaik* ha piuttosto carattere meteorico (celeste).

Altro dato importante è questo: presso i Klallam si suol dire ai ragazzi che non devono comportarsi male, perchè il cielo li vede^z.

3. - Indiani della California.

- ^a ST. POWERS, *The Indian tribes of California*, « Contributions to North-American Ethnology », III (1877), *passim* (le conclusioni a p. 413 sg.; i vocabolari [di J. W. Powell] a p. 448 sg.).
- ^b A. L. KROEBER, *Types of Indian culture in California*, « University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology » 2. (1905), 81 sg.
- ^c — *The religion of the Indians of California*, « *ibid.* » 4. (1907), 319 sg.
- ^d BANCROFT, *Native tribes*, III, 90 (Karoc), 117 (Mendocino), 162 (S. Juan Capistrano), 158.

¹ Cfr. la traduzione del *Pater noster* in BANCROFT^f, III, 634.

² Cfr. J. MOONEY, *The ghost-dance religion and the Sioux outbreak of 1894*, « Annual Report » 14, 2. 1896, 722 sgg.



- e A. S. GATSCHET, *The Klamath Indians of south-western Oregon*, « Contributions to North-American Ethnology » II (Washington 1890), 1, p. LXXIX sg., p. 139 sg.; e 2, p. 499, 573.
- f PL. E. GODDARD, *Life and culture of the Hupa*, « University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology » 1. (1903), 74 sg.
- g — *Hupa texts*, « ibid. », (1904), 96 sg., 157, 224 sg., 346 sg.
- h R. B. DIXON, *The Shasta*, « Bulletin of the American Museum of Natural History » 17, 5. 1907, 381 sg.
- i — *Mythology of the Shasta-Achomavi*, « American Anthropologist » 7. 1905, 607 sg.
- j — *Notes on the Achomavi and Atsugewi Indians of northern California*, « ibid » 10. 1908, 208 sg.
- k — *The northern Maidu*, « Bulletin of the American Museum of Natural History » 17, 3. 1905, 119 sg.
- l — *Maidu myths*, « ibid. », 33 sg.
- m — *System and sequence of Maidu mythology*, « Journal of American Folk-lore » 16. 1903, 32 sg.
- n TH. WATERMAN, *Analysis of the Mission-Indian creation story*, « American Anthropologist » 11. 1909, 41 sg.
- o C. GODDARD DU BOIS, *The religion of the Luiseño Indians of southern California*, « University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology » 8. (1908), 69 sg.
- p PH. STEDMAN SPARKMAN, *The culture of the Luiseño Indians*, « ibid. », 187 sg.
- q TH. WATERMAN, *The religious practices of the Diegueño Indians*, « University of California, Publications in American, Archaeology and Ethnology » 8. (1910).
- r — *Ceremonies and traditions of the Diegueño Indians*, « Journal of American Folk-lore », 21. 1908, 228 sg.
- s C. GODDARD DU BOIS, *Diegueño myths and their connections with the Mohave*, « Congrès Internat. des Américanistes » xv, 2, Québec 1907, 129 sg.
- t A. L. KROEBER, *Preliminary sketch of the Mohave Indians*, « American Anthropologist » 4. 1902, 283 sg.
- u J. G. BOURKE, *The cosmogony and theogony of the Mojave Indians*, « Journal of American Folk-lore » 2. 1889, 178 sg.
- v GATSCHET, *Der Yuma Sprachstamm*, « Zeitschrift für Ethnologie » 15. 1883, 123; 18. 1886, 97; 24. 1892, 1 sg.
- w A. L. KROEBER, *Shoshonean dialects of California*, « University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology » 4. (1907).
- x — 'California', « Encyclop. of Relig. » III (1910), 140 sg.
- y H. B. ALEXANDER, *North American Mythology*, (« The Mythology of all Races » x), Boston 1916, 217 sgg.



Gli Indiani della California, considerati nel loro complesso, sono caratterizzati da una grande differenziazione linguistica associata con una civiltà di carattere molto primitivo. Questa civiltà presso i Californiani del centro ha conservato il suo tipo originario, con certi suoi tratti di semplicità e di arcaismo ¹ che quasi non trovano riscontro in tutta l'America del nord ^{b, c}, - mentre nelle regioni più settentrionali (Yurok, Karok, Hupa e simili) si è alterata accogliendo elementi delle civiltà del nord-ovest ^{b, c}, e nel mezzogiorno ha subito le influenze culturali dei Navaho e dei Pueblos, le quali infatti sono penetrate anche nella penisola della California inferiore (Mohave, Yuma) ^{b, c, x}. Specialmente nella California inferiore si sono fatte sentire anche le influenze delle Missioni cattoliche a partire dalla metà del sec. XVIII; tanto che questi Indiani della California del sud sono noti appunto come 'Indiani delle Missioni' (Luiseño, Diegueño, Juaneño, Gabrieliño, e simili).

Poi che vari elementi di origine cattolica effettivamente penetrarono, trasfigurati, nelle credenze indigene (p. es. Adamo ed Eva, Gesù ^e, e altri), si presenta spontaneo il dubbio se non sia dovuta allo stesso processo d'infiltrazione anche la credenza in un essere supremo e creatore che si trova costantemente designato presso molte genti della California come 'il vecchio lassù', 'quello lassù', 'il vecchio nel cielo', 'il grande uomo nel cielo' ^{d, 2}. Il Powers ^a dimostrò l'origine secondaria di tale credenza, la quale dunque sarebbe del tutto estranea al pensiero indigeno genuino, come quella che sarebbe dovuta appunto alla penetrazione del catechismo cristiano. Questo criticismo merita di essere altamente apprezzato, come reazione a quella tendenza che, movendo da vecchie suggestioni erronee, voleva trovare nelle religioni indigene dell'America l'idea di un 'Grande Spirito' o qualche cosa di equivalente: « Io sono pienamente « convinto » - scriveva il Powers - « che gli Indiani della California non hanno alcuna concezione di un essere supremo ^a ». D'altro lato, tale criticismo appare, dal nostro punto di vista, oramai superato: in quanto che non si tratta più di attri-

¹ Una delle caratteristiche è la grande prevalenza del samanismo ^{c, x}. - Sul totemismo nella religione dei Californiani, C. HART MERIAM, *Totemism in California*, « American Anthropologist » 10. 1908, 558 sg.

² Cfr. 'il signore lassù' delle genti costiere più settentrionali (Cinuk, Makah, Salish): vedi sopra a p. 272 sg.



buire alla religione indigena, con l'idea di un 'Grande Spirito', la concezione di un teismo o di un monoteismo più o meno perfetto; ma di scoprire eventualmente anche presso gli indigeni Nord-Americani le tracce della figura mitica di un essere celeste, quale esistè diffusamente presso molti altri popoli primitivi, e che forse fornì il substrato sul quale appunto potè più facilmente impiantarsi la nuova idea del Dio cristiano. Teniamo presente, a questo proposito, quel che lo stesso Powers attesta^a, cioè che in generale « gl' Indiani della California, mentre accettano i nostri costumi « esteriori, rimangono tenacemente attaccati alle loro antiche « credenze » (p. 171). Se, poi, a provare l'origine recente della credenza nel 'Vecchio Celeste', il Powers adduce^a che essa credenza è puramente superficiale, che non è penetrata addentro nella coscienza degli indigeni, che questo 'essere superiore' è soltanto *vox et praeterea nihil*, come quello che 'takes no part or lot in their affairs'^a; noi sappiamo ormai qual conto fare di un tale argomento, richiamandoci a tutti quegli esseri celesti ai quali è comune il tratto dell'indifferenza e della correlativa mancanza di un vero e proprio culto da parte degli indigeni.

È notevole che le ricerche più recenti^o hanno constatato la presenza dell'idea di un essere creatore precisamente in quella parte della California che ha meglio conservato gli elementi della civiltà arcaica nella loro semplicità rudimentale, cioè nella California centrale. Quivi in fatti l'essere creatore si presenta in forma più elevata e più nobile (pur assumendo qualche volta figura d'animale), ed è immune da quei tratti furbeschi che son propri, ad es., di certi esseri demiurgici teriomorfi, e principalmente del *coyote*^o, al quale appunto il Creatore spesso si oppone come avversario delle sue triste macchinazioni, - mentre nell'area settentrionale della California è, se mai, l'eroe demiurgico che suol prendere il posto del Creatore^o, e nella meridionale la figura del Creatore unico cede più spesso il posto, come vedremo, alla coppia procreatrice del Cielo e della Terra^o¹. Questo fatto, che la figura di un supremo creatore divino (col

¹ Sulla mitologia cosmogonica della California, cfr. J. CURTIN, *Creation myths of primitive America in relation to the religious history and mental development of mankind*, Boston 1898.



relativo racconto della creazione) – che non ha, quasi, riscontro nel resto dell'America settentrionale^e – si incontra per l'appunto presso gl'indigeni della California centrale^s, rientra, a giudizio del Kroeber^e, nel fatto più generale che questi Californiani hanno conservato in misura eccezionale gli elementi della loro civiltà più primitiva. Or tali essendo le ragioni che parlano in favore della genuinità e primordialità dell'idea di un essere supremo presso gl'Indiani della California, il nostro compito speciale sarà di mettere in evidenza nelle singole figure i tratti, se ve ne sono, di natura celeste.

Gl'indigeni del fiume Klamath chiamano il loro Creatore col nome *Kmukamtech*, che vuol dire 'il vecchio (*kmuk*) antico', 'il vecchio primordiale'^e, oppure lo designano come 'il nostro vecchio padre', o anche col termine *Plaitalkni*, che vuol dire (da *plai*, *plaitala* 'sopra, lassù') 'colui che sta in alto'; il qual termine è poi stato adottato a designare il Dio dei Cristiani^{e 4}: ad ogni modo, dice il Gatschet^e, si tratta di un essere analogo al 'vecchio lassù' o 'signore nel Cielo' dei Californiani centrali. *Kmukamtech* ha moglie e figli, nonchè un figlio adottivo, *Aishish* (presso i Modoc – una delle principali popolazioni del Klamath – identificato con Gesù)^e, il quale figura in molte leggende come demiurgo e, secondo il Gatschet, sarebbe una figura della luna^e. L'originario carattere naturalistico, e dunque primitivo, di *Kmukamtech* è stato determinato dal Gatschet^e in senso solare (*Kmukamtech* viaggia in compagnia di sua figlia verso il mondo sotterraneo per raggiungere di nuovo l'orizzonte all'alba, e prosegue il suo viaggio percorrendo il cammino del sole^e; *Kmukamtech* ha per compagno costante *Wan* o *Wanaka*, ch'è l'alone solare^e); ma lo stesso Gatschet ammette che *Kmukamtech* non è esclusivamente il sole: «alenni dei suoi attributi ne fanno anche un dio del cielo, o almeno delle nubi»^e (p. LXXXIV). Infatti una sua figlia «rappresenta il cielo verspertino picchiettato di nubi»^e: la sua presenza, come del resto anche quella di *Aishish*, è sempre segnalata e preannunziata dall'apparire di una nebbia speciale in direzione di occidente (o di nord-ovest)^e; *Kmukamtech* può anche adunare le nubi e produrre una inondazione^e; d'altro lato si narra pure di una sua lotta vittoriosa

⁴ Cfr. il *Pater noster* in lingua indigena, riportato nell'opera del Gatschet^e, Parte 1.^a, 139.

contro i tuoni^o. Sono, anche, attributi di Kmukamtch 'la sagacità e l'onniscienza'^o. - I Karok, che sono - stando all'etimologia del loro nome - 'quelli in sù' (s'intende: del fiume Klamath)^a, credono in *Kareya*, che etimologicamente vuol dire 'quello lassù'¹. A lui presso i Yurok ('quelli in giù' [del Klamath]) corrisponde *Gard*^a. Gl'indigeni del monte Shasta (California settentrionale)^{hij} credono che la prima cosa creata fu questa loro grande montagna del Shasta: per formarla il Creatore fece un buco nel cielo, donde precipitò neve e ghiaccio fino all'altezza voluta: dopo di che egli discese di nube in nube fino a quel gran mucchio di ghiaccio, e indi poi su la terra^d.

'Vecchio dell'alto' ('old man above') si chiama il Creatore (*Gudatrigakwitl*) anche nella credenza dei Wiyot (che sono stanziati a sud dei Yurok), la cui mitologia si avvicina già al tipo californiano centrale^o. Rappresentanti di una civiltà di puro tipo centrale sono i Yuki del Capo Mendocino, presso i quali il Creatore ha nome *Taikomol* (propriamente 'colui che va solo'^v). È da notare che il Bancroft^d attribuisce agli indigeni del Mendocino una credenza secondo la quale il 'Vecchio lassù' avrebbe scagliato nei tempi primordiali un fulmine, il quale colpendo un certo albero sarebbe stato l'origine del fuoco, in quanto il fuoco si ottiene appunto sfrecciando due pezzi del legno di quell'albero. Presso i Wintun e i Maidu^{k1m} il Creatore che abita nell'alto ha per avversario il Coyote^o. Invece presso i Miwok e i Pomo il Coyote si è quasi sostituito al Creatore^o. Anche dei Poam-Pomo è riferito^a lo stesso tratto del fulmine ignigeno scagliato dal 'grande uomo lassù'. Analogamente, pei Maidu il fulmine è lo stesso essere celeste, che scende a squarciare gli alberi^a: un tratto di schietto carattere naturalistico. Secondo i Palligawonap o Tubatulabal (di lingua *shoshone*) nella California meridionale² il creatore, *Pokoh*, ha per sorella l'arcobaleno^a.

Sempre nella California meridionale, presso gl'Indiani delle Missioni, la figura del Cielo come persona appare nel mito cosmogonico associata a quella della Terra a comporre una

¹ Cfr. *Cha-kalle*, 'l'uomo lassù', dei Pomo^a, e *Kallitopti*, 'il capo lassù', dei Gallinomero^a.

² HODGE, *Handbook of American Indians* (« Bulletin of the Bureau of Amer. Ethnol. » 30) II, Washington 1910, 830.



coppia primordiale. Secondo i Luiseño^{o p} (di lingua *shoshone*^{w 1} al pari dei Juaneño^d, dei Cahuilla²), il Cielo, maschio, si chiama *Tukmit* (*Tukmish*, *Tukomit*, *Tucomish*), e la Terra, femmina, si chiama *Tamaiovit*: da loro hanno origine tutti gli esseri e le coseⁿ. Secondo i Juaneño (S. Juan Capistrano) i due esseri primordiali sono fratello e sorella, e si chiamano precisamente 'Cielo' e 'Terra'^d. Presso i Diegueño^{q r s} si trova la stessa concezione^a. La quale s'incontra poi anche fra gl' Indiani della California peninsulare di lingua *yuma*^v (p. es. i Mohave^{s t u}: la Terra era una donna sterile, ma fu fecondata dal Cielo, e generò gli dei^u).

In generale si considera questo mito come uno degli elementi che i Californiani (del sud) avrebbero ricevuto dai loro vicini Apache e Navaho (di famiglia Athapaska), oppure - pel tramite di questi - dai Pueblos^c. D'altro lato, esso richiama il binomio primordiale di Cielo e Terra che è proprio della mitologia polinesiana (nonchè indonesiana e asiatica; vedi sopra a p. 124, 130, 132 sg.). Tracce di questo antico mito cosmogonico si trovano anche tra i Pima del Nuovo Messico (RUSSELL, *The Pima Indians*, « Annual Report » 26. 1908, 236 sgg.), specialmente nel *folk-lore*. Si racconta di una donna bellissima che non voleva maritarsi; la quale, in occasione di una tremenda siccità, supplicata, cominciò a fornire grano (dunque, era la Terra); e che un giorno, essendo addormentata, fu fecondata da una goccia di pioggia che le cadde sopra (dunque, dal Cielo). Secondo un'altra leggenda la donna bellissima che non voleva marito fu fecondata da una nube venuta attraverso il cielo, che lasciò cadere su di lei una grande goccia d'acqua: ne ebbe due gemelli, ai quali indicò come loro padre la Nube bianca torreggiante nel cielo verso oriente. 'Nube Bianca' volle dai due gemelli una prova di legittimità, richiedendo che essi facessero quel ch'egli faceva, cioè producessero il fulmine: ciò che essi fecero, e il padre loro li riconobbe. - Sempre presso i Pima (RUSSELL, *op. cit.*), si narra di un essere primordiale *Tewut makai*, che vive nell'occidente e governa i venti e le piogge: egli creò la terra e il cielo, e poi tirò giù il cielo su la terra schiacciando ogni cosa, dopo di che creò di nuovo un altro cielo con le stelle e la Via Lattea. Come si vede, anche presso i Pima la predicazione dei Missionari (RUSSELL, *op. cit.*, 250 sg.) non ha distrutto interamente quella credenza primitiva, nella quale forse trovò, anzi, qualche elemento per innestarvi sopra la nozione del Dio cattolico (*Tciors* = 'Dios').

¹ Sui Shoshone dell'interno: R. H. LOWIE, *The northern Shoshone*, « Anthropological Papers of the American Museum of Natural History » 2. 1909, 163 sg.

² A. L. KROEBER, *Ethnography of the Cahuilla Indians*, « University of California Publications », 1908, 29 sg.



4. - Athapaski.

- ^a E. PETITOT, *Monographie des Déné-Dindjé*, Paris 1876.
^b — *Autour du Grand Lac des Esclaves*, Paris 1891.
^c A. G. MORICE, *The Western Dénés*, Toronto 1889.
^d — *Au pays de l'ours noir*, Paris 1897.
^e — *The great Déné race*, « *Anthropos* » 1. 1906 e sgg.
^f — art. 'Dénés', « *Encycl. of relig.* » iv (1911), 636-641.
^g — art. 'Carrier Indians', « *ibid.* » III, 229 sg.
^h WASH. MATTHEWS, *The Night Chant, a Navaho ceremony*, « *Memoirs of the American Museum of Natural History* » vi (1902), 9 sgg.
ⁱ — *Navaho legends*, « *Memoirs of the American Folk-lore Society* » v. 1897.
^k *A Vocabulary of the Navaho language by THE FRANCISCAN FATHERS, St. Michaels (Arizona)* 1912.
^l F. L. OSTERMANN, *The Navajo Indians of New Mexico and Arizona*, « *Anthropos* » 3. 1908, 857.
^m F. BOAS, *Northern elements in the mythology of the Navahos*, « *American Anthropologist* » 10. 1897, 371 sg.
ⁿ BUCKLAND, *Points of contact between old world myths and customs of the Navajo myth entitled 'the Mountain Chant'*, « *Journ. of anthr. Instit.* » 23. 1893, 346 sg.
^o HODGE, *The early Navajo and Apache*, « *Amer. Anthrop.* » 8. 1895.
^p art. 'Apache' in « *Encycl. of relig.* » I (1908), 601.

Con il minuto frazionamento linguistico dei popoli costieri del Pacifico, accentuato progressivamente dal nord (Indiani del nord-ovest) verso il sud (Indiani della California), contrasta la massa compatta delle genti di lingua athapaska, una delle più vaste famiglie linguistiche dell'America, che in ragione della sua estensione ed ampiezza è stata paragonata¹ alla famiglia ariana e alla semitica. Il gruppo più ampio dei popoli di lingua athapaska è quello settentrionale dei Dene o Tinnel, estesi dall'Alaska alla Baia d'Hudson, e cinti all'in giro dalla striscia costiera delle popolazioni eskimesi che loro precludono (tranne nella regione di Cook Inlet) l'accesso al mare, — come del resto tutti gli Athapaski in complesso sono essenzialmente popoli dell'interno, e solo nella California alcuni piccoli nuclei (p. es. gli Hupa), incuneati fra altri di altro linguaggio, sono stabiliti in riva all'oceano.

I Dene sono stati studiati specialmente dal Petitot^{a b} e dal



Padre Morice^{cd e f}. Nella religione dei Dene prevale il culto degli spiriti e la pratica dei samani^f. Tuttavia i Dene hanno anche un'idea, per quanto vaga, di un essere supremo. A noi importa specialmente vedere se esso presenta dei tratti di natura celeste. In generale esso ha il potere di regolare i fenomeni atmosferici: il vento, la neve, la pioggia^f. Di più ha un carattere morale: punisce i colpevoli^f. Presso i Carrier, una delle molte genti che compongono la nazione dei Dene, questo essere supremo è designato con vari nomi^{f g}: uno di essi è *Yuttære*. *Yuttære* significa 'quel che sta in alto'; egli è concepito come potenza e principio impersonale, ma anche come persona. In fatti, è invocato nei giuramenti: la forma usuale del giuramento presso i Carrier è *Yuttære sætît'sâ*, 'quel che sta in alto mi ascolti'^f, oppure *Yuttære nah ædæsnî*, 'lo dico al cospetto di di quel che sta in alto'. Questa formula implica quella onnivigenza che sappiamo essere profondamente radicata nella natura dell'essere celeste⁴. Così pure, se un ragazzo si comporta male, gli si dice: *Yuttære nyætît'sâ*, 'quel che sta in alto ti ascolta', cioè 'portati bene, se non vuoi attirare su di te la collera di quel che sta in alto'^g. Questo nome *Yuttære* risale a un tempo anteriore alla predicazione dei Missionari: oggi i Carrier usano a designare l'essere supremo anche altri nomi^{f g} che risentono delle idee cristiane; ma è verosimile che queste si siano innestate appunto su quell'antica credenza. Specialmente tra i Dene più orientali s'incontra la nozione di un Dio creatore e signore dell'universo (secondo il Petitot, anche di un Demonio): è notevole che presso gli Indiani-Lepri esso è chiamato *Inkfwîn-wetay*, che vuol dire 'colui che siede allo zenit'^f. Altro tratto importante: questo essere supremo dei Dene non riceve alcun culto.

Molto lontani dalle dimore originarie delle genti athapaske, separati dai loro fratelli del nord per una serie di popoli interposti d'altre stirpi (Salish, Shoshone, ecc.), avanzati verso sud sin oltre il confine odierno degli Stati Uniti col Messico, sono i popoli athapaski dei Navaho e degli Apache, in mezzo ai quali spiecano i piccoli nuclei allogeni dei Pueblos, con una civiltà di gran lunga superiore, di cui non pochi elementi si

⁴ Vedi sopra a p. 69 sg.; cfr. p. 6, 8, 17, 49, 90, 96, 117, 132, 138, 143, 162, 187, 198, 201, 204.

trasmisero appunto a quelle rozze genti venute dal settentrione¹. I Navaho, che per quanto concerne la religione e le credenze sono i meglio conosciuti fra gli Atapaski del sud^{hiklmn}, distinguono il mondo dei cieli (*ya, yaash*^k) - composto di quattro volte ove risiedono rispettivamente gli spiriti del falco, del fulmine, del tuono e del vento - dal firmamento (*yadilqil*), e personificano quest'ultimo in *Yadilqil hastqin* ('Cielo uomo'), concepito come marito di *Nihosdzan esdza* ('Terra donna')^{k2}. Il processo personificatore applicato al cielo dà poi luogo presso i Navaho ad una pluralità di figure mitiche, ciascuna delle quali è sdoppiata a sua volta in una figura maschile ed una femminile, secondo il genio proprio della mitologia navaho: così, il cielo turchino (*nahodaetlish*) - che, secondo i principi del simbolismo cromatico su cui s'impenna il sistema cosmologico dei Navaho, è assegnato al sud - è personificato in 'Cielo turchino-Uomo' (*Nahodaetlish hastqin*) e 'Cielo turchino-Donna' (*Nahodaetlish esdzan*)^k, concepiti come coniugi e genitori di vari esseri divini pure assegnati alle regioni del sud^k; e parimenti l'aurora è personificata in un' 'Aurora-Uomo' e in un' 'Aurora-Donna', dei quali è figlio *Hashcheltqii* (*Hastseyalti*^h)³, propriamente 'il dio parlante' (*hashché* [*hastse*]^h) è il termine che designa un essere divino in genere), che è poi la figura più importante della grande cerimonia religiosa dei Navaho nota col nome di 'canto della notte'^h. Corrispondentemente, *Hashche hoghan* (*Hastsehogan*^h), 'il dio della casa', assegnato all'occidente, è figlio di 'Crepuscolo-vespertino-uomo' e 'Crepuscolo-vespertino-donna'^k.

Quanto agli Apache^{op}, troviamo nel Bancroft (*Native trib.*, III, 170) la notizia che essi « riconoscono un supremo potere nel « cielo...., ma non gli rendono adorazione pubblica nè culto ».

¹ Basta confrontare le cerimonie religiose dei Pueblos con alcuno dei Navaho, p. es. con quella così detta di *Hasjelli Dailjis*: J. STEVENSON, *Ceremonial of Hasjelli Dailjis and mythical sand painting of the Navajo Indians*, « Annual Report » 8. 1891.

² Vedi sopra a p. 278 sg.

³ *Hastseyalti* è figlio dell'Aurora e del Cielo orientale^h. È assegnato all'oriente^k. La sua maschera è bianca^h.



5. - Indiani delle Praterie ('Plains Indians').

- ^a ALICE C. FLETCHER, 'Plains Indians', « Encycl. of relig. » x (1918), 52-54.
- ^b J. MOONEY, *Calendar history of the Kiowa Indians*, « Annual Report » 17, 1 (1898).
- ^c J. A. DORSEY, *The mythology of the Wichita*, « Publications of the Carnegie Institution of Washington », n. 21, 1904.
- ^d A. C. FLETCHER, 'Pawnee', « Encycl. of relig. » ix (1917), 698-700.
- ^e G. B. GRINNELL, *Pawnee hero stories and folk-tales*, New York 1889.
- ^f ALICE C. FLETCHER, *The Hako: a Pawnee ceremony*, « Annual Report » 22, 2 (1904).
- ^g — *Pawnee folk-lore*, « Journ. of American Folk-lore » 17. 1904.
- ^h G. A. DORSEY, *Traditions of the Skidi Pawnee*, « Memoirs of the Amer. Folk-lore Society » VIII, 1904.
- ⁱ — *The Pawnee: Mythology*, 1, Washington 1906.
- ^k W. J. MC GEE, *The Siouan Indians*, « Annual Report » 15. 1897, 182 sg.
- ^l ST. R. RIGGS, *A dakota-english dictionary*, « Contributions to North-American Ethnology » VII (1890), Washington 1892, 507 sgg.
- ^m J. O. DORSEY, *A study of Siouan cults*, « Annual Report » 11. 1894, 351 sg.
- ⁿ ALICE C. FLETCHER, FR. LA FLESCHE, *The Omaha tribe*, « Annual Report » 27. 1911, 129, 134 sg., 143, 597 sg.
- ^o ALICE C. FLETCHER, *Wakondagi*, « American Anthropologist » 14. 1912, 106 sg.
- ^p J. O. DORSEY, J. R. SWANTON, *A dictionary of the Biloxi and Ofo languages*, « Bulletin of the Bureau of Amer. Ethnol. » 47. 1912. 31, 85, 211, 324, 334.

Nella vasta regione fra le Montagne Rocciose e il Mississippi sono stanziate numerose popolazioni cui l'uniformità dell'ambiente - l'uniforme distesa delle praterie già ricchissime di bufali e di cavalli - conferisce una omogeneità culturale (popoli cacciatori), nonostante che nell'ordine etnico-linguistico esse appartengano a famiglie diverse. Così fra gli 'Indiani delle Praterie' ^a sono rappresentati popoli di famiglia Shoshone (i Comanche), di famiglia Kiowa (i Kiowa ^b, con infiltrazione di elementi Apache [Kiowa-Apache]), di famiglia Caddo e di famiglia Sioux, nonchè di famiglia Algonkina (gli Arapaho, i Ceyenne, i 'Piedi Neri' [Siksika]). I Caddo e i Sioux, che sono fra gli Indiani delle Praterie le nazioni più estese e più numerose, sono qui oggetto delle nostre considerazioni.



Le genti che parlano linguaggi della famiglia Caddo sono distribuite da nord a sud in tre gruppi discontinui per l'interposizione di genti Sioux. Il gruppo più settentrionale, che è il minore, è rappresentato specialmente dagli Aricara. Il più meridionale (Texas e Louisiana) dai Wichita^c e altre tribù. Il centrale (Nebraska e Kansas) è costituito dai Pawni.

La religione dei Pawni, eh'è la meglio conosciuta,^{defghi} appare caratterizzata da un simbolismo vario e complesso, che trova la sua massima espressione in quelle elaboratissime feste e cerimonie che sono gli atti più solenni della vita religiosa degli indigeni, e che, osservate e minutamente descritte da studiosi esperti e competenti, sono per noi il mezzo più adatto a farci penetrare nell'intima sfera del pensiero indigeno genuino e tradizionaleⁱ. Tra le feste religiose dei Pawni una delle più solenni, e anche delle più antiche, è il così detto *Hako*^l, che dura parecchi giorni e parecchie notti di seguito, svolgendosi attraverso venti successive esecuzioni rituali, ripartite in due fasi: la preparazione e la cerimonia vera e propria^f (p. 282 sg.). Il fine proprio di questo rito complicatissimo è di ottenere l'incremento della prole^l (p. 26). La figura centrale è infatti la persona di un fanciullo, rappresentante la prole in genere, e il punto culminante dell'intera cerimonia è una specie di consacrazione del fanciullo alle energie supreme dell'essere; onde tutto il simbolismo pervadente fin nei più minuti particolari l'azione sacrale riflette nelle sue varie forme il concetto costante di due elementi opposti e integrantisi a vicenda, in rapporto con le idee di fecondazione, di crescita, di sviluppo e simili^f (p. 280 sg.): il maschile e il femminile (oppure: il vecchio e il giovane), e le loro rispettive proiezioni cosmiche onde l'elemento maschile si identifica col celeste (diurno) e l'elemento femminile con la terra (e con la notte)².

L'elemento celeste assume nella credenza dei Pawni qualità e dignità di essere supremo in figura di *Tirawa* (*Tiraa*)^b, in forma più completa *Tirawa atius*^a, dove *atius* vuol dir 'padre',

¹ Cfr. H. WEBSTER, *Società segrete primitive*, traduz. ital. ('Storia delle Religioni', vol. II), Bologna 1922.

² Anche in un canto religioso di genti Caddo riportato da J. MOONEY, *The ghost-dance religion and the Sioux outbreak of 1890*, «Annual Report», 14. 2 (1896), p. 1096, s'invocano del pari 'nostro padre che abita in alto, nostra madre che abita in basso', cioè: il Cielo e la Terra.



dunque: 'Tirawa padre', - s'intende: 'di tutte le cose' ^f (p. 28 sg., 107, 275, 331). La sede e il dominio di Tirawa è nelle altitudini più eccelse, al di là delle nubi, al di sopra del cielo ^f (p. 28 sg.). Il cielo visibile è la dimora dei cinque poteri elementari e inferiori, creati anch'essi da Tirawa atius, quali intermediari necessari fra lui e gli uomini (il vento, il sole, la terra, la vegetazione, l'acqua ^f: p. 29 sg.): come tale, il cielo visibile si chiama *Tirawahut* ^f (p. 29, 274), ed è distinto ^f (p. 108) dalla dimora suprema e trascendente di Tirawa atius, posta al di sopra del cielo e designata col terminè *Awahokshu* (p. 28 sg.).

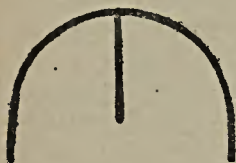
La nozione di Tirawa atius - o, più semplicemente, Tirawa ^{b1} -, per quanto sublimata nella coscienza religiosa dei Pawni, presenta tuttavia dei tratti uranici di uno spiccato naturismo. Tirawa ha creato le stelle per guidare i passi degli uomini ^f (p. 152). Il lampo dei suoi occhi dardeggia da oriente a traverso l'aria per venire a posarsi su le persone e gli oggetti sacri dell'*Hako* ^f (p. 64). Il vento è il suo soffio ^f (p. 29). A lui è sacra, a lui si offre una penna d'uccello, sempre agitata al minimo alito d'aria, simbolo di Tirawa, principio di vita eternamente spirante, senza riposo ^f (p. 47). A Tirawa è sacro il fumo, che sale al cielo ^f (p. 48, 104, 246). In passato gli anziani sacrificavano a Tirawa notte e giorno sulle colline, perchè le colline sono state create da lui ^f (p. 82, 197). Al picchio Tirawa promise che non cadrebbe mai il fulmine sull'albero dov'egli facesse il nido ^f (p. 265). Nel corso della cerimonia è vietato far uso di acqua, tranne che per i fini sacrali; se no, si produrrebbe qualche temporale, mentre importa che il cielo resti sereno, sgombro da nubi, affinchè nessun impedimento si interponga fra gli adoranti e i poteri supremi ^f (p. 32, 265). Il carattere uranico di Tirawa si rivela anche nel simbolismo cromatico ², quale si riflette nella liturgia: gli oggetti pertinenti - o, comunque, allusivi - a Tirawa son colorati in azzurro, perchè questo è il colore del cielo ^f (p. 38, 44). Così la spiga sacra che simboleggia la Terra ha l'estremità tinta d'azzurro perchè dall'alto - dal cielo - viene alla terra l'energia fecou-

¹ Qualche volta è usato *Tirawa* anche nel senso di *Tirawahut*: ma in tal caso, nonostante la forma identica, il concetto si mantiene ben distinto da quello contenuto in *Tirawa* (*atius*).

² Su questo simbolismo dei colori, applicato al cielo e ai fenomeni meteorici: AL. C. FLETCHER, in DORSEY^m, 529 sg.



datrice (p. 22, 44). L'ocra azzurra si stempera dentro un recipiente di forma sferica, che accenna alla vólta del cielo (p. 45). Dei due bastoni sacri che figurano tra i *paraphernalia* dell'*Hako*, uno è colorato in bleu, e rappresenta l'elemento maschile, il cielo; e l'altro, corrispondente all'elemento femminile - alla Terra -, è verde (p. 20 sg.); e a ciascun bastone si attaccano penne d'aquila perchè l'aquila vola vicino alle regioni



Simbolo di *Tirawa* (supremo principio dell'essere secondo i Pawnee) dipinto in bleu sulla faccia del fanciullo nel rito della sua consacrazione a *Tirawa*: la curva, passante da una guancia all'altra attraverso la fronte, rappresenta la vólta del cielo; la retta, dalla fronte al naso, rappresenta lo spirito di *Tirawa* datore della vita (ALICE C. FLETCHER, *The Hako: a Pawnee ceremony*, «Annual Report of the Bureau of Amer. Ethnology», 22. 1904, p. 233, f. 179).

di *Tirawa* (p. 40)¹. In quell'atto della consacrazione del fanciullo ch'è, come dicemmo, il rito culminante di tutta la cerimonia, sulla faccia del fanciullo si traccia il disegno qui riprodotto, ch'è il simbolo di *Tirawa*. Secondo l'esegesi del cerimoniere indigeno che informò la signorina Fletcher sul valore arcano di tutti questi riti, la linea arcuata rappresenta la vólta del cielo, dimora di *Tirawa*, e la linea retta mediana rappresenta il soffio di *Tirawa*: il tutto in color bleu, che è il colore di *Tirawa*. Perchè è il colore del cielo². Infatti questo contatto della tinta bleu con la fronte del fanciullo è come la presa di possesso del principio celeste - di *Tirawa* - sul fanciullo; chè tale appunto vuol essere il fine ultimo della consacrazione (p. 233).

Analogo fine e valore ha un altro rito, secondo il quale si lascia cadere della piuma sulla fronte del fanciullo (p. 236), essendo qui (come in molti altri casi) la piuma l'equivalente delle nubi, che son vicine alla regione di *Tirawa* (p. 239). «*Tirawa*, odi! tu possente sopra noi nel cielo azzurro silente»: così cominciano tutte le stanze di un'invocazione a *Tirawa* recitata nel corso della cerimonia (p. 291). Un altro canto, che s'intona nel momento in cui i celebranti, stretti insieme e rivolti

¹ Il bastone azzurro (maschile) porta penne d'aquila bruno (femmina); quello femminile porta penne d'aquila bianche (maschio). - L'uso di tali bastoni piumati fu osservato fin dal 1672.

² In certo cerimonie dei Piodi-Nori si tracciano a coloro rosso dei tratti sul viso (sulla fronte, sul monto o sullo due guanco), a simboleggiare il corso giornaliero del sole: MC CLINTOCK, *Bräuche und Legenden der Schwarzfuss-Indianer*, «Zeitschrift für Ethnologie» 40. 1908, 606 sg.

verso l'oriente, avvertono il primo splendore dell'alba nel cielo, dice: « Svegliati, o madre, dal sonno. Svegliati; « la notte è passata. Ora i segni dell'aurora appaiono nell'oriente, donde viene nuova vita... Un figlio ora è nato dalla « Notte: Tirawa padre nell'alto, movendo sopra la tenebra, arreca « l'Aurora. Ora comprendo e so: un figlio è nato dalla Notte: « Tirawa padre nell'alto, movendo sopra la tenebra, arreca « l'Aurora.... »: dove l'Aurora è dunque concepita come figlia di Tirawa e della Notte; e il processo di questa figliazione è descritto come un fenomeno uranico, in termini mitici che non potrebbero essere più trasparenti.

Nonostante tutti questi richiami al suo essenziale carattere celeste, Tirawa atius non appartiene quasi più al mondo della natura: anziché alla sfera del mito, si direbbe ch'egli appartiene a quella del puro concetto. « Tirawa è in tutte le cose » (p. 73). Nella sua figura i tratti personali si vanno attenuando, fino quasi a scomparire. Tirawa è ormai superiore ad ogni determinazione sessuale (p. 107): egli è *atius*, 'padre', ma piuttosto nel senso di 'causa' di tutte le cose. Nelle parole dell'esegeta *paucni* cogliamo il pensiero indigeno nella sua forma più progredita: « I bianchi », egli dice, « parlano di un Padre celeste; « noi diciamo *Tirawa atius*, il padre lassù, ma non pensiamo « Tirawa come persona. Noi pensiamo Tirawa in tutte le cose... « Che forma abbia Tirawa atius, nessuno lo sa » (p. 217). Tirawa atius è « il padre di tutti, il datore di vita, la cui dimora è « lontano sopra le nubi, nel cielo immanente che non muta mai » (p. 264). Siamo ancora lontani dal momento in cui l'essere assoluto non si potrà più concepire come passibile di alcuna deformazione positiva, e non sarà definibile che per via di negazioni; ma già siamo sulla via. E su questa via il pensiero dei primitivi dell'America ci porta, forse, più avanti che quello di qualsiasi altro popolo 'incolto'.

Il termine 'Sioux', che propriamente si applica ai Dakota, è stato assunto a designare comprensivamente una più vasta famiglia etnico-linguistica¹, alla quale appartengono - oltre i Dakota - parecchie altre nazioni ripartite in vari gruppi: il gruppo Dakota-Assiniboin, il gruppo Dhegiha (costituito dalle nazioni Omaha, Ponka, Osage, Kansa), il gruppo Ciwera (nazioni

¹ HAAS, *The great Sioux nation*, Chicago 1907.



Iowa, Oto, Missouri), i gruppi Winnebago, Mandan, Hidatsa (coi Crows ['Corvi']), Biloxi, Tutelo^m.

Insieme con la religione di popoli Algonkini e Irokese, di cui diremo in seguito, fu anche la religione di popoli Sioux che fornì materia a quelle osservazioni dei primi viaggiatori e missionari europei onde si formò quella che fu per molto tempo l'opinione corrente sulla religione dei 'selvaggi' del Nord-America in genere^k: cioè che questi primitivi già in epoca precolombiana, anteriormente - dunque - e indipendentemente da ogni contatto con Europei, avessero avuto la nozione di una divinità elevatissima di tipo monoteistico, da loro designata di solito concordemente col nome di 'Grande Spirito'^{m 1}. Le ricerche di questi ultimi decenni - condotte con maggior rigore e migliore metodo - sulle credenze degli indigeni Americani (presso i Sioux specialmente per opera del missionario J. O. Dorsey^m) hanno portato a riconoscere che la cosiddetta religione del Grande Spirito fu, in gran parte, una costruzione arbitraria, dovuta ad osservatori superficiali e mal preparati, i quali, ammirati di poter scoprire nelle credenze di popoli primitivi le idee fondamentali della religione rivelata², si affrettarono a rendere colla voce 'spirito' vari termini ai quali nei rispettivi linguaggi indigeni era estraneo ogni significato propriamente spirituale e persino forse anche una qualsiasi accezione in senso personale.

Presso le popolazioni Sioux questo termine è *wakan* (dakota), *wakanda-wakonda* (linguaggi del gruppo *dhegiha*), *wakanta* (linguaggi del gruppo *chiwere*)^{1m n°}. Il termine *wakan* non significa 'spirito'³; e, anzi che ad un concetto ben definito e preciso, corrisponde piuttosto ad una nozione vaga - più sentita, se così può

¹ Quanto ai Dakota questa opinione è rappresentata dal Shea, dal Lynd (citati dal Dorsey^m, 431), e da altri. Questi vecchi autori sono concordi nell'affermare che il Grande Spirito non ricorre dai Dakota culto nè preghiera, ed è assolutamente indifferente.

² Anche il Dorsey quasi si rammarica di non poter aderire all'opinione tradizionale: "While the author is unwilling to commit himself to a general denial of this assertion, he has been forced to conclude that it needs considerable modification, at least so far as it refers to the tribes of the Siouan stock" (DORSEY^m, p. 365).

³ Prossimo gli Omaha (FLETCHER-LA FLESCHEⁿ, 597) 'spirito' si dice *wanonxe*: "The ideas expressed in the words *wakonda* and *wanonxe* are distinct and have nothing in common".



dirsi¹, che logicamente costruita - di un potere misterioso e sacrosanto, eccezionale e inesplicabile, che esiste in questa e in quella cosa, quasi una energia latente e possente che circola nell'universo^{k m n}. Secondo il suo intimo valore, *wakan* designa una qualità anzi che un essere qualsiasi, - e dunque non un essere personale. Un certo oggetto, un certo fenomeno (il sole, il tuono, quel dato fattucchiere, quel dato missionario, una figura del mito) è *wakan* (non il *wakan*, e nemmeno un *wakan*); ed è *wakan* in quanto ha in sè del *wakan*, cioè possiede di quella tale energia misteriosa e pericolosa che si manifesta in effetti straordinari^{k n}. Onde si vede quanto impropriamente *wakan* sia stato scelto qualche volta a rendere l'idea cristiana di 'Dio'; e lo stesso è da dire delle forme ampliate *Taku-wakan* (in senso proprio: 'ciò che è *wakan*'²) e *Wakan-tanka* (in senso proprio: 'grande *wakan*'; onde si fece 'grande spirito')^m.

Mentre sono *wakan* tutte le cose che abbiano in sè alcun che di speciale, d'inusitato, di singolare, non tutte sono, però, *wakan* nello stesso grado, indifferentemente. In tale gerarchia di valori *wakan* hanno un posto eminente le cose celesti e meteoriche in genere: il sole, la luna, il tuono, il fulmine, il vento^k. « Il sole » - dice il Mc Gee^k - « era un *wakan* importante, forse « virtualmente il primo di tutti, quantunque in pratica fosse « tenuto in minor considerazione di certi altri, come il tuono, « il fulmine... » (p. 183). - Il fulmine aveva segnata già nel suo nome la sua qualità di *wakan*, essendo il nome del fulmine *wakan-hdi* o *wakan-kdi*^{m 1 3}. - Lo stesso forse si può dire del tuono, in quanto il Tuono, nella sua concezione mitica (l'uccello del tuono), si dice in lingua winnebago *wakantcha*, *wakantchara*^m.

¹ Anche le emozioni erano concepite come effetto di *wakan*ⁿ (p. 597 sg.).

² Notisi che *taku* (= 'ciò che') si dice di cose, non di persone: appunto perchè *wakan* è impersonale. Cfr. *Tah-koo-wah-kán*: FR. S. DRAKE, *The Indian tribes of the United States*, I, 144.

³ Non per nulla, credo (cfr. DORSEY^m, p. 366), la rappresentazione grafica della misteriosa energia *wakan* è stata qualche volta con una linea spezzata che suol esser anche il rendimento grafico del fulmine, - mentre poi richiama la figura del serpente; e per dire 'serpente' si usa appunto *wakan* (nelle lingue *civere* [DORSEY^m, 367]), *wakanna* (nel linguaggio dei Winnebago^m). Anche presso gl'Irokese (HEWITT, *Serpent symbolism*, « American Anthropologist » 1889, 179 sg.) la voce per dire 'serpente' è connessa con i termini indicanti 'demonio, maliardo, sottile, occulto, misterioso'.

E il tuono era un *wakan* eccelso fra tutti: esso appare più d'una volta come il *Wakan* per eccellenza. I Kansa dicevano di non avere mai visto *Wakan(da)*, ma di averlo spesso sentito parlare nel tuono (DORSEY^m, 372). Presso i Dakota quel *Wakan-tankka* che fu tradotto con la formula famosa di 'Grande Spirito' e che dai Missionari fu adottato come nome di 'Dio' è propriamente 'un nome per l'essere del tuono' (DORSEY^m, p. 366). E presso le genti del gruppo Dhegiha (Ponka, Omaha e simili) *Wakanda* 'sometimes refers to the Thunder-being' (DORSEY^m, p. 366). Sotto il nome di *Wakanda* gli Omaha tributavano un vero e proprio culto all'essere del tuono^m (p. 372), specie al principio della primavera, quando si sentivano rumoreggiare i primi tuoni nel cielo^m: allora gli si facevano offerte di tabacco, fumando in suo onore sopra una collina^{ma}. Lo stesso rito era praticato dalle genti del gruppo chiwere^m (p. 424 sg.). Era quella la stagione in cui la vita della natura si svegliava dal letargo invernale, e le energie misteriose cominciavano a pulsare con ritmo più possente. In realtà, se il tuono potè esser pensato come il *Wakan* per eccellenza, ciò potè avvenire in quanto il tuono aveva dietro di sè non solo il particolare fenomeno tonitruale, bensì tutta la sfera delle manifestazioni cosmiche varie e diverse, ossia il cielo eo' suoi molteplici fenomeni, dei quali il tuono essendo uno dei più cospicui, per ciò appunto potè essere preso come rappresentante di tutto il cielo, per un processo di assimilazione o meglio di concentrazione del quale vedemmo e vedremo molti altri esempi. - Così gli Omaha invocavano il Tuono-*wakan* anche al sopraggiungere di un aequazione, levando le braccia verso il cielo e gridando verso le nubi^m (p. 384). - Non diversamente i Kansa si raccoglievano insieme a cantare i loro canti sacri per far cessare la pioggia, quando volevano il bel tempo, - o per fare che cadesse, in tempo di siccità^m (p. 386). Come le nubi, eosì i venti erano animati da quella energia misteriosa che risiede nelle regioni dell'atmosfera^m (p. 433, 446). - Quando leggiamo (SMET, citato dal DORSEY^m, 443) che accanto al sole la grande divinità degli Assiniboin era il Tuono, comprendiamo, ora, facilmente che questo Tuono doveva riassumere in sè tutte le energie e le manifestazioni cosmiche del cielo. Non per nulla uno - almeno¹ - degli informatori indigeni del Dorsey gli affermò che « il prin-

¹ Altri due informatori non convennero su questo punto.



« cipale Wakanda sta nel mondo superiore, al di sopra di ogni « cosa »^m (p. 372)¹: dove forse è da tener presente il rapporto per lo meno fonetico fra *wakan* e *wakán*, *wankán*, che in dakota vuol dire ‘ sopra, lassù ’^{1 2}.

Seeondo un'altra concezione eran due i *wakan* principali: l'uno nelle regioni superne (‘ above ’) e l'altro sulla terra (‘ in the ground ’)^m (p. 370): vale a dire, dunque, il Cielo e la Terra personificati. È notevole che proprio presso i Sioux, come anche presso i Pawni (Caddo), il pensiero religioso appare dominato da una tendenza antropomorristica che è più unica che rara presso gl'Indiani del Nord-America^{ad}. Anche il Cielo è concepito antropomorficamente come maschio, - e la Terra, corrispondentemente, come femmina³: non solo, ma nel Cielo stesso si fa un'ulteriore distinzione dualistica, sempre in forma antropomorfica, distinguendo un Cielo orientale come maschile ed uno occidentale come femminile, e le stelle della regione orientale come maschi, quelle della regione occidentale come

¹ Si confronti, nel *folk-lore* dei Dakota, la leggenda dell'uomo con la testa d'ore (St. R. RIGGS, *Dakota grammar, texts and ethnography*, « Contributions to North-American Ethnology » 9. 1893, 105 sg.): un uomo affida il minere dei suoi quattro figli al ‘ Grando Spirite ’ (*Wakantanka*), il quale lo porta seco in una casa che pareva essero sopra le nubi, e gli dà in custodia certi cavalli; uno di questi lo consiglia di andar là dove trova una cesa gialla retenda, nella quale sprendande egli la testa, questa diventò d'oro (= il sole).

² Col senso di ‘ nubi ’ e, quindi, ‘ cielo ’ si usa in dakota *mahpiya* (RIGGS, *A dakota-english dictionary*, 305). Sarobbe interessante cenescore in che rapporto lingnistiche stia queste *mahpiya* con *mahopa* degli Hidatsa (o Minnetari). “ *Mahopa* o anche *Mahopa-ictias* è l'equivalente hidatsa di quei termini “ che nel linguaggio di altre genti segliene tradursi con ‘ il grande spirite ’ ” (WASH. MATTHEWS, *Ethnography and philology of the Hidatsa Indians*, « U. S. Geological and Geographical Survey, Miscellaneous publications » n. 7, Washington 1877, 47), intendendosi con *mahopa* un influsso e potenza superiore a tutte le altre cose, ma senza carattere personale (DORSEY^m, 501). D'altro lato, a rendere più stringente l'analogia con *wakan*, si sa che *mahopa* si applica anche, ‘ forse metaforicamente ’, a quell' *Itakaitias* (‘ old man immortal ’) o *Itsikamahidis* (‘ the first in existence ’), creatore, dimerante sulle montagne, che è per gli Hidatsa un vero essere supreme, per quante associato in parte con la figura del primo uomo demiurge (W. MATTHEWS, *l. cit.*; DORSEY^m, 513 sg.). - Presso i Mandan, la figura corrispondente è *Ohmahank-Numakshi*, talvolta pensate come risiedente nel selo (DORSEY^m, 501 sg.).

³ Vedi sopra a p. 278 sg., 282.



femmine. Onde poi, secondo quel tipico simbolismo religioso (comune anch'esso ai Sioux e ai Pawni) che tende a vedere riprodotto nel mondo umano il sistema dell'universo (presso gli Skidi-Pawni la distribuzione dei villaggi riproduce la distribuzione delle stelle in cielo⁴), la stessa società umana è distribuita dagli Omaha in due metà, l'una maschile e l'altra femminile³. Ora, il *wakan* è bensì, per sé stesso, impersonale: ma prima che la mentalità primitiva arrivasse a concepire astrattamente il *wakan* come forza misteriosa impersonale universale, verosimilmente essa avrà cominciato con l'avvertire - quasi col sentire - il *wakan* nelle singole cose, apperecpendo queste singolarmente come fornite di *wakan*. Così facendo, essa operava secondo le norme fondamentali del pensiero mitico, ch'è pensiero di cose singole. E poichè tra queste cose ce n'erano che apparivano come manifestazioni di *wakan* più grandiose e tremende - il tuono, il fulmine, il vento -, per questo il Tuono, e in genere il Cielo, fu concepito - miticamente - come *Wakan*, quasi il *Wakan* per eccellenza, o, secondo l'espressione dei Dakota, *Wakantanka*¹. In questa sua accezione secon-

⁴ Un parallelo interessantissimo si ha presso i Tlingit (vedi sopra a p. 265 sg.). Il termine *tingit* che corrisponde a *wakan* (come pure a *manitu*, e ad *oki*: v. oltre a p. 304, 309) è *yek*. Or ecco come si esprime testualmente lo Swanton (« Annual Report » 26, Washington 1908, 451, nota c): « La maggior parte delle lingue indiane, tra questo la lingua *tingit*, non ha « un vero e proprio plurale, bensì, di solito, un distributivo e, qualche volta, « un collettivo. Vale a dire che, invece di pensare tanti oggetti diversi, i « Tlingit pensano qualche cosa di unico diffuso in molti. Perciò essi non « dividono arbitrariamente l'universo in tanti compartimenti distinti gover- « nati da altrettanti esseri naturali. Viceversa l'energia soprannaturale si « presenta a loro come una vasta immensità, una e impersonale, imperscrutabile nella sua essenza, ma tale che, ogniqualvolta si manifesta, assume « una forma personale, anzi - si potrebbe dire - umana, in qualunque oggetto « essa si manifesti. Così lo spirito del cielo è l'oceano di energia « soprannaturale quale si manifesta nel cielo, lo spirito del mare quale « si manifesta nel mare, lo spirito dell'orso quale si manifesta nell'orso, lo « spirito della rupe quale si manifesta nella rupe, ecc. Ciò non vuol dire « che il Tlingit coscientemente ragioni in questo modo, o si rappresenti il « soprannaturale secondo una formula unitaria; ma tale sembra essere il suo « intimo sentimento. Per ciò esiste un nome unico per questa energia spirituale, ed è *yek*: un nome che si applica a qualsiasi manifestazione personale specifica di essa energia; e appunto a questa percezione o sentimento



daria Wakan presenta quei tratti antropomorfici cui sopra accennammo, e che in realtà appaiono intimamente compenetrati di elemento uranico. A Wakan era attribuito, fra l'altro, il succedersi del giorno e della notte, nonchè il ciclo delle stagioni" (p. 598). Se, da un lato, la regolarità di queste successioni periodiche era atta a suscitare piuttosto una specie di fatalismo, dall'altro Wakan era pure invocato e supplicato come persona capace di sentire e di rispondere": gli Omaha gridavano verso il Tuono-Wakan levando le mani verso il cielo, persuasi ch'egli li vedesse (DORSEY^m, p. 384). Gli stessi Omaha nella cerimonia dello 'stare in sonno', ch'è una festa di consacrazione dei fanciulli confrontabile con l'*Hako* dei Pawni, raccontano di un'antica disciplina dei fanciulli imploranti *Wakonda* per più giorni di séguito sulle colline, con le mani umide di lacrime alzate verso il cielo". Sempre presso gli Omaha" si racconta di certi uomini che, per essersi sottratti alle loro responsabilità, morirono fulminati. Questa sanzione meteorica che noi già abbiamo visto tante volte esercitata dagli esseri celesti è una prova della vigilanza di *Wakonda* sopra la sincerità delle azioni umane". Per la stessa ragione i Dakota giuravano per il loro 'Essere Supremo' (LYND apud DORSEY^m, p. 432). In questi fatti e in queste sanzioni noi ritroviamo, applicato qui a Wakan, un tratto essenziale dell'essere celeste in quel suo aspetto etico - profondamente radicato nella natura uranica - che si manifesta nella onniveggenza e onniscienza e vigilanza perenne. Nonostante questi tratti ed elementi di personalismo

"ridotto a forma personale sembra si sia applicata di solito l'idea del "Grando Spirito. Vero è che, oomo presso altre tribù [così presso i "Tlingit], una delle manifestazioni personali di questa sopra-naturale enorgia, *Nas-caki-yohl* [per questo essere celeste vedi "sopra a p. 266], si è affermata o mantenuta con un ascondente speciale sopra gli altri oggetti, in modo da esorcitare una specie di controllo su di loro; ma tale superiorità è tutt'altro che assoluta. Essa trova parimenti la sua espressione nel "dio del cielo degli Haida e dei Tsimshian". - Come si vede, qui è prospettato un rapporto fra la nozione di enorgia magica universale (*yek*) e l'essere celeste (*Nas-caki-yehl*) analogo a quello da noi costruito a proposito di *wakan-Wakan*. L'esemplificazione dei Tlingit ha un valore particolare pel fatto che le credenze tlingit sono fuori del raggio di azione di quelle influenze Cristiane che portarono alla formazione dell'idea di un Grando Spirito.



(benevolenza, misericordia, vigilanza sul mantenimento dei patti)¹, *Wakan* non diventò mai un dio personale (« they [i « Kansa] say that they have never seen Wakanda, so they can- not pretend to personify him »: SAY apud DORSEY^m, p. 372). A ciò si opponeva innanzi tutto la essenza stessa del *wakan* impersonale, cioè universale; in secondo luogo la natura propria del cielo, il quale tra tutti gli elementi naturali è - come sappiamo² - il meno adatto a concretarsi in una figura mitica dai contorni ben definiti.

Concludendo - e anticipando quel che risulterà confermato dall'esame delle credenze algonchine e irokese -, mi sembra che nella formazione della nozione di un 'Grande Spirito' nelle religioni indigene dell'America settentrionale abbia avuto parte - in un momento iniziale - l'idea di un essere celeste: questo essere, naturalmente dotato in sommo grado di energie misteriose e ultrapossenti (*wakan*), troppo riluttante a condensarsi entro i contorni precisi di una figura personale divina, ancora - d'altronde - troppo vicino al suo substrato naturalistico per potersi librare in una sfera di pensiero puramente concettuale, potè essere interpretato dai primi osservatori europei come una divinità spirituale di tipo elevatissimo, suscettibile di assimilazione al Dio cristiano.

Il gruppo più meridionale dei Sioux, staccatosi dalla massa compatta delle nazioni siouane fino a raggiungere le rive del Golfo del Messico nella Luisiana, è costituito dai Biloxi con gli Ofo^p, presso i quali gli elementi primitivi della credenza sono difficilissimi da rintracciare sotto lo strato di idee di origine cristiana penetrate per via della propaganda cattolica^p. Presso i Biloxi *Kuti mankǎthe*, ch'è il nome adottato per rendere il 'Dio' cristiano, significa propriamente 'quello lassù' (*kohi, kuhi* 'sopra, in alto')^p. Nel linguaggio degli Ofo la formula corrispondente è *Iphibawi ito*, 'l'uomo (*ito*) lassù (*iphi, iphibawi*)', anche *Ito itzan iphibawi*, 'uomo grande lassù'.

Come sono geograficamente lontani dagli altri Sioux, così nel rispetto culturale i Biloxi non fanno parte degli 'Indiani delle praterie', - mentre hanno comuni le condizioni culturali con gli altri popoli (agricoltori) che sono stanziati lungo il corso inferiore del Mississippi e intorno al Golfo del Messico: alcuni formanti, da soli, altrettante distinte unità

¹ Gli Iowa concepiscono il 'Grande Spirito' come "possessed of like passions with themselves" (DORSEY^m, p. 422).

² Vedi sopra a p. 72.



linguistiche, come i Natchez, i Tunica, i Citimacha del Mississippi inferiore; altri - i Chokta, Chickasa, Creek, fino ai Seminole della Florida - componenti la famiglia linguistica dei Maskoki o Muskoge (J. R. SWANTON, *Indian tribes of the lower Mississippi valley and adjacent coast of the Gulf of Mexico*, « Bulletin of the Bureau of American Ethnology » 43. 1911; *The mythology of the Indians of the Louisiana and Texas coast*, « Journal of the American Folk-lore » 20. 1907, 79; FR. G. SPECK, *The Creek Indians of Taskigi Town*, « Memoirs of the American Anthropol. Association » 11, 2. 1907, 99 sg.; *Notes on the Chickasaw ethnology and folk-lore*, « Journal of American Folk-lore » 20. 1907, 50 sg.; MARY A. OWEN, *Folk-lore of the Musquakie Indians of North America*, « Publications of the Folk-lore Society » 51, London 1904; CH. MAC CAULEY, *The Seminole Indians of Florida*, « Annual Report » 5. 1887; D. J. BUSHNELL, *The Choctaw of Bayou Lacombe, St. Tammany parish, Louisiana*, « Bulletin » 48. 1909, 30; *Myths of the Louisiana Choctaw*, « American Anthropologist » 12. 1910, 526 sg.; LEWIS SPENCE, 'Choctaws', « Encycl. of relig. » III. 1910, 567). Anche questi popoli hanno subito una propaganda secolare di idee cattoliche; onde non è facile appurare quali siano gli elementi genuini nelle loro credenze in un essere supremo. Antichi elementi di carattere solare sono presenti negli esseri supremi dei Natchez (SWANTON, 'Natchez', « Encycl. of relig. » IX. 1917, 187 sg.), Taensa, Tunica e Citimacha; ma anche qui s'incontra un elemento celeste con cui il solare ebbe a fondersi: presso i Natchez l'essere supremo è *Coyocop-hill* (*Koyokop-shihl*), 'lo spirito per eccellenza', 'il grande spirito'; ma la divinità più adorata era il sole, anzi il cielo-sole, 'the sky deity', 'the sky god' (SWANTON, « Bull. » 43. 158 sg., 175 sg.; cfr. 'Natchez', *l. cit.*). Presso i Tunica "the celestial and solar deities in any tribe are usually one and the same" (SWANTON, *ibid.*, 319). Presso i Citimacha la nozione di un essere supremo oscilla fra un 'Grande Spirito' creatore, 'che non ha occhi nè orecchie, ma vede e intende e sa ogni cosa' (ricordato in un manoscritto inedito dei primi del sec. XIX), e una suprema divinità solare e demiurgica, *Kutnahin*, non sprovvista di qualche tratto celeste (è autore del tuono, dimora nel cielo: SWANTON, *l. cit.*, 353 sgg.). (Sui templi e i simulacri proprii del culto dei Natchez e simili [i Natchez formavano una specie di teocrazia] si hanno notizie in vecchi autori: A. GOSSELIN, *Les sauvages du Mississippi*, 1698-1708, « Congrès Internat. des Américanistes », XV^e Sess. [Québec 1906] I, Québec 1907, 31 sg.). - L'essere supremo dei Chokta è *Aba*, 'the good spirit above' (racconto della creazione, scalata al cielo e confusione delle lingue: BUSHNELL nei due scritti citati), anche *Yuba Paik* 'our Father Above' (L. SPENCE, 'Choctaw', *l. cit.*). L'influsso di idee cristiane è sieno, ma è difficile dire fino a che punto esso si sia esercitato. Il termine corrispondente presso i Creek è 'colui che vive nel cielo' (L. SPENCE, *l. cit.*). - Presso i Seminole l'essere supremo pare che sia *Hisakitamis* (MAC CAULEY, *op. cit.*, 519 sg.).

6. - Algonkini.

- ^a H. R. SCHOOLCRAFT, *Historical and statistical information resp. the history, condition and prospects of the Indian tribes of the United States* (Philadelphia 1851-57), I, p. 390 sg., tav. 55.
- ^{a1} — *Algic Researches*, New-York 1839.
- ^b A. L. KROEBER, *The Arapaho*, « Bulletin of the American Museum of Natural History » 18. 1904, 151 sg., 279 sg.
- ^c G. A. DORSEY, *The Arapaho Sun-dance: the ceremony of the offerings lodge*, « Field Columbian Museum Publications » n. 75, Chicago 1903, p. 7, 9, 13, 112 sg.
- ^d J. MOONEY, *The Cheyenne Indians*, « Memoirs of the American Anthropological Assoc. » I (Lancaster Pa. 1907), 357 sg.
- ^e G. A. DORSEY, *The Cheyenne: 1. Ceremonial organisation, 11. The Sun-dance*, « Field Columbian Museum Publications » n. 99, Chicago 1904, 46 sg.
- ^f W. J. HOFFMAN, *The midewiwin or 'Grand Medicine Society' of the Ojibwa*, « Annual Report » 7. 1891, 152, 181.
- ^g — *The Menomini Indians*, « Annual Report » 14. 1896, 67 sg., 299.
- ^h REV. PETER JONES, *History of the Ojebway Indians* (London 1861), 180 sg.
- ⁱ P. RADIN, *An introductory inquiry in the study of Ojibwa religion*, « Papers and records of the Ontario Historical Society » 12. 1914, 1 sgg. (cfr. *Religion of the N. American Indians*, « Journ. of Amer. Folk-lore » 27. 1914, 344).
- The Jesuit Relations and allied documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791* (testo originale e traduzione), edited by R. G. THWAITES (73 voll.), Cleveland 1896-1901 (cfr. MC GUIRE, *Ethnology in the Jesuit relations*, « Amer. Anthropologist » 3. 1901, 257 sg.):
- ^j — vol. 68: P. PIERRE LAURE, *Relation du Saguenay, 1720 à 1730*, p. 44.
- ^k — vol. 33: P. PAUL RAGUENAU, *Relation de ce qui s'est passé en la Mission des Pères de la Compagnie de Jésus aux Hurons, pays de la Nouvelle France, ès les années 1647 et 1648*, p. 226.
- ^l — vol. 5: P. PAUL LE JEUNE, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1633*, p. 152 sg.
- ^{11a} — vol. 6: P. PAUL LE JEUNE, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1634*, p. 156 sg., 172 sg.
- ⁿ — vol. 50: P. JOS. JOUVENCY, *De regione et moribus Canadensium seu barbarorum Novae Franciae*, Romae 1710, p. 286.
- ^o P. HUGOLIN, *L'idée spiritualiste et l'idée morale chez les Chippewas*, « Congrès internat. des Américanistes », xv, 1 (Québec 1907), 329 sg.
- ^p CH. G. LELAND, *The Algonquin legends of New England*, London 1884 302 sg., 1 sg., 30 sg., 36.

- ¹ A. LANG, *Myth, ritual and religion*, 1² (1906) p. XXXII sg.
- ² J. H. TRUMBULL, *Natick Dictionary*, « Bulletin of the Bureau of American Ethnology » 25. 1903, 49, 269, 323.
- ³ J. LONG, *Voyages and travels of an Indian interpreter and trader*, London 1791 (vocabolarij).
- E. TEZA, *Intorno agli studi del Thavenet sulla lingua algonchina*, « Annali delle Università Toscane », vol. XVIII, Pisa 1880, 17. (cfr. *Catechismo dei Missionari cattolici in lingua algonchina*, Pisa 1872).
- ⁴ J. DYNELEY PRINCE, FR. G. SPECK, *The modern Pequots and their language*, « American Anthropologist » 5. 1903, 193 sg.
- ⁵ W. STRACHEY, *The historie of travaile into Virginia Britannia* (« Hakluyt Society », vol. VI, 1849).
- ⁶ A. H. KEANE, 'America', « Encycl. of relig. » I (1908), 381.
- ⁷ J. DYNELEY PRINCE, 'Algonquins', « Encycl. of relig. » I, 319 sg.
- ⁸ E. W. HOPKINS, 'Manitu', « Encycl. of relig. » VIII (1915), 403 sg.
- ⁹ R. H. LOWIE, 'Ojibwa', « Encycl. of relig. » IX (1917), 454 sg.
- ¹⁰ H. S. ALEXANDER, *North American Mythology*, (« The Mythology of all Races » X), Boston 1916, 19 sg., 271 sg., 284 sg.

Della grande famiglia delle genti algonchine¹, vastamente distesa in tutto il nord-ovest dell' America settentrionale e lungo la costa dell'Atlantico (Canada e Stati Uniti)¹, un nucleo - distaccato dal grosso della massa etnica - fa parte, geograficamente e culturalmente, degli Indiani delle Praterie. Questo nucleo è costituito principalmente dagli Arapaho e dai Ceyenne².

Nella venerazione degli Arapaho³ tiene il primo posto *Chebeniathan*, cioè 'l'uomo lassù'^{b,c}; il quale è particolarmente connesso con la celebrazione di certe feste religiose. Una di queste feste, chiamata la 'danza del sole'^c, consiste nella consacrazione di una loggia (luogo di culto) in adempimento di un voto fatto precedentemente, in qualche momento difficile, per assicurarsi un soccorso soprannaturale. Il voto è fatto di solito all' 'uomo lassù', al sole, alla luna e al tuono^c: « per il bene generale della mia tribù, perchè essa abbia incremento, perchè non ci sian più malattie, io faccio voto di celebrare

¹ Cfr. C. BARBEAU, *Indian tribes of Canada*, « Man » 13. 1913, n. 69.

² Vedi sopra a p. 283.

³ Cfr. A. L. KROEBER, *Symbolism of the Arapaho Indians*, « Bulletin of the American Museum of Natural History » 13. 1900, 69 sg.; DORSEY e KROEBER *Traditions of the Arapaho*, « Field Columbian Museum Publicat. » Chicago 1905.



« la cerimonia della offerta della loggia: spero che tu, o 'uomo lassù', esaudirai i miei desideri e voti per la mia gente e per mio proprio vantaggio, per il mio *tipi*, per la mia donna e i miei figli... »¹. Quest' 'uomo lassù' è verosimilmente una figura dell'essere celeste. Notisi che presso qualche tribù spesso avviene che il voto sia fatto in occasione di un temporale o nell'imminenza terrificante di uno scoppio di fulmine². Nel simbolismo che anche qui governa l'azione sacrale, il palo centrale della loggia rappresenta l' 'uomo lassù', ed è creduto portare le preghiere dei supplicanti al cielo³, - mentre altri quattro pali, diversamente dipinti, rappresentano i quattro vecchi che stanno ai quattro angoli del mondo, vale a dire ai quattro punti cardinali⁴. Questi sono anche simboleggiati nei quattro mazzi di penne intorno alla ruota sacra (un altro dei *paraphernalia* di questa cerimonia), ch'è il simbolo dell'intero cosmo, - mentre tutte le penne della ruota insieme rappresentano l'uccello del tuono che dà la pioggia, e certe perle azzurre stanno a rappresentare il cielo⁵.

Analogamente presso i Ceyenne⁶ la cosiddetta 'danza del mago' è una festa religiosa che si celebra in adempimento di un voto fatto al 'gran potere lassù' ('the Great Medicine of the Above'), nel quale pure sarà da vedere un essere celeste. Notisi che la cerimonia, la quale è praticata da tempo immemorabile, si crede 'rivelata' in origine direttamente dal Gran mago, dalle Nubi nere e dal Tuono rumoreggiante⁷; il suo oggetto specifico è di celebrare e rappresentare la creazione cosmica compiuta insieme dal Gran Mago e dal Tuono⁸.

¹ Cfr. il simbolismo del palo centrale della capanna nella 'danza del solo' dei Ponka (Sioux): G. A. DORSEY, *The Ponca Sun dance*, «Field Columbian Museum Publicat.», Chicago 1905, 87 sg.

² Cfr. G. B. GRINNELL, *The great mysteries of the Cheyenne*, «American Anthropologist» 12. 1910, 542 sg.; *The Cheyenne Medicine Lodge*, «ibid.» 16. 1914, 245 sg.

³ Dato il carattere assolutamente 'pagano' di queste cerimonie, non si può dubitare che si tratti di credenza originaria o genuina, se non rimasta sempre immune da influssi europei: *Hii'ma wihui*, 'l'uomo bianco lassù', è celebrato in alcuni inni sacri dei Ceyenne come padre e benefattore, ed ha per nemico un demone, che sarà di origine europea: J. MOONEY, *The ghost-dance religion and the Sioux outbreak*, «Annual Report» 14. 2 (1897), p. 1031.



Gli Ogibwa o Cippewa, che formano coi Cree e gli Ottawa un gruppo algonkino settentrionale, nella regione dei Grandi Laghi, cominciarono ad avere rapporti con gli Europei al principio del sec. XVII (Étienne Brûlé, 1618)°. Nel 1641 si stabilirono presso di loro le missioni dei Gesuiti°. In una delle prime relazioni, quella del P. Raguénau (1648)^k, si legge che « *les Onda-taouaouat (= Ottawa) ont costume d'invoquer quasi tousiours dans leurs festins celuy qui a créé le Ciel..., qu'ils croyent estre differrent de celuy qui a créé la terre...* »¹. Questa informazione va integrata con un'altra del Francescano Hennepin, che scrisse negli ultimi anni del sec. XVII: « *Some of 'em acknowledge the Sun for their God... Others will have a Spirit that commands, say they, in the Air. Some among 'em look upon the Skie as a kind of Divinity, others as an Otkon or Manitou, god or evil* »².

Presso gli Ogibwa è in gran voga il samanismo; e una associazione di samani è appunto il *midewicin*, studiato da W. J. Hoffman^l: una importante società di magi (*mide*) che oppose già una resistenza formidabile alla introduzione del cristianesimo. I magi o samani sogliono essere scelti tra individui che sono soggetti a varie psicopatie. Tale doveva essere anche una donna di cui parla il Schoolcraft^a, discendente di una delle più antiche famiglie del suo popolo, la quale andava soggetta a frequenti allucinazioni, e che, dopo aver fatto da profetessa in varie circostanze alla sua tribù, finì per abbracciare il cristianesimo e fu battezzata nella Chiesa Metodista³. Questa

‘Il gran bianco’ è, secondo il BRINTON, *Essais of an Americanist*, 132, il senso etimologico di *Miohako*, l'erec-demiurgo degli algonkini Chippewa, con allusione alla luce biancastra dell'aurora. In fatti il BRINTON credeva (*The American race*, 78) che “the religion of the Algonkin was based on the worship of Light...”. Anche altrove nel folk-lore (CH. G. LELAND, *The Algonquin legends of New England*, London 1884, 266 sg.) compare la figura di “un vecchio tanto vecchio che era tutto bianco”, e aveva per figli il Tuono e il Fulmine.

¹ Quasi letteralmente identica è su questo punto la relazione di P. BRESANI (*Breve Relatione d' alcune missioni de' PP. della Compagnia di Gesù nella Nuova Francia*, Macerata 1653), « *The Jesuit Relations* », vol. 39, p. 12.

² HENNEPIN, *A continuation of the New Discovery...*, London 1698, 59: “we have been all too sadly convinced that almost all the Salvages in general have no notion of a God, and that they are not able to comprehend the most ordinary arguments on that subject...” (citato da W. H. HOFFMAN^l, 152).

indigena raccontò di aver avuto da bambina, in seguito a un lungo digiuno, una visione: le parve di sentire una voce che la chiamava, e, seguendo la voce, percorse uno stretto sentiero, finì che giunse al cielo; colà vide il sole e la luna, e poi, procedendo sempre pel sentiero, arrivò ad un'apertura del cielo, presso la quale prima udì una voce e poi vide un essere in figura umana, con la testa cinta di un fulgido alone; il quale le disse: « Guardami; il mio nome è *O-shau-wau-e-geeghick* ('lo « splendente azzurro cielo »); io sono il velo che copre l'apertura del cielo; ascoltami,.... »^a. L'indigena integrò poi il suo racconto con un disegno rappresentante in forma pittografica

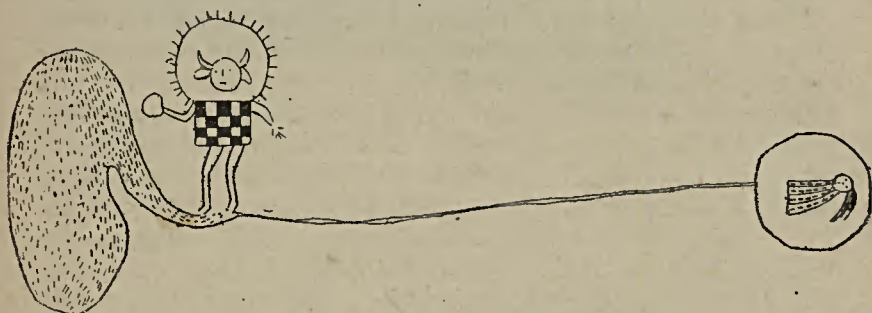


Figura di *O-shau-wau-e-geeghick* ('Splendente azzurro cielo'), l'essere celeste degli Ogibwa, secondo l'immaginazione di una veggente (qui rappresentata come fanciulla entro la sua 'cella del digiuno', da cui si parte il sentiero che conduce al cielo) (H. R. SCHOOLCRAFT, *Indian Tribes of the United States*, 1, Philadelphia 1853, pl. 55).

il suo viaggio ultra-terreno. Esso è riprodotto parzialmente nella nostra figura, dove le immagini del sole e della luna sono state omesse, mentre si vede quella dell'essere celeste al termine del sentiero, presso l'apertura del cielo. Qui abbiamo adunque una delle rare rappresentazioni figurate dell'essere celeste, e con ciò un documento dei più significativi del processo di rappresentazione (e personificazione) mitica applicato al ciclo ed esteso sino alla figurazione pittorica del ciclo stesso: ciò che dovrebbe convincere coloro che, seguendo l'Ehrenreich⁴, esitano ad ammettere l'esistenza di una appercezione personale del ciclo. Per quanto si tratti della fantasia di una visionaria, è difficile pensare che essa non dipenda comechessia

⁴ Vedi sopra a p. 73 sg.

da quella credenza in un essere celeste che è attestata, come vedemmo, nelle notizie dei primi osservatori europei, - come anche il disegno della profetessa sarà stato verosimilmente ispirato^a, per via di reminiscenze semi-oscure, da qualche elemento figurativo esistente nella scrittura pittografica degli Ojibwa¹. Tra i saggi pittografici degli Ojibwa ve n'ha qualcuno in cui è rappresentata, fra l'altro, precisamente la dimora celeste dell' 'essere supremo' ², - come anche nel *Walam Olum* dei Delaware occorre di frequente la rappresentazione grafica della volta del cielo ('sky-dome')².

Quanto al nome di questo essere celeste degli Ojibwa, quale è riferito nel racconto della profetessa, è da rilevare che l'elemento *geeghick* si riconduce facilmente all'ogibwa ('ojebway') *keezhig*, ottawa ('odahwah') *keezhig*, potawatomi ('poodawah-duhme') *keezheeg*, registrati nel vocabolario di Peter Jones (un indigeno convertito, che fu poi a sua volta missionario) col significato di 'cielo'³, - mentre nel linguaggio dei Menomini³ (Algonkini più centrali) 'cielo' si dice appunto *kesik*⁴, e *keshik* vuol dire 'azzurro'⁴. Così pure si trova *kesuk* col senso di 'cielo' (propriamente 'i cieli visibili') nel linguaggio dei Natick

¹ Gli Ojibwa insieme con i Delaware sono fra le genti Algonkine quelle che svolsero una più perfetta scrittura pittografica. Montro il *Walam Olum*, l' 'incisione rossa', scoperto nel 1820, contiene le tradizioni tribali dei Delaware, lo pittografo degli Ojibwa si riferiscono principalmente ai misteri delle loro corporazioni magiche. Cfr. W. J. HOFFMAN, *Pictography and shamanistic rites of the Ojibwa*, « American Anthropologist » 1. 1888, 209 sg. Una scrittura di tipo alfabetico si svolse, sotto l'influsso di modelli europei, presso i Ceroki (Irokosi), per iniziativa del riformatore Sequoya.

² ARTH. C. PARKER, *Certain Iroquois tree myths and symbols*, « American Anthropologist » 14. 1912, 608 sg. Anche presso gli Irokosi lo 'sky-dome' è divenuto quasi un semplice motivo ornamentale.

³ I Menomini hanno una 'grande associazione magica' corrispondente al *midewicin* degli Ojibwa¹, e chiamata, analogamente, *mitavit*². Sulle credenze di questo popolo cfr. HOFFMAN, *Mythology of the Menomini Indians*, « American Anthropologist » 3. 1890, 243 sg.; TR. MICHELSON, *Menominee tales*, « American Anthropologist » 13. 1911, 68 sg.; A. SKINNER, *A comparative sketch of the Menomini*, « American Anthropologist » 13. 1911, 551 sg.; A. SKINNER, J. V. SATTERLEE, *Folklore of the Menomini Indians*, « Anthr. Pap. of the Amer. Mus. of Natur. Hist. » XIII, 3. 1915. - Sui riti: A. SKINNER, *Associations and ceremonies of the Menomini Indians*; « ibid. », XIII, 2. 1915.

⁴ *kesikinamin* = 'io vedo il cielo azzurro'³.



del Massachussets (Algonkini orientali) ». E nel nord-est, presso gli Algonkini del Saguenay (Canada), e più precisamente presso i Mistassini, *Tehigigoutchéou* è un essere veneratissimo dimorante in una rupe eccelsa; nè mai avviene che gli indigeni passino in vicinanza di essa senza che facciano atto di venerazione verso di lui¹. Che *Tehigigoutchéou* sia un essere celeste, si rileva da una notizia dovuta al Gesuita P. Laure (1730), secondo la quale egli è *'le dieu du beau et du mauvais temps'*¹. A questa notizia fa esatto riscontro quella ancora più antica di Jean Cartier, che si legge nella relazione del suo (secondo) viaggio (1535) al Canada, relativa ad un essere divino *Coudouagny*: « *Le dict peuple n'a aucune eréance de dieu qui vaille, car il y a ung qu'ils appellent Coudouagni, et disent qu'ils parlent souvent à lui et leur dict le temps qu'ils doibt faire. Ils disent aussi quand ils se courouee à eux... qu'ils leur gecte de la terre aux yeulx* » (JACQUES CARTIER, *Navigation faicte...* p. 29, b [« Archives des Voyages », ed. Ternaux-Compans, II, p. 40; « Hakluyt Society » III, p. 212]). Il nome di *Coudouagni* pare che sia una trascrizione del mohawk *Geñdwanio*², 'il tempo (è) spesso grosso' (J. LOEWENTHAL, *Der Heilbringer in der irokesischen u. der algonkinischen Religion*, « Zeitschrift für Ethnologie » 45. 1913, 69). In tal caso si tratterebbe di una figura originariamente irokese, anzi che algonkina (ma sempre delle regioni più orientali, lungo l'Atlantico). Il nome è noto anche altrimenti nella forma *Cudvagni* (scritto *Cudragny*) e *Andouagni* (= *Oñdwanio*²): « *Tout ce peuple canadeen est sans loy ou religion quelconque.... d'autant qu'ils n'ont ny ceremonie ny forme aucune de prier Dieu, lequel ils nomment par fantasie Cudragny... Andouagni est le mesme que Cudragny* » (ANDRÉ THEVET, *Cosmographie Universelle*, citato dal LOEWENTHAL, *l. cit.*).

Presso i Micmac (Algonkini del nord-est) cogliamo una fantastica - e pur trasparente - personificazione del cielo, scaduta al grado di figura leggendaria nel *folk-lore*. Dice la favola³ che c'era un villaggio in riva a un lago, e in fondo al villaggio stava una casa solitaria abitata da un essere misterioso, invisibile a tutti tranne ad una sua sorella che viveva con lui. Si sapeva che se una ragazza riusciva a vederlo, sarebbe diventata sua moglie. Per ciò tutte le fanciulle del villaggio pretendevano di vederlo; ma la sorella dell'Invisibile confondeva la loro presunzione con una domanda che restava sempre senza risposta: 'di che cosa è fatta la cinghia ch'egli ha attraverso



il corpo?'. A questo punto la favola si intreccia col motivo della Cenerentola: ci sono tre sorelle, di cui la minore si chiama *Oochigeaskic*, 'quella dalla brutta faccia', perchè ha il viso pieno di cicatrici (dunque la luna) per le bruciature e i maltrattamenti che le infliggono le sorelle maggiori. Dopo che queste hanno tentato invano di penetrare il mistero dell'Invisibile, viene la volta di 'Cenerentola'. Nell'ora in cui il cielo vespertino da bruno si fa nero (è l'ora in cui splende la luna), la sorella dell'Invisibile trae la fanciulla al lago, e le domanda: 'Lo vedi?' - 'Sì', risponde la giovinetta, piena di religioso timore, 'lo vedo: egli è divinamente bello'. - 'Che cosa è la corda della sua slitta?' - 'È l'arcobaleno'. - 'E la corda del suo arco?' - 'È la via lattica (*ketaksoowowecht*, propriamente 'la via degli spiriti')^p. Questo eroe invisibile che ha per corda dell'arco la Via Lattea, che ha per corda della slitta l'arcobaleno, è ben l'essere celeste, il cielo personificato, - e poi degradato ad eroe della favola. D'altra parte, qualche tratto dell'originaria figura divina celeste si è forse riversato anche sulla figura del demiurgo, che, frequentissima com'è nelle mitologie nord-americane, si trova pure nella credenza dei Micmac, rappresentata da *Glooskap* (*Glusgahbe*, *Kuloscap*), 'il Bugiardo'^{p x 1}. Egli abita in un luogo solitario: ma, dovunque lo cercano, lo trovano^p. Di lui, fra l'altro, si narra che, quando affronta un nemico, assume delle dimensioni così smisurate che la sua testa tocca le stelle^p. Una volta, fuggendo egli una strega che si era innamorata di lui, « la sua fuga « fu simile ad una tempesta spaventosa nell'inverno, « quando il vento caccia le nubi, e a un terribile uragano nell'estate, quando il fulmine insegue il tuono »^{p 2}.

¹ Cfr. RAND, *Legends of the Micmacs*, New York 1894; CH. G. LELAND o J. D. PRINCE, *Kuloskap the Master and other Algonkin Poems*, New York-London 1902. - Figure parallelo a *Guloskap*, caratteristiche nel loro tipo di 'montitori, imbrogliatori', sono *Nenabozho* (*Nänabuco*, *Minabojo*, *Mänäpus*, *Michabo*) dei Potawatomi, Monomini, ecc., *Wisakketjak* dei Cree, e altri.

² I Montagnais (stanziati intorno a Quebec e appartenenti allo stesso gruppo dei Micmac), sentendo un missionario gesuita parlar loro di un Dio autore di tutte le cose, creatore del cielo o della terra, lo identificarono subito con un loro essere chiamato *Atahocan* (*Atahocham*, *Atahocam*)^{1 m}: d'altra parte "ils ne parloient d'Atahocam quo comme on parle d'une chose si éloignée, « qu'on n'on pout tirer aucun assurance, ot de fait le mot *Nitatahokan* « en leur langage signifie: 'jo raconto uno fable' »^m.



Gli Algonkini del gruppo più orientale, lungo la costa dell'Atlantico (Penobscot, Massachusset, ecc.) furono, insieme con gli Irokese, quegli indigeni dell'America del nord con cui primamente vennero a contatto gli Europei a partire dal sec. XVI; e furono anche i primi cui gli Europei attribuirono la credenza in una divinità suprema¹. *Kitchi Manitu*, cioè 'Grande Spirito', fu il nome applicato a tale divinità; e divenne di uso corrente nelle Missioni per rendere la nozione dell'Iddio cristiano e per tradurre in linguaggio indigeno i biblici 'Jahveh' ed 'Elohim'. In realtà, nè la nozione nè il nome di *Kitchi Manitu*² appartengono alla credenza indigena genuina: bensì sono il prodotto di una combinazione di elementi indigeni arbitrariamente manipolati³. *Manitu* (*manitto* [delaware]⁴, *muundu* [pequot]⁵, *mundo* [mohegan],⁶ ecc.) viene, a quanto sembra, da *anit* (*ant*, *and*) 'spirito'; col prefisso personale indeterminato *m-*, *manit*⁷. Tuttavia la nozione di *manitu* non è indissolubilmente connessa con quella di 'spirito' - come vorrebbe il Radin⁸ -, anzi si applica a tutto ciò che (anche senza essere uno spirito) appaia singolare, straordinario, non comune, misterioso⁹. In questo senso *manitu* corrisponde al sioux *wakan*¹⁰ ed all'irokese *orenda*, nonchè all'huron *oki*¹¹. E la corrispondenza apparirà anche più stretta, se si ammette che l'elemento originario in *manitu* sia *anu*, *aneu* col senso di 'esser sopra, esser oltre, esser superiore' (*anuc*, 'sopra, di più'), di cui *anit* sarebbe una forma suppositiva¹². Ad ogni modo, è certo che al valore originario di *manitu* è estranea la concezione di una divinità spirituale suprema, quale è contenuta in *Kitchi Manitu*, 'il Grande Spirito'. Questo si rileva, del resto, dalle notizie stesse dei primi Missionari; i quali non sembrano responsabili della erronea opinione - che presto poi prevalse - relativa ad un preteso (mono)teismo degli indigeni nord-americani. « *Il me semble* » - leggiamo in una relazione del P. Le Jeune, del 1633¹³ - « *que par ce mot de manitou ils entendent, comme entre nous, un ange*

¹ Vedi sopra a p. 288 sg.

² Al pari di un preteso *Matchi Manitu*⁴ (*matchce manitoo*⁵), 'spirito maligno', concepito come l'avversario di *Kitchi Manitu*; cfr. H. B. ALEXANDER, *North American Mythology*, 284 sg.

³ J. DYNELEY PRINCE, FR. G. SPECK, *Glossary of the Mohegan-Pequot language*, « *American Anthropologist* » 6. 1904, 18 sg.

⁴ Vedi sopra a p. 288 sg.



« ou quelque nature puissante. Je croy qu'ils pensent qu'il y en a de bons et de mauvais ». Non solo; ma lo stesso Gesuita^m in un altro luogo (1634) determina il valore di *manitu* in senso decisamente cattivo: « ils reconnoissent un Manitou, que nous pouvons appeler le diable, ils le tiennent comme le principe des choses mauvaises ». Questa concezione si trova affermata anche in una relazione del 1710ⁿ: « *malorum auctorem genium nescio quem vocant Manitou, ac vehementissime perhorrescunt* »; ed è poi confermata dal Thavenet († 1845): « *Je crois que ce mot Manito est le nom générique sous le quel sont compris tous les êtres animés, de quelque espèce qu'ils soient... Lorsqu'il s'agit d'un être animé qui n'a point nom d'espèce, ou dont on ne sait pas le nom, on le distingue par le nom générique de manito* »^t. Come si vede, *manitu* non doveva corrispondere all'idea di una divinità suprema, se poteva applicarsi ad un gran numero di esseri cattivi e buoni, indifferentemente; e quanto al Manitu diabolico, come rappresentante unico di tutta una classe maligna, esso sarà stato un'astrazione^e dei Missionari, come era, in certo senso, *Kitchi Manitu* rispetto ai molteplici 'spiriti' benigni.

Identico a *Kitchi Manitu* è *Kiehtan* (*Kitan*, *Kieht-anit*, *Kitanit*, *Kittanitowit*, *Keitanitom*, *Tantum*¹), con lo stesso valore di 'Grande Spirito', da *Kehte* e *anit*. Infatti anche *Kiehtan* fu usato a rendere l'idea cristiana di 'Dio' in lingua *massachusset* nella Bibbia di Elliot (1663). Nè mancano altri accenni ad infiltrazioni cristiane². Tuttavia certi tratti sembrano avere origine indipendente. *Kiehtan* è creatore di tutte le cose, come pure degli uomini e degli 'altri' dèi ('*Kiehtan made all the others gods*')^q: già in questa allusione politeistica par che faccia capolino un elemento di credenza indigena^w. Ancor più notevole è il fatto che gli indigeni celebravano *Kiehtan*, a quanto pare, con cerimonie di carattere schiettamente primitivo ('*to him they make feasts and cry and sing...*')^r. Secondo la più antica testimonianza che abbiamo di *Kiehtan* (E. WINSLOW, *Good Neues from*

¹ Anche *Squantam*? (« *They acknowledge a god whom they call Squantam, but worship him they do not* »: JOSSELYN, *Account of two voyages to New England 1638, 1663*, London 1674-75, citato dal Trumbullⁿ). Cfr. N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1916, 135.

² Nel cielo di *Kiehtan* vanno tutti i buoni. Inoltre, « *they have another Power, they call Hobamock (Hobbamoco), which we conceive the Dewill* » (E. WINSLOW, citato da A. LANG^q).

New England, 1624)¹, egli dimora nel cielo: « *at first there was no king but Kiehtan, that dwelleth far westerly above the heavens* ». Sono questi forse gli elementi che concorsero a formare la nozione spuria di un 'Grande Spirito'. Che tra essi fosse anche l'elemento celeste, come quello cui meglio che ad ogni altro potè applicarsi l'idea di *manitu*, non solo è verosimile per l'analogia di *wakan-Wakan* presso i Dakota¹, ma è altresì probabile pel fatto che anche presso gli Algonkini esistè effettivamente la credenza in un essere celeste. « Gli Algonkini » - dice il DRAKE (*The Indian tribes of the United States*, I, Philadelphia 1884, 151) - « credono in uno spirito abitante nelle regioni superne dell'atmosfera, e tuttavia... lo localizzano nel sole o nella luna o indeterminatamente nel cielo ('in the indefinite skies') »².

Nè soltanto presso gli Algonkini in genere è attestata la credenza in un essere celeste; ma, come la trovammo specificamente presso gli Ogibwa (*Oshawaugeeghiok*) e i Mistassini (*Tohigigoutchéou*) e i Micmac ('l'Invisibile' nel *folk-lore*), così pare sia esistita anche presso gli Algonkini più orientali, che son quelli presso i quali appunto si incontra la nozione artificiale di *Kiehtan* e *Kichi Manitu*. « Dalla Nuova Inghilterra al nord sino alla Virginia nel sud » - dice A. Lang¹ - « ci sono antiche testimonianze di una credenza in un essere creatore primordiale ». Vero è che giusto in quest'area, dove vissero le une accanto - anzi frammiste - alle altre popolazioni di famiglia algonkina e di famiglia irokese, non è sempre possibile appurare l'originaria pertinenza di una figura divina all'uno o all'altro gruppo di popoli. Di *Cuduagni-Anduagni*, un essere celeste di queste popolazioni orientali, che regolava il tempo,

¹ Vedi sopra a p. 289-92.

² Una voce algonkina per significare il 'cielo' è *ishpiming* (DRAKE, *l. cit.*). È notevole che *ishpiming* significa propriamente 'sopra, in alto' ('above'), e quindi genericamente 'dimera superna': *spimink* 'sepra' e *spiminkaquin* 'heaven'³, ogibwa *ishpemeg* 'above' e *eshpea* 'sky'³, ottawa *ishpeming*, potawatemi *ishpeming*, cree *ispimik* 'heaven'^h. - Secondo il Trumbull², questo sarebbe anche il significato fondamentale di *manitu*: da *anu*, *aneu* 'esser sopra, esser oltre, esser superiore' (*anue*, 'sopra, di più'), in forma suppositiva *anit*, col prefisso indeterminativo *m-anit* 'ciò che sta sopra, che è superiore, che trascende, che è al di là della norma comune' (cfr. il rapporto fra *wakan* e *wakán*: sopra a p. 291).



fu già parola sopra¹. Un 'dio eterno' ('*one chiefe god that hath beene from all eternitie*'), creatore del sole, della luna e delle stelle, superiore ad una moltitudine di divinità minori, chiamate *mantoac* (cfr. '*manitu*'), è citato da Th. Heriot a proposito degli Indiani dello stato di Virginia, da lui visitati verso il 1586 (HERIOT'S, *Narrative* [London 1893], 37 sg.)². Di un essere supremo presso gli indigeni della Virginia parlano pure altre fonti, fornendo anche il nome: specialmente W. Strachey, che fu in Virginia nel 1610 e pubblicò, nel 1611-12, il racconto delle sue esplorazioni (*Historie of travaile into Virginia Britannia*). In quest'opera, secondo il Lang³, lo Strachey poté utilizzare anche i dati contenuti in uno scritto del cap. John Smith (*A map of Virginia with description*), che vide la luce - è vero - solo più tardi, ma che doveva essere redatto fin dal 1608 (cfr. J. SMITH, *Generall Historie of Virginia, New England, etc.*, London 1629). Gli indigeni di cui parla lo Strachey credevano appunto in un essere supremo dimorante nel cielo, creatore del sole, della luna e delle stelle ('*the great god.... who governes all the world, and makes the sun to shine, creating moone and stars his companions.... which dwell with him*')⁴. Il suo nome era *Ahone*⁵. Al pari di altri esseri celesti che noi già imparammo a conoscere, *Ahone* non riceveva alcun culto⁶. Adorato invece con culto e sacrifici era *Oke* (J. Smith)⁷, *Okeus* (Strachey)⁸, anch'egli un essere supremo ('*their chief God they worship*' [Smith]⁹). *Oke* era creduto autore di uragani imperversanti sulle messi tra il fragore del tuono ('*strikes their ripe corn with blastings, stormes and thunder clapps*')¹⁰. In ciò *Oke* rivela la sua natura di essere celeste, tanto più che di questi fenomeni grandiosi *Oke* si serve come di mezzi per le sue sanzioni punitive, per castigare gli uomini della loro mala condotta, sulla quale egli perpetuamente invigila, appunto in quanto è il cielo ('*looking into all men's actions and examining the same according to the severe scale of justice, punishet them....*')¹¹. Noi comprendiamo come agli Europei questo *Oke* potesse ricordare il demonio ('*the Diuell*')¹²:

¹ Vedi sopra a p. 302. Cfr. anche *Kickeron* (*Kickerom*), di cui è parola in una vecchia opera relativa agli indigeni del territorio di New York (DANKERS and SLUYTERS, *Journal of a voyage to New York, 1679-80*, citato in « *Jesuit Relations* » XII, p. 271, nota).



in realtà noi sappiamo che l'essere celeste può determinarsi tanto in aspetto malefico¹ quanto in aspetto benefico. — Quanto al nome, *Oke* difficilmente è separabile da *oki*, ch'è un termine della lingua degli Huroni (Irokesi), di cui presto faremo parola.

8. — Irokesi.

- ^a J. N. B. HEWITT, *Orenda and a definition of religion*, « American Anthropologist » 4. 1902, 33 sg.
 - ^b — *Cosmogonic gods of the Iroquois*, « Proceedings of the American Association for the advancement of science » 1895, 241 sg. (citato in « The Jesuit Relations », vol. x, note a p. 323).
 - ^c — art. 'Teharonhiawagon' in HODGE, *Handbook of American Indians*, « Bulletin of the Bureau of American Ethnology » 30. 1910.
 - ^{c'} — art. 'Otkon', *ibid.*
 - ^d — *Iroquoian cosmology*, « Annual Report » 21. 1903, 133, sg.
 - ^e ERM. A. SMITH, *Myths of the Iroquois*, « Annual Report » 2. 1883, 52 sg., 76, 112.
 - ^f J. MOONEY, *The sacred formulas of the Cherokees*, « Annual Report » 7. 1891, 319, 340 sg.
 - ^g — *Myths of the Cherokees*, « Annual Report », 19, 1. 1900, 229 sg., 443 sg.
 - ^h D. BOYLE, *On the paganism of the civilised Iroquois of Ontario*, « Journ. of anthr. Inst. » 30. 1900, 263 sg.
- The Jesuit Relations and allied documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791* (testo originale e traduzione inglese), edited by R. G. THWAITES (73 voll.), Cleveland 1896-1901:
- ⁱ — vol. 8: P. JEAN DE BRÉBEUF, *Relation de ce qui s'est passé aux Hurons en l'année 1635*, 116 sg., 146.
 - ^j — vol. 10: *Relation de ce qui s'est passé dans le pays des Hurons en l'année 1636*, p. 40 sg. 120, 124 sg., 158 sg., 194.
 - ^k — vol. 13: p. 270 (note).
 - ^l — vol. 23: P. H. LALEMANT, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1642*, p. 54.
 - ^m — vol. 33: P. PAUL RAGUENAU, *Relation de ce qui s'est passé en la mission des Pères de la Compagnie de Jésus aux Hurons, pays de la Nouvelle France ès années 1647 et 1648*, p. 224 sg.
 - ⁿ Rev. PETER JONES, *History of the Ojebway Indians* (London 1861), 180 sg.

¹ Cfr. sopra a p. 6, 11, 12, 35, 38 sg., 69, 97, 142, 190, 193, 238.

- ° JOHN LOEWENTHAL, *Der Heilbringer in der irokesischen und der algonkinischen Religion*, « Zeitschrift für Ethnologie » 45. 1913, 65 sgg. (Cfr. *Die Religion der Ostalgonkin*, Leipzig. Dissert. 1914).
- ° H. B. ALEXANDER, 'Orenda', « Encycl. of relig. » IX (1917), 555 sg.
- ° L. H. GRAY, 'Huron', « Encycl. of relig. » VI (1913), 883 sg.
- ° H. B. ALEXANDER, *North American Mythology* (« The Mythology of all Races » vol. X), Boston 1916, 33 sg., 283.

Gli Irokesi (Iroquois) formano un gruppo di genti linguisticamente affini, di cui le principali sono gli Huroni (o Wyandot) - più settentrionali -, i Ceroki (staccatisi dagli altri migrando verso il sud) nella Carolina settentrionale e meridionale, e le cosiddette cinque nazioni - dei Seneca ¹, Cayuga, Onondaga, Oneida, Mohawk (cui si aggiunsero nel 1722 i Tuscarora) - riunite in una confederazione potente e bellicosa, le cui origini si facevano risalire all'eroe leggendario Ayontwatha, il 'Hiawatha' cantato dal Longfellow ^h.

Quel ch'è *manitu* per gli Algonkini, quel ch'è *wakan* per i Sioux, quello - possiamo pure aggiungere - ch'è *yek* per i Tlingit ², si designa in linguaggio irokese col termine *orenda* ^{a d}: la forza ed energia magica impersonale inerente, in maggiore o minor grado, alle singole cose, simile al *mana* dei Melanesiani. Ciò che ha *orenda*, l'essere individuato - particolarmente l'essere personale - cui questa diffusa impersonale energia aderisce, e che se ne serve (specie in senso malefico), dicesi presso gli Irokesi delle cinque nazioni *otkon* (*otgon*), presso gli Huroni *oki* (*otki*, *ocki*, *okki*, *oqui*, plur. *ondaqui*) ^{k p}. « *Oki* è il nome di diversi esseri soprannaturali immaginari, corrispondenti ai *manitu* degli Algonkini, talora benefici, talaltra maligni, localizzati nelle correnti, nelle rupi, nelle montagne o nel ciclo... » ^{k 3}.

¹ A. C. PARKER, *Secret medicine societies of the Seneca*, « American Anthropologist » 11. 1909, 161 sg.

² J. R. SWANTON, *Social condition, beliefs and linguistic relationship of the Tlingit Indians*, « Annual Report » 26. 1908, p. 451, nota c. - Cfr. sopra a p. 292 n. 1. Vedi anche CLODD, *Preanimistic stages in religion*, « Transactions of the III.^d Congress of the history of religions » 1, 33 sg.

³ Un esempio presso gli Huroni: il Tuono scende dal cielo « *et vient sur la terre faire sa provision de couleuvres et de serpents et de tout ce qu'ils appellent Oki* »: BRÉBEUF ^j, p. 194.

Se è vero, come sembra¹, che il senso fondamentale contenuto nella voce *oki* è quello di 'ciò ch'è in alto' - donde ben potè svolgersi il senso figurato di 'ciò ch'è sopra' e dunque 'oltre' la sfera delle cose comuni, 'ciò ch'è superiore alle cose ordinarie, incomprendibile, misterioso' -, avremmo qui un'interessante e significativo parallelo a quel processo di pensiero che presiede allo svolgersi della nozione di *wakan* (e forse di *manitu*)¹. E se da un tal senso fondamentale fu facile il passaggio alla concezione di un (*Taku*) *Wakan* e di un (*Kichì*) *Manitu* (o *Kiehtan*) per eccellenza, cioè del Cielo come *wakan* e *manitu* eccelso e supremo², lo stesso potè dunque - per analogia - prodursi per *oki* (risp. *Okì*). Per *oki*, infatti, abbiamo non solo queste probabilità analogiche, ma anche delle testimonianze positive e sicure. Già incontrammo³ (presso genti algonkine?) un *Oke* (*Okeus*) che presenta i tratti tipici dell'essere celeste. Per quanto riguarda, ora, gli Huroni in particolare, disponiamo di un documento interessantissimo, dal quale si rileva non solo che presso questi Irokese esiste veramente la credenza in un essere celeste, ma anche che questo essere celeste potè assimilarsi con la idea del Dio cristiano, dando luogo ad una nozione del genere di quella del 'Grande Spirito'.

Il documento è fornito dalla relazione di un Gesuita che fu uno dei primi missionari presso gli Huroni, il Padre Brébeuf. Leggiamo nella sua relazione del 1636¹: « *Ils s'adressent à la Terre, aux Rivieres, aux Lacs, aux Rochers dangereux, mais surtout au Ciel.... Ils ont recours au Ciel presque en toutes leurs necessitez, et respectent ces grands corps sur toutes les créatures et y remarquent particulièrement quelque chose de divin* ». Il padre Gesuita conosce ed apprezza il cielo nel suo valore religioso, come fonte ed elemento suggestivo di religiosità; vi legge, per conto suo, la parola di Dio; e poi che quei primitivi adorano il Cielo, egli ne trae speranza e previ-

¹ Vedi sopra a p. 290 sg., 304.

² Su questo rapporto, che sembra costante, fra le voci che nelle varie lingue americane esprimono il concetto del *mana* melanesiano e il senso fondamentale di 'sopra, in alto', cfr. BRINTON, *The American race*, 62 sg., che trae a riscontro il latino *Superi* per dire gli dèi. Più esatti sono forse i riscontri forniti dal pensiero e dal linguaggio di altri popoli primitivi: vedi sopra a p. 104, 175, 241, 244.

³ Vedi sopra a p. 307 sg.



sione favorevole per la loro conversione¹: « *aussi est-ce apres l'homme la plus vive image que nous ayons de la Divinité; il n'y a rien qui nous la represente si clairement; nous y remarquons sa toute-puissance dans les prodigieux effets qu'ils causent icy bas; son immensité dans leur vaste étenduë; sa sagesse dans l'ordre de leurs mouvemens... Je dis ceci pour montrer combien il sera facile, avec le temps et l'assistance divine, de conduire ces Peuples à la cognoissance de leur Createur, puisqu'ils honnoient déjà si particulièrement une creature, qui en est une si parfaite image* »¹... - Or come concepiscono gli Huroni questo elemento celeste immenso e possente? Appunto come un *oki*: « *... ils s'imaginent dans les Cieux un Oki, c'est à dire un Demon, ou une puissance qui regle les saisons de l'année, qui tient en bride les vents, et les flots de la mer....* »¹. E che questo *oki* del cielo fosse per la coscienza religiosa degli Huroni un vero e proprio essere celeste, si conferma - sempre in base alla notizia del Brébeuf - pel fatto che esso presenta alcuni tratti che sono tra i più tipici, come ormai sappiamo, degli esseri celesti: fra gli altri quello della onnivigenza - ch'è poi l'onnipresenza e immanenza del cielo -, e della conseguente vigilanza sulla condotta degli uomini, in ispecie sul mantenimento della parola data e dei patti conchiusi, nonché il tratto dell'intervento punitivo contro i prevaricatori, il quale spesso si estrinseca (fatto più significativo di tutti) in forma naturalistica per via di fenomeni meteorici ed uranici: « *ils redoutent mesme son ire, et l'appellent à tesmoin pour rendre leur foy inviolable, quand ils font quelque promesse d'importance, ou passent quelque accord ou traité de paix avec l'ennemy. Voicy les termes dont ils se servent.... 'le Ciel entend ce que nous faisons aujourd' huy'; et croyent apres cela que s'ils venoient à contrevenir à leur parole, ou à rompre cette alliance, le Ciel les chastieroit infalliblement* (p. 160).... *Ils croyent encore que le Ciel est courroucé quand quelqu'un se noye, ou meurt de froid; il faut un sacrifice pour l'appaiser* (p. 162).... *s'ils manquent à cette cremonie, ils regardent toutes les mauvaises*

¹ Del resto, il Brébeuf non si nasconde e non nasconde le difficoltà che si opponevano alla catechizzazione: « *je ne veux pas oublier la difficulté qui s'est aussi rencontrée à faire dire Nostre Pere qui es aux Cieux à ceux qui n'en avoient point sur terre* ».



*« dispositions de l'air et tous les sinistres accidens
« qui leur arrivent par apres comme autant d'effets
« de sa colère »* (p. 164).

Questi dati forniti dal Brébeuf trovano poi conferma in altre testimonianze. Leggiamo nella relazione del P. Raguenu^m:
*« Très souvent ils s'adressent au Ciel, en lui faisant hommage, et
« prennent le Soleil à tesmoin de leur courage, de leur
« misere et de leur innocence. Mais sur tout dans les trai-
« tez de paix et d'alliance avec les Nations estran-
« geres, ils invoquent le Soleil et le Ciel comme arbitre de leur
« sincerité, qui void le plus profond des coeurs, et qui
« est pour venger la perfidie de ceux qui trahissent
« leur foy »*¹: dove ancora una volta si direbbe che faccia capolino quella tendenza a sostituire all'essere celeste l'essere solare - o ad individuare quello in figura di questo - che abbiamo già incontrata molte volte nel corso della nostra ricerca; mentre è poi notevole il fatto che gli indigeni ricorressero al cielo e al sole specie nel fare patti con nazioni straniere², quasi che sentissero proprio in questi casi maggiore opportunità di rivolgersi a quegli elementi che sono, fra tutti, i più universali: il cielo che su tutte le genti egualmente si stende, il sole che per tutte egualmente risplende.

Si aggiunge che, al pari di molti esseri celesti da noi già conosciuti, anche l'essere celeste supremo degli Huroni non riceveva un vero e proprio culto, sempre stando a quel che dice il Brébeuf: *« ayant la cognoissance de Dieu, ils ne
« luy rendent pas l'honneur ny l'amour ny le service qu'il convient;
« car ils n'ont ny temples ny prestres ny festes »*¹. Solo in certe circostanze si rivolgevano a lui, accompagnando talvolta l'invocazione con una offerta di tabacco¹; e in tali occasioni lo

¹ Questo passo si trova tradotto quasi alla lettera nella relazione del P. F. G. BRESSANI, *Breve relatione d'alcune missioni dei PP. della Compagnia di Gesù nella Nuova Franoia*, Macerata 1663 (« The Jesuit Relations », vol. 39, p. 12). Cfr. sopra a p. 299 n. 1.

² Di un oratore indigeno son riferite queste parole rivolte ai Francesi: *« je voy bien que oeluy qui est au Ciel veut conclure une affaire bien impor-
« tante: les hommes ont des esprits et des pensées trop differentes pour tomber
« d'accord, c'est le Ciel qui reünira tout »*: BARTH. VIMONT, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle Francoe, es années 1644 et 1645* (« The Jesuit Relations », vol. 27, p. 248).



chiamavano appunto col nome di 'Cielo'¹. Ciò si rileva da alcune invocazioni che il Brébeuf riferisce come rivolte appunto dagli Huroni al loro essere supremo in simili circostanze: in queste formule il termine che significa cielo è (*k*)*arohnia*(*te*).

Questo termine trova riscontro negli idiomi delle altre nazioni irokese, dove 'cielo' si dice rispettivamente *karonya* (mohawk), *karoya* (oneida), *kaonhya* (onondaga), *kaonhyate* (cayuga e seneca), *oreahye* (tuscarora)². Secondo l'analisi dell'Hewitt³, la parola ha per elemento fondamentale *ronhia-* (radice nominale, da cui il nome *oronhia*), derivante da *orok* 'coprire, stender sopra', e significante 'cielo, firmamento azzurro'². La stessa radice, preceduta dal prefisso pronominale maschile di terza persona *ha-*, dà luogo ad *haronhia*, donde mercè un altro prefisso *te-*, che indica il duale, e mercè l'aggiunta di *wak*, radice verbale col senso di 'tenere', e *hon*, suffisso avverbiale di valore iterativo, si è formato il nome proprio *Teharonhiawakhon*, - che significa dunque, sempre secondo l'Hewitt³, 'egli sta tenendo il cielo in due punti' (quasi 'con ambo le mani'), ossia 'il tenitore del cielo'.

Teharonhiawakhon è figura importantissima della mitologia irokese, nella quale esso rappresenta il tipo (comune a molte mitologie americane del nord [*Nanabosû* presso gli Algonchini³: vedi sopra a p. 303, n. 1], e non senza riscontro nelle mitologie dell'America centrale e meridionale³) dell'eroe demiurgo, datore e conservatore della vita, autore della vegetazione, domatore di mostri feroci, ordinatore dei costumi. Come in molte altre mitologie nord-americane, *Teharonhiawakhon* ha un fratello-nemico (*Tawiskaron*, *Tawiscara*), col quale è nato insieme da una vergine, che morì dandoli alla luce³. I due fratelli sono messi dal mito specialmente in rapporto con la loro ava (madre della madre loro), *Avenhâi*³. Tra le leggende ce n'è una che vuol dar ragione del nome stesso di *Teharonhiawakhon*, interpretandolo come 'colui che si tiene stretto - con la memoria, quasi con le due mani - al cielo' (a una domanda della nonna T. risponde ch'egli sa benissimo donde egli e suo fra-

¹ Cfr. *galunlati*, 'the world above', 'the sky', nella lingua dei Ceroki: MOONEY³, p. 231 o 522.

² Cfr. BRINTON, *The American Race*, 65: *garohnia* ricondotto al senso fondamentale (vedi sopra a p. 291, 310) di 'stare in alto'.

³ *Quetzalcoatl*, *Kukulcan*, *Bochica*.



tello sono venuti - cioè dal mondo situato sulla faccia superiore del cielo -, e non lo dimenticherà, anzi lo terrà ben fisso in mente: per ciò la nonna gli dà quel nome)°.

Non è, certo, questa interpretazione leggendaria che basti a stabilire un rapporto essenziale di Teharonhiawakhon col cielo. Secondo l'Hewitt neppure l'elemento 'cielo' contenuto nel nome ha alcun valore indicativo del suo vero carattere, che è quello di un eroe terrestre, personificante le forze della natura, specialmente vegetativa. In realtà a Tcharonhiawakhon corrisponde, in lingua onondaga, il nome *Odendonna* (mohawk *Oterontonia*), che ha su per giù il senso di 'germoglio'. Lo stesso valore si rintraccia in un altro suo nome attestato già dal Sagard (*Histoire du Canada*, 1636, rist. 1866): *Youskeha* (*Iouskeha* [Relazioni dei Gesuiti], *Tezhuskahau* [CLARKE, *Tradit. Hist. Wyandotts*, 1870])¹. Inoltre *Yuskeha* è in intima relazione (anche sessuale) con *Ataentsic*¹ (*Eataentsic*¹), che è l'equivalente di *Awenhai*°, e significa 'colei il cui corpo è antico'° o 'nero'°, cioè 'la Terra'².

Se è consentito a me di esprimere in questa materia una opinione personale, mi sembra che l'elemento uranico non sia solo accidentalmente presente nel nome di Teharonhiawakhon, ma che sia sostanzialmente connaturato con l'esser suo. Non si può, a parer mio, trascurare il fatto che l'eroe demiurgo appare di solito connesso col cielo (viene dal cielo, ritorna al cielo, ecc.). Tra gli elementi - secondo me, molteplici - che concorsero a dar vita a questa figura dell'eroe demiurgo, quello della natura vegetativa ha, è vero, un'importanza capitale: ma la vegetazione è in rapporto diretto col cielo (per via della pioggia). Mentre l'essere celeste tende costantemente a svanire in una lontananza inaccessibile e in un atteggiamento indifferente, esso emana da sè un altro essere, che incorpora - per così dire³ - le virtù benefiche del cielo a vantaggio degli

¹ Cfr. *Agreskui* (*Areskouï*, *Agrescoué*) nelle Relazioni dei Gesuiti e poi nelle opere del Charlevoix e del Lafitau, come "premier principe auteur de toutes choses" (P. RAGUENAU, «The Jesuit Relations», vol. 33 [1648], p. 224: cfr. BRESSANI, «ibid.», vol. 39 [1653], p. 12), e come 'maistre de la vie' («The Jesuit Relations» 53 [1670], p. 224).

² "Cette femme tomba du ciel dedans les eaux dont estoit couverte la terre, et peu à peu la terre se decouvrit": BRÉBEUF¹.

³ Cfr. H. B. ALEXANDER, art. 'Incarnation (American)', «Encycl. of relig.» VII (1914), 185.



uomini, e perciò appare come una sua ipostasi più personale e più prossima all'umanità. Le virtù celesti, fatte concrete e tangibili nei prodotti della terra, costituiscono per l'appunto l'aspetto vegetativo della figura dell'essere demiurgico, concepito come 'germoglio', 'virgulto', 'alberello'.

Questo aspetto uranico dell'essere demiurgico mi sembra in particolar modo appariscente nella figura appunto di Teharonhiawakhon. In certi miti Teharonhiawakhon appare, tra l'altro, investito del potere di disporre delle stagioni a suo talento°. In figura di Yuskeha, 'il germoglio', egli manda il bel tempo necessario alla vegetazione° (è Yuskeha « *qui leur donne le bled qu'ils mangent, c'est luy qui le fait croître et le conduist à maturité* »¹; cfr. SAGARD, *Dictionnaire de la langue huronne*, 229)°. Notevolissimo è, poi, il rapporto sessuale di Yuskeha con Ataentsic°, in cui pare dunque d'intravedere un riflesso del primordiale connubio del Cielo (rappresentato qui dall'eroe demiurgico) con la Terra. Nella cosmogonia degli Huroni, quale è riferita dal Padre Brébeuf¹, Ataentsic, quando cadde dal cielo nelle acque da cui emerse la terra, era già gravida (di quella figlia che generò poi i due fratelli Tawiskaron e Tcharonhiawakhon-Yuskeha). L'autore di quella gravidanza non era dunque stato Yuskeha: infatti « *Jouskeha en rejette la faute sur un certain oki cornu¹ appelé Tehorressandeen....* »¹. Questo *Tehorressandeen* è tutt'uno° con Teharonhiawagon, il quale così risulta essere il cielo, fecondatore della terra, - e Yuskeha non è che un suo sdoppiamento². Anche una forma *Tehorehaegnon* si trova nelle notizie del Brébeuf¹: egli concepisce T. come un '*support du Diable*'; in realtà si tratta sempre del medesimo essere celeste, perchè anche di *Tehorehaegnon* si rileva che aveva il potere di far piovere: « *estant prié de faire plouvoir, respondit qu'il ne le pouvoit pas faire, et que le tonnerre, qu'ils feignent estre un oiseau, avoir peur de la Croix qui estoit devant la maison des François....* »¹. Dove si vede che la sfera dei fenomeni uranici doveva essere il proprio dominio d'azione del dio indigeno, dacchè appunto in quella sfera l'azione sua si trova paralizzata dalla presenza della nuova divinità e della nuova religione: « *et que ceste couleur rouge dont elle (la Croix)*

¹ 'Avoir des cornes' in lingua *mohawk* = 'être considérable'°.

² Il Brébeuf soggiunge¹ che « *ils tiennent que Jouskeha est le soleil et Ataentsic la lune* ». Qui si tratta di assimilazione secondaria.

« *estoit peinte, estoit comme un feu ardent et flamboyant qui divisoit les nuées en deux, quand elles venoient à passer par dessus* »¹.

È interessante cogliere qui l'incontro della credenza indigena con la nuova religione dei Missionari. In tale incontro la credenza originaria in un essere celeste, in un *oki* del cielo, non andò perduta per gli ulteriori destini religiosi delle genti irokese: anzi reagì, a modo suo, su l'idea cristiana di Dio predicata dai Missionari, e tanto più là dove gli Irokese rimasero aderenti alle antiche loro credenze pagane. Alla conversione degli Irokese si adoperarono prima Missioni francesi cattoliche, e poi Missioni protestanti olandesi e inglesi². Idee di origine cristiana penetrarono un po' dappertutto: non solo quegli elementi teistici che concorsero a formare la nozione del 'Grande Spirito', nonchè di una Trinità composta da: il Grande Spirito, la Terra e il Sole³; ma anche il concetto di un luogo di beatitudine ultraterrena ('the happy hunting ground'), e altri. Tuttavia una parte della nazione irokese (massime fra gli Onondaga e i Seneca⁴) fu sempre refrattaria alla conversione; e fino ad oggi tra gl'Irokese del Canada si conta il 25 per cento di pagani⁵; e la cosa più singolare si è che, dopo tre secoli di convivenza e di rapporti continui con i loro fratelli cristiani, questi pagani hanno assunto ben pochi elementi eterogenei nelle loro credenze⁶. E, per quel che interessa in modo speciale il nostro argomento, è da notare che anche gl'Irokese pagani del Lago Ontario hanno accolto la nozione di un *Niyoh* o *Rawen Niyoh*⁷ (*Hawenniyoh*⁸, *Raweaniyoh*⁹, *Yeweaniyoh*¹⁰; anche *Neo*, *Hawaneu*¹¹), che è semplicemente un rendimento indigeno di *Deus*, *Dio* ('buon Dio')¹²; ma, se si astrae dal nome, la credenza è rimasta pur sempre più vicina all'idea del primitivo essere celeste che a quella del Dio cristiano. Troviamo in fatti anche altrimenti attestato che gl'Irokese "accettarono bensì il Grande Spirito...., considerando tuttavia il tuono come la sua voce e i venti come il suo respiro"¹³: che son tratti caratteristici della natura uranica dell'originario essere celeste. Infatti di *Niyoh* si narra ch'egli prese per suoi ministri i tuoni, e diede loro il governo del mondo e la elargizione delle piogge: "andate in ogni dove e date agli uomini tutta l'acqua di cui abbisognano"¹⁴; onde nella festa dell'anno nuovo, in cui si è tramandato il sacrificio tradizionale di un cane bianco¹⁵, si invoca *Niyoh* così: "noi preghiamo che il sole continui a splendere su di noi, e faccia crescere ogni cosa, che la luna sempre c'illumini di notte, che le nubi mai non cessino di darci pioggia e neve, che i venti abbiano sempre a spirare...."¹⁶. Presso i Ceroki una leggenda narra che "essendo una

¹ TYLOR, *Primit. culture*, II⁵, 333.

² *ibid.*



“ volta il paese funestato da un uccello immenso che rapiva i fanciulli ¹,
 “ e dimorava in una caverna dove nessuno poteva penetrare, gl'indigeni
 “ ebbero ricorso al Grande Spirito ², il quale suscitò un tremendo
 “ fragore e fra l'imperversare dei tuoni scagliò un colpo di
 “ fulmine che spezzò il monte, e così l'uccello poté essere ucciso ³”
 al

9. - Pueblos.

- ^a LEWIS H. MORGAN, *Houses and house-life of the American aborigines*,
 « Contributions to North-American Ethnology » 4. 1881, 151 sg.
- ^b J. G. BOURKE, *The snake-dance of the Moquis of Arizona*, New York
 1884, 256.
- ^c J. W. FEWKES, *Tusayan flute and snake ceremonies*, « Annual Report »
 19, 2. 1900, 963.
- ^d — *Tusayan Katchinas*, « Annual Report » 15. 1897, 250 sg.
- ^e — *Tusayan snake ceremonies*, « Annual Report » 16. 1897, 299.
- ^f — *The Owaküliti altar at Sichomowi Pueblo*, « American Anthropo-
 logist » 3. 1901, 211 sg.
- ^g — *Hopi Katchinas, drawn by a native artist*, « Annual Report » 21. 1903.
- ^h — *The butterfly in the Hopi myths and rituals*, « American Anthro-
 pologist » 12. 1910, 376 sg.
- ⁱ — *The Sun's influence on the form of Hopi Pueblos*, « American
 Anthropologist » 8. 1906, 88.
- ^j — *Hopi shrines near the East Mesa, Arizona*, « American Anthro-
 pologist » 8. 1906, 346.
- ^k — *Sky-Tod Personations in Hopi Worship*, « Journ. American Folk-
 Lore Soc. » 15. 1902, 14 sgg.
- ^l MAT. COXE STEVENSON, *The Sia*, « Annual Report » 11. 1894, 15, 25 sg.
- ^m — *Zuñi ancestral gods and masks*, « American Anthropologist » 11.
 1898, 33 sg.
- ⁿ — *The Zuñi Indians, their mythology, esoteric fraternities and cere-
 monies*, « Annual Report » 23. 1904, 14, 20 sg.
- ^o — (TILLY E. STEVENSON), *The religious life of the Zuñi child*, « Annual
 Report » 5. 1887, 546.
- ^p FR. H. CUSHING, *Zuñi fetishes*, « Annual Report » 2. 1883, 11.
- ^q — *Outlines of Zuñi creation myths*, « Annual Report » 13. 1896, 339 sg.,
 379 sg.

¹ Cfr. una leggenda analoga degli Onondaga, in cui la piaga è in vece
 il *mosquito*: MOONEY ², p. 444.

² Nella leggenda onondaga citata nella nota precedente, al posto del Grande
 Spirito è nominato il 'tenitore del cielo' ('the Holder of Heavens') ³.



- ^r H. TEN KATE, *Zuñi fetishes*, « Internationales Archiv für Ethnographie » 3. 1890, 118 sg.
- ^s LOUIS H. GRAY, 'Hopi', « Encycl. of religion » VI (1913), 782 sgg.
- ^t H. B. ALEXANDER, *North American Mythology* (« The Mythology of all Races », vol. X), Boston 1916, 187 sg., 203 sg.

Presso i *Pueblos* del New Mexico e dell' Arizona (Hopi [Moki, Tusayan, Oraibi], Keres, Tano, Jemez, Sia, Zuñi) - agricoltori e costruttori di villaggi -, la civiltà indigena del Nord-America raggiunse il suo culmine, svolgendosi da elementi etnici e culturali di origine varia e complessa: alcuni comuni a genti primitive attuali, quali i Shoshone e i Pima; altri di origine preistorica (l'architettura caratteristica delle *mesas* è ben in rapporto con le abitazioni rupestri dei *cliff dwellers*); ed altri che accennano da vicino alla civiltà messicana. Il primo contatto con gli Spagnuoli, già padroni del Messico, avvenne nel 1540; e da quell'epoca in poi i *Pueblos* furono esposti ininterrottamente alla penetrazione europea, e quindi cristiana; e abbracciarono, ufficialmente, il Cattolicesimo. Di fatto, come presso altre popolazioni dell' America, così presso i *Pueblos* il Cristianesimo si sovrappose - o forse soltanto si giustappose - al paganesimo originario, senza distruggerlo ^{a c n a}; e quando volle distruggerlo, si urtò contro l'opposizione violenta delle forze tradizionali, come avvenne nel corso del sec. XVIII^d. Or come presso alcuni dei *Pueblos* c'è l'uso di aspettare che si allontani il prete cattolico per celebrare le feste e cerimonie pagane¹, come prima del battesimo il neonato suol esser sottoposto ai riti della nascita tradizionali¹, del pari è verosimile che nella nozione della divinità si siano conservati elementi di origine e di spirito precristiano.

Il sole è menzionato più volte come il più venerato degli esseri divini^{a o}: ciò che indubbiamente sta in relazione con il

¹ Cfr. J. W. FEWKES, *The Ałósaka cult of the Hopi Indians*, « American Anthropologist » 1. 1899; *The winter solstice ceremony at Walpi*, Washington 1898; *A theatrical performance at Walpi*, « Proceedings of the Washington Academy of Sciences » 2. 1900, 605 sg.; *The new-fire ceremony at Walpi*, « American Anthropologist » 2. 1900, 80 sg.; G. A. DORSEY e H. R. VOTH, *The Mishongnovi Ceremonies of the Snake and Antelope fraternities*, « Field Columbian Museum Publicat. » Chicago 1902; H. R. VOTH, *The Oraibi Oaqöl ceremony*, « Field Columbian Museum Publicat. » Chicago 1903.



carattere agricolo della civiltà ch'è propria dei Pueblos. Resta a vedere se, come in molti casi che già conosciamo, il sole non abbia qui preso il posto, per un facile processo di assimilazione-individuazione, di un primitivo essere celeste. In un clima secco come quello in cui vivono i Pueblos non v'ha maggior beneficio della pioggia²; la quale non viene dal sole, ma dal cielo. Nella religione dei Zuñi non pochi riti sono destinati ad ottenere la pioggia: non per nulla nel cerimoniale dei Zuñi ha gran parte il simbolismo delle piume, allusivo alle nubi datrici di pioggia³.

Presso gli Hopi s'incontra effettivamente il culto di un 'dio del cielo'⁴, venerato con molti nomi diversi, - che sembra fossero in origine i nomi con cui l'essere celeste era designato rispettivamente dalle singole tribù⁵, prima che le tribù, fondendosi in una nazione, mettessero in comune, insieme con le loro suppellettili sacre, le loro divinità⁶. Uno di questi nomi è *Qotokinunwu*, ossia 'cuore del cielo', usato anche a designare il Dio cristiano⁷. *Qotokinunwu* (*Schotokinungwa* 'der höchste Himmels-gott' [Krickeberg²]) è propriamente un essere celeste: il Fewkes lo qualificò come 'un dio del cielo o del sole, datore di luce'. Noi sappiamo già che l'assimilazione col sole è secondaria. In fatti *Qotokinunwu* talora ha accanto a sè - e, dunque, distinto da sè - un dio del sole (*Tawa*), del quale è moglie la Terra; tal'altra invece appare fuso col sole in un solo essere, di cui la Terra è la compagna⁸. In origine pare che ogni singolo *clan* avesse come divinità somma un dio (padre) del cielo e una dea (madre) della terra⁹.

Presso i Sia¹ il supremo essere creatore è *Sussistinnako*, concepito in figura di ragno, da cui furon create due donne (poichè presso i Pueblos vige il 'matriarcato') come progenitrici del genere umano: *Utset* per le razze indiane e *Nowutset* per le altre genti. Secondo la credenza dei Sia, gli uomini salirono dall'interno della terra a popolare il mondo, e dietro a loro *Sussistinnako* fece salire il popolo delle stelle, nonchè i popoli delle nubi (superiore a tutti gli altri), del fulmine, del tuono e dell'arcobaleno, volendo egli fornire

¹ Un dio delle nubi e della pioggia *Omáa*^b (*Omowuh*^s [cfr. Krickeberg in BUSCHAN'S *Illustrierte Völkerkunde*, 71]) è figura di grado subordinato.

² G. BUSCHAN, *Illustrierte Völkerkunde*, Stuttgart (1910), 71.



d'acqua il popolo della Terra¹. In queste varie tribù di esseri imaginari si riflette dunque l'attività uranica e meteorica di Sussistinnako. Il quale pare sia concepito indifferentemente come essere maschile e come femminile, ed invocato tanto come padre (o avo) quanto come madre (o ava) (anche la progenitrice Utset talvolta è invocata come padre, in quanto agisce in nome di Sussistinnako)¹, quasi ch'egli tenda a superare e a trascendere ogni determinazione sessuale, spogliandosi così di tutti i tratti mitici, compreso quello ch'è implicito nella determinazione del sesso.

Il *pueblo* dei Zuñi, nonostante il contatto secolare con gli Spagnuoli e l'opera delle Missioni francescane, è quello che più ha conservato del carattere arcaico della sua tipica civiltà originaria, mentre è poi anche linguisticamente differenziato e isolato dagli altri *Pueblos*². La figura suprema della credenza religiosa dei Zuñi è *Awonawilona*²¹: una concezione che sembra appartenere più al pensiero filosofico che a quello mitico; e tuttavia ebbe origini mitiche e naturalistiche, se anche - elaborata forse negli ambienti sacerdotali e nelle società culturali a tendenze esoteriche² - potè diventare 'la più eccelsa espressione di una teodicea barbarica'. Anche ad *Awonawilona* si è applicata la tendenza a determinare in senso solaristico la figura dell'essere supremo²^o. Tuttavia questa determinazione si rivela come secondaria e posteriore, e lascia intravedere il carattere originario fondamentale di *Awonawilona* come essere celeste. Secondo il Cushing, *Awonawilona* (*Hánoona wilapona*) è il padre-sole, il quale crea da principio due esseri, che sono l'arcobaleno e il fulmine². Più precisamente², si tratta dei due gemelli capostipiti del genere umano, ai quali 'il sole' dà come arco il grande arco delle nubi, e come frecce le folgori dei quattro quartieri del mondo, e come scudo lo schermo generatore della nebbia². Questo elemento meteorico, anziché del sole, appare proprio di un essere celeste. In fatti di *Awonawilona* è detto che « col soffio del suo cuore credè le nubi e le grandi acque del mondo »². In questo senso egli è dunque l'autore ultimo delle piogge, se anche esse sono volta

¹ *Onawilli* è registrato come termine zuñi per esprimere l'idea di dio nel vocabolario di A. W. WHIPPLE, TH. EWBANK, W. W. TURNER, *Report upon the Indian Tribes*, Washington 1855, 56 sg.

² Cfr. W. WUNDT, (*Völkerpsychologie*: *Mythus und Religion*, II, 398 sg.



per volta 'versate' da quegli speciali esseri divini subordinati che sono gli *úcanami*, invocati e propiziati con preghiere e con quelle offerte di fumo e di piume in cui si esplica lo svariato simbolismo religioso dei Zuñi². Creatore delle acque, autore della vegetazione, Awonawilona è il principio stesso della vita³, come pure è l'essere primordiale da cui ha principio la cosmogonia. La creazione delle nubi e delle acque per opera di Awonawilona è il primo atto con cui incomincia il processo della creazione dal caos nebuloso primordiale. « Le larghe nubi degli « dèi son colorate col giallo del nord, col verde azzurro dell' « l'ovest, col rosso del sud, con l'argento dell'est di Awonawilona. Le nubi di fumo bianche e nere diventano « parte di Awonawilona; sono lui stesso, poi ch'egli « è l'aria stessa; e quando l'aria prende la forma di un « uccello, non è che parte di lui stesso, - è lui stesso »³. Awonawilona « è la vólta azzurra del firmamento »³.

Anche la cosmogonia dei Zuñi presenta tuttora, a chi guardi bene addentro, le tracce di un mito primitivo in cui le grandi figure della genesi sono il Cielo Padre e la Terra Madre⁴, e dove la Terra si separa dal suo amante cosmico quando già ha accolto in sè i germi di miriadi e miriadi di creature⁵. Solo che tali elementi arcaici sono qui elaborati in senso speculativo (« warm is the Earth-mother, cold the Sky-father, even « as woman is the warm, man the cold being »⁵), e inquadrati in un sistema dove Awonawilona è astratto fuori da ogni connessione naturalistica e sublimato al grado di un principio: il principio stesso dell'essere, che per forza di pensiero emana da sè il mondo, onde tutti gli esseri particolari - compreso il sole - attingono energia e vita⁵, trascendente ogni determinazione - anche quella del sesso -, concepito come 'Egli' ed 'Essa' insieme, (« the supreme live-giving bisexual power, who is referred to as He-She »⁵), così avanzato nell'ordine del puro pensiero concettuale che potè suggerire al Lang² il riscontro con una concezione hegeliana; l'essere che pensando sè stesso e proiettando il suo pensiero nello spazio genera vapori possenti e nebbie di crescita donde si svolge l'ordine delle cose⁵; l'essere che per virtù di intima coscienza « determina sè stesso in « persona e figura del sole padre, il quale, venuto per tal modo

⁴ Vedi sopra a p. 279.

⁵ ANDREW LANG, *The making of religion*³, 247 sg.



« in esistenza, genera a sua volta dalla propria sostanza cor-
 « porea - tratta dalla superficie della sua persona - la materia
 « dei mondi... »⁹. In realtà, non è il sole il substrato naturistico
 onde abbia potuto svolgersi una tale concezione filosofica: non il
 sole, unico sì, ma - appunto per ciò - naturalmente indivi-
 duato, e però singolarmente appercepito, e dunque intimamente
 connesso con le ragioni e i modi del pensiero mitico; bensì il
 cielo: il solo elemento che appaia senza limiti, l'onnipresente,
 l'onniveggenente, il solo nella cui natura stessa l'universalità
 affonda le sue radici, e dunque il più difficile a costringersi
 entro il segno di una figura individua.

Un'ultima osservazione che ci richiama il carattere etico
 dell'essere celeste: se qualcuno è colpito dal fulmine, si
 ritiene dai Zuñi ch'egli doveva avere 'un cuore cattivo'¹⁰; e il
 fulmine è dal cielo, anche quando punisce: anzi, appunto per
 questo 'punisce', perchè viene dal cielo.

La civiltà americana, svoltasi variamente nel nord nei diversi centri
 di un vastissimo territorio - dal Pacifico all'Atlantico e dalle terre
 artiche verso le luminose *mesas* dei Pueblos adoratori del sole -, sembra
 stringere il fascio variopinto dei suoi elementi là dove il continente
 stesso geograficamente si restringe, generando - quasi dalla fusione o
 concentrazione loro - le civiltà antiche del Messico, dell'Yukatan e del
 Nicaragua, per poi espandersi di nuovo, oltrepassato l'istmo, sul con-
 tinente meridionale, seguendo lungo il Pacifico la via delle civiltà
 andine, fino al Perù, - mentre, oltre la catena delle Ande, verso oriente,
 si intrecciano genti varie di lingua e di costumi, ma, in complesso, cul-
 turalmente arretrate, o solo in tanto progredite in quanto accolsero
 gl'influssi dei centri andini. Queste superiori formazioni culturali del-
 l'America Centrale e della Meridionale cadono fuor dei limiti segnati
 a questo nostro primo volume, il quale vuol esser dedicato ai soli popoli
 primitivi, - e ciò non tanto per un generale criterio sistematico di clas-
 sificazione etnologica e storico-culturale, quanto per il fatto specifico
 e la ragion prossima che in rapporto col livello culturale sogliono
 variare per l'appunto anche i destini e i modi e le forme della credenza
 in un essere supremo celeste. Non che non ci siano attualmente anche
 nell'America Centrale delle popolazioni di carattere primitivo, non molto
 diverse da quel che erano al tempo della 'conquista', e conservatrici
 di credenze tradizionali certo non distrutte dalla loro conversione al
 cattolicesimo. Ma appunto queste genti primitive rappresentano nelle
 loro credenze - a parte le infiltrazioni cristiane - la continuità di una
 tradizione che risale fino a congiungersi con gli antichi focolari di civiltà
 dell'America Centrale, - mentre, perseguita ancor molto più indietro, ci



riporta forse ad un antico nucleo rudimentale donde questi stessi focolari furono alimentati. Ond'è che la religione dei Tarahumara, dei Mexicano, dei Cora, dei Huichol, dei Tarascos e simili popolazioni meglio si studia e si comprende se è posta in relazione con la civiltà antica del Messico; e del pari la credenza odierna dei Lacandones non si può intendere pienamente se non in rapporto con l'antica civiltà maya (ALFR. TOZZER, *A comparative study of the Mayas and Lacandones*, New York 1907). E questo vale anche precisamente per ciò che riguarda la credenza in un essere supremo. Così, dai raffronti con l'antica religione messicana verrà luce anche alla venerazione del sole come essere supremo, che s'incontra tuttora presso alcuni popoli del Messico: i Tarascos (cfr. N. LEÓN, *Los Tarascos*, III, Mexico 1906) adorano il sole come padre e credono ch'egli senta quando uno dice una bugia (C. LUMHOLTZ, *Unknown Mexico*, New York 1902, II, 421); i Tarahumara pure lo chiamano 'padro', identificandolo con *Tata* e *Dios* degli Spagnuoli, invocandolo quando vogliono attestare qualche cosa, e supplicandolo specialmente per avere la pioggia (C. LUMHOLTZ, *op. cit.*, I, 294, 332). Anche presso i Tepehuana il dio *Tuni* (*Tata Dios*) insegna ai fattucchieri il modo di ottenere la pioggia (LUMHOLTZ, *op. cit.*, I, 432). Anche per i Huichol il Sole è padre, ma il Fuoco è divinità anche superiore, ed è chiamato 'avo', - mentre talvolta appare come madre del sole, come una dea delle regioni superne che dall'alto osserva ogni cosa, e le stelle sono la sua veste (C. LUMHOLTZ, *Unknown Mexico*, II, 196; *Symbolism of the Huichol Indians*, « *Memoirs of the American Museum of Natural History* » 3. 1900, 13 sg.; cfr. E. SELER, *Die Huichol-Indianer des Staates Jalisco in Mexico*, in *Gesammelte Abhandlungen*, III, 1908, 355 sg.). I Cora distinguono dal dio del sole, *Tayau* (= 'nostro padre'), il dio del cielo diurno, concepito come aquila (col quale il sole talvolta è identificato) e simboleggiato nel fuoco, - mentre poi la volta celeste è spesso rappresentata materialmente durante lo svolgersi delle azioni sacrali (K. TH. PREUSS, *Die Nayarit-Expedition*, I: *Die Religion der Cora-Indianer*, Leipzig 1912).



IX.

AMERICA MERIDIONALE

1. - Popoli delle Antille.

- ^a J. W. FEWKES, *The aborigines of Puerto Rico and neighbouring islands*, « Annual Report » 25. 1907, 26, 53 sgg., 68 sg., 130 sg.
- ^b — *On Zemes from Santo Domingo*, « American Anthropologist » 4. 1891, 167 sg.
- ^c — *An Antillan statuette, with notes on West Indian religious beliefs*, « American Anthropologist » 11. 1909, 348 sg.
- ^d TH. H. JOYCE, *Prehistoric antiquities from the Antilles in the British Museum*, « Journal of anthr. Instit. » 37. 1907, 402 sg.

Con un moto generale di riflusso delle popolazioni Americane dal sud verso settentrione, che gli studi recenti sembrano aver messo in evidenza, è forse da porre in relazione il fatto che le isole Antille accolsero genti di due diverse razze immigrate dal continente meridionale in due momenti diversi. Da prima, genti di stirpe *aruak*, che si stesero sopra tutto quel mondo insulare: dalle Piccole Antille (Allouages [= Aruak] e Inyeri) a traverso le Grandi Antille - Portorico (Borinqueños [Taino]), Haiti (Taino), Cuba (Cibuney) - fino alle isole Bahama (Cibuney). Seguirono poi genti di razza caraibica, che si sovrapposero alle prime nella parte più orientale del vasto arcipelago, occupando le Piccole Antille e, delle Grandi, Portorico e solo in parte Haiti (Caraibi insulari, Caliña). Notizie intorno alla loro religione s'incontrano solo negli scritti dei primi visitatori europei (Colombo, Ramon Pane, Benzoni, Oviedo, Pietro Martire, Las Casas); chè presto quei popoli furono sterminati dall'occupazione spagnuola. Sceverare fra quelle vecchie e. scarse



informazioni gli elementi genuini e determinarli secondo la loro esatta pertinenza etnica, è un compito dei più difficili.

Caratteristico della religione delle Antille è il fenomeno del 'zemiismo'^a, così detto da *zemi* (*semi*, *chemi*), ch'è termine usato a designare: in primo luogo tutti gli esseri divini, compresi i capostipiti mitici delle singole tribù, nonchè i morti in genere, e gli spiriti dei morti; e secondariamente certi oggetti che rappresentano in forma materiale questo o quello degli esseri divini in ispecie certi 'idoli' di pietra a tre punte, una delle quali scolpita a guisa di faccia umana^{a b}); e quindi, poi, anche ogni altro oggetto in pietra o in legno o fatto d'ossa di teschio, usato come amuleto e ornamento: insomma, tutto ciò che fosse creduto possedere una virtù straordinaria. Così, *tchemi* fu usato in certi dialetti *aruak* anche per dire 'tabacco', con allusione all'energia magica insita nel tabacco e sprigionantesi nel fumo^a. Si può dire dunque che l'uso del vocabolo *zemi* su per giù corrispondeva - come significato e come comprensione - a quello di *wakan* presso i Dakota, di *manitu* presso gli Algonkini, di *oki* presso gli Huroni¹, designando una speciale energia che si reputava comune a tutte le cose cui quel termine era applicato, - e notisi che anche i fattucchieri erano detti *zemi*. E come presso i nord-americani Sioux, Algonkini, Irokesei trovammo che c'era un elemento dotato in più alto grado di così fatta virtù e potenza misteriosa, ed era il cielo; così presso i popoli delle Antille è attestata la credenza in due poteri, ossia divinità superiori, la Terra madre o il Cielo padre, chiamati essi stessi, appunto, *zemi*^a. *Chemin* era nome usato dai Caraibi a designare 'il cielo', secondo la testimonianza del Padre Du Tertre (1654)^a; e i Caraibi l'applicavano, oltre che all'essere celeste, anche agli spiriti (*chemin*) e ai fattucchieri (*ceci-semi*)^a. Ma non pare che questo termine appartenesse in proprio ai Caraibi: i Caraibi l'avrebbero avuto dagli Aruak. Sembra infatti che l'uso di *chemin* per dire 'spiriti (di defunti)' fosse riservato alle donne, che erano di nazionalità aruak, essendo state rapite agli Aruak dai Caraibi². Il corrispondente caraibo di *zemi* pare che fosse

¹ Vedi sopra a p. 288 sgg., 304 sgg., 309.

² TH. KOCH, *Zum Animismus der südamerikanischen Indianer*, « Internationales Archiv für Ethnographie » 13 (Supplement). 1900, 120 sg. Cfr. P. EHRENREICH, *Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker*, Berlin 1905, 63.



maboya. Anche *maboya* dovette esser usato con la stessa ampiezza e molteplicità di applicazioni, anche in forma personificata (*Maboya*). Interessantissima è la notizia che *Maboya* (personificato) era un essere dotato della facoltà di mandare degli uragani spaventosi, e (per ciò appunto) concepito come un grande serpente^{a 1}. Onde anche si comprende come in questo *Maboya* si sia potuto riconoscere^a 'un dio del cielo' ('may be recognized as a sky god'^a, p. 68). Quando poi troviamo che presso gli Aruak di Haiti il posto dell'essere supremo non è tenuto dall'essere celeste, ma piuttosto da un dio *Jocahu* (*Jocahuna*), o *Marcoti* (*Maorocoti*, *Maorocon*)^a, invocato - tra l'altro - come 'colui che vive nel sole'², verrà fatto di pensare se non si tratti qui della ben nota tendenza dell'essere celeste a determinarsi in senso solare o a cedere il posto all'essere solare, essendo anche da tener presenti, in questo caso, certi aspetti della religione antica del Messico, la quale pure verosimilmente influi - come influi la civiltà messicana in genere - sulle genti isolate delle Antille.

2. - Aruak e Caraibi.

- ^a G. E. CHURCH, *Aborigines of South America*, London 1912.
^b P. EHRENREICH, art. 'America, South', « *Encycl. of relig.* » 1, 382 sgg.
^c P. W. SCHMIDT, *Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika*, « *Zeitschrift für Ethnologie* » 45. 1913, 1014 sgg.
^d P. EHRENREICH, *Die Ethnographie Südamerikas im Beginn des xx Jahrhunderts*, « *Archiv für Anthropologie* » 2. 1904.
^e R. SCHOMBURGII, *Reisen in British Guiana in den Jahren 1840-44*, 2 voll., Leipzig 1848.
^f Rev. W. H. BRETT, *The Indian tribes of Guiana*, London 1868, 361 sg. 398, 402 sg.³

¹ Secondo TH. KOCH, *l. cit.*, *mapoya*, *maboya* ha il senso di 'anime (dei morti)', e *Mapoya* è, per individuazione, lo spirito malefico: gli spiriti buoni, gli dèi, si chiamerebbero in vece *Akambué*; onde, corrispondentemente, si sarebbe concepito un *Akambu* come l'essere supremo per eccellenza (cfr. J. BALLET, *Les Caraïbes*, « *Congrès des Américanistes* » 1, Nancy-Paris 1875, 433).

² 'sometimes spoken of as son of the universal mother' (FEWKES^a, 55). Cfr. il 'dio del cielo' *Joca huva* o *Gua Maorocon*, figlio della dea *Atabei*, secondo Ramon Pane e Pietro Martire (H. B. ALEXANDER, *Latin-American Mythology*, Boston 1920, 24, 28, 34).

³ Cfr. *Legends and myths of the aboriginal tribes of British Guiana*, London 1880.



- ^e EV. F. IM THURN, *Among the Indians of Guiana*, London 1883, 360 sg.
- ^h W. JOEST, *Ethnographisches und Verwandtes aus Guayana*, « Internationales Archiv für Ethnographie », Supplem. zu Bd. 5, Leiden 1893, 64.
- ⁱ C. H. DE GOEJE, *Bijdrage tot de Ethnographie der Surinaamse Indianen*, « Internationales Archiv für Ethnographie », Supplem. zu Bd. 17, Leiden 1906, 39 sg.
- ^j — *Beiträge zur Völkerkunde von Surinam*, « Internationales Archiv für Ethnographie » 19. 1908, 12.
- ^k — *Études linguistiques caraïbes*, Amsterdam 1909.
- ^l TH. KOCH-GRUENBERG, *Die Hianakoto-Umaua*, « Anthropos » 3. 1908 875 sg.
- ^m — *Reise durch Nordbrasilien zum Orinoco*, « Zeitschrift für Ethnologie » 45. 1913, 448 sg.
- ⁿ — *Zwei Jahre unter den Indianern*, 2 voll., Berlin 1909-1910.
- ^o — *Aruak-Sprachen Nordwestbrasilien und der angrenzenden Gebiete*, « Mitteilungen der anthropologischen Ges. in Wien » 41.
- ^p J. B. VON SPIX, C. F. P. VON MARTIUS, *Reise in Brasilien auf Befehl Sr. Majestät Maximilian Joseph I Königs von Bayern in den Jahren 1819 bis 1820 gemacht und beschrieben*, 3 voll., München 1823-1831.
- ^q P. EHRENREICH, *Die Einteilung und Verbreitung der Völkerstämme Brasiliens*, « Petermanns Mitteilungen » 1891.
- ^r — *Ueber die Verbreitung und Wanderung der Mythen bei den Naturvölkern Südamerikas*, « XIV^{tes} Amerikanisten-Kongress » (Stuttgart 1904), II, Stuttgart 1903, 659 sg., 664, 672.
- ^s — *Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker*, « Zeitschrift für Ethnologie », Supplement zu Bd. 37, Berlin 1905.
- ^t — *Götter und Heilbringer*, « Zeitschrift für Ethnologie » 38. 1906, 536 sgg.
- ^u K. VON DEN STEINEN, *Durch Central-Brasilien, Expedition zur Erforschung des Schingù im Jahre 1884*, Leipzig 1886, 282, 307, 341.
- ^v — *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens, Reiseschilderung und Ergebnisse der zweiten Schingù-Expedition 1887-1888*, Berlin 1894, 348 sg., 372 sgg., 424 sg., 441 sg.
- ^x ALCIDE D'ORBIGNY, *L'homme américain (de l'Amérique méridionale)*, 1838-39, 317.
- ^y P. EHRENREICH, *Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens* (Veröffentl. d. k. k. Museen zu Berlin), Berlin 1891, 58, 70.

Prima ancora che nel gruppo insulare delle Antille si effettuò già nel continente sud-americano l'incontro e la varia reciproca penetrazione delle genti Caraibe (provenienti dall'interno) con le genti Aruak (sospinte, per l'incunarsi dei Caraibi, verso

l'interno e verso occidente)¹. Specialmente nell'area a nord del Fiume delle Amazoni (bacino dell'Orinoco e Guiana) s'incrociarono e si frammischiarono popolazioni delle due famiglie, e non soltanto fra di loro, ma anche con altre eterogenee (più primitive)^{a b c d}.

A più d'una gente di questa plaga^e è attribuita la nozione di un essere supremo: *Aiomun Kondi*, 'l'abitatore dell'alto', è un essere supremo degli Aruak costieri (in senso ristretto)^f; *Pelepelewa* è il creatore secondo la credenza dei Trio (Caraibi) del Surinam, e dimora 'sopra le stelle' in un luogo paradisiaco dov'è un gran fiume e un albero gigantesco^j (la Via Lattea?), e dove volano gli uccelli primordiali^k; *Makonaima* è per gli Ackawoios (Orenoco) una specie di 'grande spirito' che nessuno ha mai visto, e che ha per figlio (*Sigu*) una specie di demiurgo^l. Ma per queste figure, e per altre che si trovano citate presso i vecchi autori^l, resta assai difficile appurare non solo la primitiva pertinenza a questo o a quel nucleo etnico, ma anche la presenza di un qualsiasi elemento gennino ed originario², per causa della alterazione in senso cristiano e della (conseguente?) elaborazione speculativa cui tali figure verosimilmente andarono soggette³.

A proposito degli indigeni della Guiana il Rev. Brett dice esplicitamente che la loro idea della potenza di Dio si è formata alla vista delle convulsioni e dei fenomeni della natura, quali il tuono e il fulmine^f. D'altro lato, alcune ricerche recenti inducono piuttosto a pensare che presso le genti del Sud-America in genere e i fenomeni meteorici abbiano una parte minima o assolutamente nulla nella formazione dei miti, tanto da restarne caratteristicamente differenziate le mitologie sud-

¹ P. es. *Aluberi*, 'celui che fa', presso gli Aruak della Guiana: BRINTON, *The American Race*, 75 (nota); e gli altri citati da E. B. TYLOR, « Journ. of anthr. Inst. » 21. 1892, 288; cfr. ALEXANDER, *Latin-American Mythology*, 259.

² Cfr. E. B. TYLOR, *On the limits of savage religion*, « Journ. of anthr. Inst. » 21. 1892, 288. - Le stesse Tylor trova nelle religioni indigene dell'America Meridionale la credenza in "un essere supremo i cui caratteri sono quelli del dio del cielo": *Primit. Culture*, 11⁵, 337.

³ *God* (olandese) è diventato il *Gado* dei Negri della Guiana, discendenti di schiavi importati dall'Africa: JOEST^h, 64. - Per la religione dei Negri trapiantati in America cfr. ÉT. IGNACE, *Le fétichisme des nègres du Brésil*, « Anthropos », 3. 1908, 881 sg.; NINA-RODRIGUES, *L'animisme fétichiste des Nègres de Bahia*, Bahia 1900.



americane rispetto a quelle degli indigeni del Nord-America¹ b. « Nell' America Meridionale » - afferma l' Ehrenreich² (p. 15; cfr. p. 23, 29) - « le vicende meteoriche hanno una capacità mitogenetica limitatissima »; « specificamente propria del Sud-America è la poca importanza dei fenomeni meteorici, particolarmente delle vicende atmosferiche, dei venti, dei punti cardinali.... »; - del qual fatto l' Ehrenreich² trova la spiegazione nelle condizioni climatiche di quei paesi tropicali, dove gli uragani sono cosa di tutti i giorni. E questo, che l' Ehrenreich dice delle mitologie sud-americane in generale, è poi confermato dal von den Steinen, e precisamente a proposito dei Bakairi (che sono Caraibi): « è strano » - egli dice³ - « che di certe rappresentazioni che presso altri popoli son feconde di miti, il temporale, l' uragano, le nubi, la pioggia, non v' ha traccia (presso i Bakairi): si ha l' impressione che la meteorologia sia ancora tutta da creare » (p. 364). Se ciò non di meno il Brett potè dire che furono precisamente le convulsioni meteoriche che suscitavano negli indigeni della Guiana l' idea di un potente iddio supremo (celeste), la contraddizione riuscirà più apparente che reale, quando si pensi che l' affermazione del Brett non si riferisce propriamente alla sfera del mito, bensì a quella della religione.

D' altro lato, l' elemento meteorico non esaurisce da solo la vita multiforme del cielo. Gli stessi Bakairi (Caraibi), che mancano di miti meteorologici, possiedono in vece tutta una mitologia di contenuto e di sfondo celestiale⁴ e stellare, a base di sole, luna, stelle e Via Lattea e ' Nubi di Magellano ' v⁴. Ciò che a noi interessa è appunto di appurare se anche fra i primitivi dell' America del Sud si trovi, comechessia, la credenza in un essere celeste. Che effettivamente si trovi, è ammesso anche dall' Ehrenreich, il quale registra in un elenco generale di esseri celesti non meno di quattro figure spettanti alla mitologia sud-americana². Una di queste appartiene precisa-

¹ A questa mitologia appartiene anche il mito della origine dei primi Bakairi, i quali si crede discendessero dal cielo attraverso un' apertura della volta celeste. A quanto sembra, è questo un tratto proprio della mitologia caraiba¹, a differenza di quella *aruak*, che fa nascere i primi uomini dalla terra (grotte, caverue, montagne)¹.

² Secondo l' Ehrenreich¹ (p. 542, 578, 580 sg.; cfr. EHRENREICH² 14, 23) il cielo è uno di quegli elementi ' macrocosmici ' (come l' aria, come l' acqua,



mente alla credenza dei Bakairi: ed è *Kamuscini*. Che Kamuscini sia una personificazione del cielo, sia il cielo stesso fatto persona, mi sembra cosa non dubbia. 'Come potè dunque parlare il cielo?', chiese il von den Steinen^v (p. 363) al narratore indigeno dei Bakairi. 'Non so', rispose il narratore, 'allora certo parlò'. Questo cielo che parla è appunto Kamuscini.

Infatti Kamuscini dimora nel cielo^v. Nero di pelle, non troppo chiomato (si notino questi particolari rappresentativi, che fan venire in mente le descrizioni di taluni esseri supreini australiani¹), « Kamuscini intesse fila come fanno i « ragni. In agosto e settembre, quando viene la pioggia, « i ragni fanno le loro fila, poi vanno al cielo, e allora il filo « vola via. Kamuscini è come questi ragni »^v (p. 374 sg.). Noi conosciamo già il ragno in rapporto con l'essere celeste (Puluga², Sussistinnako³): qui tocchiamo forse il substrato naturalistico di questa connessione: non è la pioggia come una tela immensa i cui 'fili' sono segnati dalle gocce innumerevoli nel loro precipitare? Come si vede, non c'è bisogno di ricorrere, com'altri ha fatto, ai raggi del sole [EHRENREICH^s (p. 42)] o a quelli della luna [P. W. SCHMIDT^c (p. 1103)⁴]. Kamuscini ha nella leggenda dei Bakairi una posizione unica ed elevata sopra quella di ogni altra figura divina. Kamuscini è l'essere primordiale con cui comincia la cosmogonia^v: è il primo creatore di esseri umani^v. Una donna, *Nimagakaniro*, da lui data in moglie al giaguaro *Oka*, diviene miracolosamente incinta di due gemelli, ma per gl'intrighi della suocera, *Mero*, è fatta morire dai giaguari prima di aver dato alla luce i due bam-

como il fuoco) che per la loro scarsa individualità e individuabilità male si presterebbero ad essere personificati. Sulla portata teoretica di tale affermazione io mi sono già preannunziato (v. sopra a p. 73 sgg.). In sostanza si tratta di una divergenza di opinioni più formale che sostanziale. Il cielo, l'acqua, la luce sono, secondo l'Ehrenreich, pura materia in cui è pensato presente un essere operante come persona: queste, che per l'Ehrenreich è un processo del pensiero causale, per me è proprio un modo di personificazione: appunto quel modo che è consentaneo con la natura macrocosmica, difficilmente individuabile, di questi elementi.

¹ Altjira, Tukura: vedi sopra a p. 29-30.

² Vedi sopra a p. 97; cfr. p. 98 (un essere supreme africano).

³ Vedi sopra a p. 319.

⁴ Cfr. W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, 313.



bini^v. Questi vengono poi estratti dal suo cadavere: e sono *Keri* e *Kame*. Essi vendicano la morte della madre: Mero è bruciata, e il fuoco del suo rogo si vede tuttora nelle (grandi) 'nubi di Magellano'. E Nimagakaniro, che muore poco prima che nascano i suoi figli, può ben essere l'aurora¹.

Keri è la figura ben nota del demiurgo benefattore del genere umano: nella sua missione benefica muove anche alla conquista del sole, ch'è posseduto da certi avvoltoi, e se ne impadronisce; poi s'impadronisce anche della luna, e la cede a *Kame*^v. Qui il sole e la luna sono concepiti come palle fatte di penne di uccelli di colori diversi. Ma questa concezione dei

¹ I dubbi del von don Steinen^v (p. 371 sg.) non mi sembrano giustificati, specie di fronte ai riscontri che questo motivo trova in altre mitologie sud-americane. Secondo il von den Steinen, se Nimagakaniro fosse davvero figura dell'aurora e del crepuscolo mattutino, che muore mentre il sole si leva, dovrebbe risuscitare al crepuscolo vespertino, mentre il sole tramonta. Posto che questa integrazione sia necessaria (ma contro questo logicismo v. sopra a p. 55 o n. 5), si può constatare che, se essa manca nella leggenda Bakairi quale fu narrata al von den Steinen, sembra essere invece presente nel mito corrispondente di certe genti Guarani del Paraná, riferito da VOJTECH FRIČ, *Las religiones de los Indios de la Cuenca del Plata*, Congreso Internacional de Americanistas, XVII (Buenos Ayres 1910), Buenos Ayres 1912, 476 sg.: quivi i due gemelli sono *Derekey* o *Derevuy* (cfr. *Nanderyqucy* o *Tyvry* nella mitologia dei Guarani Apapocuva: C. NIMUENDAJÜ UNKEL, « Zeitschrift für Ethnologie » 46. 1914, 316 sgg.), dei quali *Derekey* (il sole) ricomponne il corpo della madre sbranato dalle tigri, ma poi *Derevuy* (la luna), avvicinandosi per poppare, distrugge nuovamente l'opera del fratello (la luna che pone fine al crepuscolo vespertino). Anche *Nandecy*, la madre dei due gemelli nel mito corrispondente degli Apapocuva (Guarani), è ricomposta (dall'essere primordiale *Nanderuvuçu*) dopo che i tigri l'hanno sbranata. Questi tigri o giaguari, pleiade primordiale coesistente con l'Essere celeste (*Kamuscini*, rispettivamente *Nanderuvuçu*), non sono, a parer mio, altra cosa che le stelle (coesistenti col ciclo): per oïd (in fatti) sono sterminate (oscurate) dai due gemelli (dal sole al mattino, dalla luna alla sera), se anche la distruzione loro è concepita mitologicamente come una vendetta della morte della madre (= lotta delle luci stellari coi primi bagliori dell'alba). L'Aurora personificata (secondo Ehrenreich^t [p. 578], una figura personale assegnata alla 'materia' luminosa aurorale) occorre anche in talune mitologie dell'America del nord (per non parlare di *Usha*, *Eos*). La rappresentazione mitica dello stello come una pleiade o gruppo collettivo ricorre nell'antica mitologia messicana.



due astri in forma di oggetti materiali¹ non esclude punto, a mio giudizio, la coesistenza di un'altra rappresentazione, altrettanto mitica, degli stessi astri in figura di esseri personali ed eroici². Tali sono appunto Keri e Kame. *Keri* è precisamente la parola che significa 'luna' (bakairi *nuna*) in aruak; e, sempre in aruak, *kamu* significa sole (bakairi *cici*). Come si vede, Keri e Kame passarono dal linguaggio comune degli Aruak al linguaggio mitologico dei Bakairi, ma cambiando reciprocamente di significato³.

La mitologia dei Bakairi, che sono Caraibi, subì dunque delle influenze aruak. (Anche nelle Antille noi già constatammo la penetrazione di elementi aruak nella credenza dei Caraibi⁴). Non è inverosimile che anche la figura dell'essere celeste Kamuscini dei Bakairi sia di origine aruak⁵.

¹ Tale concezione si incontra anche presso i Paressi (di famiglia aruak, abbastanza vicini ai Bakairi) v (p. 424 sg.), e presso i Bororo (una gente primitiva che non ha affinità visibili nè coi Caraibi nè con gli Aruak nè coi Tupi) v (p. 441 sg.).

² Ciò è negato dal von den Steinen: 'jedenfalls bestreite ich dass Sonno und Mond personifiziert wurden' v (p. 371).

³ Questa inversione è spiegata dal von den Steinen v (p. 364 sgg.) così. Dei due gemelli, di indole e temperamento diversissimi, *Kame*-'sole', di gran lunga superiore a *Keri*-'luna', era quello che le donne Aruak, rapite a forza dai Bakairi (come nelle Antille: sopra a p. 325), consideravano come eroe proprio, assegnando volentieri il fratello (insignificante e inetto), come eroe, alla razza invisa dei loro mariti. Ma anche i Bakairi volevano avere per sè il sole. Perciò i figli nati da quei connubii misti si sarebbero indotti a vedere in Keri (luna) precisamente il sole. Nel mito dei Bakairi s' incontra un'altra singolare inversione: quella fra il cielo e la terra, onde il cielo viene a prendere il posto della terra e viceversa v. (Infatti, secondo il mito v (p. 376 sg.), è precisamente Keri-'sole' che dice al Cielo: 'tu non devi star qui'; e poi che il Cielo non vuol muoversi, Keri va sulla terra, e allora il cielo sale là dov'è ora). Questa inversione tra cielo e terra non è senza riscontri nelle mitologie americane del sud, e precisamente presso genti di famiglia Tupi: l'Ehrenreich⁸ ne cita un esempio da DENIS, *Une fête brésilienne à Paris en 1555* (Paris 1851). Nella mitologia dei Guarani Apapocuva (UNKEL, « Zeitschrift für Ethnologie » 46. 1914, 331) occorre un esempio d'inversione tra sole o luna. - Forse c'è qui una traccia dell'antica concezione della coppia primordiale del Cielo e della Terra, di cui vedi oltre a p. 339 n. 4.

⁴ V. sopra a p. 325 sg.

⁵ 'Cielo' si dice in bakairi *kxau* v v (p. 341, p. 400), che corrisponde

Tamusci è termine comune alle lingue della Guiana col senso di 'avo', e quindi 'spirito'. *Tamosi*, 'il nonno', 'l'antico' (rispettivamente *Tamosi kabotano*, 'l'avo, il vecchio del cielo'), è designazione (non scevra, forse, da influssi cristiani) dell'essere supremo presso gli indigeni della Guiana, tanto di lingua caraiba, quanto di lingua aruak, nonchè di lingua *tupi* (*Tamuchi* presso gli Oyampi). In favore dell'originaria pertinenza aruak (anzi che caraiba) di *Tamusci* (e di *Kamuscini*?) starebbe il fatto che anche presso gli Ipurina - popolo di stirpe aruak, ma dei più internati verso ovest - si incontra *Kamutsci* col senso di 'spirito'¹.

3. - Tupi-Guarani.

- ^a CH. MARKHAM, *A list of tribes of the Valley of the Amazonas*, « Journ. of anthr. Instit. » 40. 1910, 73 sg.
- ^b ALC. D'ORBIGNY, *L'homme américain (de l'Amérique méridionale)*, Paris 1838-39, 110, 317, 337 sg., 341.
- ^c P. EHRENREICH, *Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker*, « Zeitschrift für Ethnologie », Supplement zu Bd. 37, Berlin 1905, 32, 35.
- ^d — *Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens*, Berlin 1891, 33 sg., 38.
- ^e FR. PIERINI, *Los Guarayos de Bolivia*, « Anthropos » 3. 1908, 875 sg.
- ^f — *Mitología de los Guarayos de Bolivia*, « Anthropos » 5. 1910, 703 sg.
- ^g VOJTECH FRIČ, *Las religiones de los Indios de la cuenca del Plata*, Congreso de Americanistas XVII (Buenos Aires 1910), Buenos Ayres 1912, 476 sg.
- ^h C. TESCHAUER, *Mythen und Volkssagen aus Brasilien*, « Anthropos » 1. 1906, 24, sg., 185, 731.

alle altre forme oaraibe *kabu* (galibi, califña)^{u1}, *kapu* (tamanaco, trio, upurui)^{u1}, *kapo* (ohayma, panxi)¹, *kaho* (maquiritare)¹, *kahu* (hianakoto)¹, *kavu* (nahuqua)¹; - onde poi si usa anche *kapu* (trio) in senso di 'tuono'¹, e *kapurutu* (califña) col senso di 'nube'¹, e *kenopo* (trio) = 'pioggia', come anche in bakairi *kopo*, *kennob*, *kanepo* = 'pioggia'^u. - Anche in mundurucu (i Mundurucu sono dei 'Tupi impuri') 'cielo' si dice *capi*^{u1}.

¹ Più precisamente i *Kamutsci* (o *Kamatsci*) sono un gruppo collettivo di esseri demonici ('gespenstliche Wesen'^y, 'wahrscheinlich zur Sonne [*Kamu* vieler Aruaksprachen] in irgendwelcher Beziehung'^y [p. 70]), distinti peraltro dagli spiriti degli avi (*kamiri*), e adorati con una danza sacra solennissima che offre riscontri con cerimonie analoghe delle genti (aruak) dell'Orinoco^y.

- ⁱ BARBOZA RODRIGUEZ, *Exploração do Rio Jamundá*, Rio 1875, 246.
- ^k TH. KOCH, *Zum Animismus der südamerikanischen Indianer*, «Internationales Archiv für Ethnographie», Supplement zu Bd. 13, Leiden 1900, 121 sg.
- ^l CURT NIMUENDAJÙ UNKEL, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní*, «Zeitschrift für Ethnologie» 46. 1914, 316 sg., 322 sg., 331, 364 sg.
- ^m P. EHRENREICH, art. 'America, South', «Encycl. of relig.» 1, 382 sg.
- ⁿ E. STRADELLI, *Leggenda dell'Jurupary*, «Bollettino della Società geografica Italiana» 1890, 670 sgg., 808 sg., 686 sg., 799 sg.

Al *Tamosci* dei Galibi (Caraibi) ed al *Tamuchi* degli Oyampi (Tupi) il D'Orbigny^b già ravvicinava il nome *Tamoi*, usato dai Guarayos della Bolivia a designare l'essere supremo nella particolare accezione di 'avo', 'le grand-père, le vieux du ciel'^b, invocato anche come *Cheramoi*, 'mio avo'¹, ed *Abaangui*². Questi Guarayos boliviani - nelle cui credenze penetrarono anche elementi di origine peruviana³ - sono una gente della grande famiglia Tupi, distesa complessivamente a sud del Rio delle Amazzoni, sopra un'area vastissima - dall'Atlantico fin quasi alle Ande -, e distinta in: Tupi orientali, lungo la costa Brasiliana (Tupinamba) fin su al Surinam (Oyampi); Tupi centrali; Tupi occidentali (a questi appartengono i Guarayos); e Tupi meridionali o Guarani in senso proprio, nel territorio fra il Paraná e il Paraguay, dove - secondo i più - sarebbe da porre la culla originaria di tutte le genti Tupi, e dove i Gesuiti fondarono e organizzarono nei sec. XVII e XVIII una specie di stato comunistico-teocratico, facendo del *tupi* (o *ñeengatu*) la lingua ufficiale (*lingoa geral*) per le relazioni intertribali fra gl'indigeni del Sud-America. Questa vasta estensione della razza Tupi era, al tempo del D'Orbigny, esagerata ancora di più per una vera e propria 'tupimania' che in allora prevaleva, ossia una tendenza a ricondurre alla razza *tupi* vari nuclei etnici allogeni sparsi nell'America del Sud, compresi i

¹ Cfr. *Nhanderamoi* (*nhanderú* = 'nostro padre') *tubixá* 'nostro grande abuelo' dei Guarani del Paraguay e (*Nanderuvucú* = 'unser grosse Vater' presso i Guarani Apapocúva).

² Cfr. *Ahan*, altro nome di *Nhanderamoi* e.

³ *Mbiracucha*^f è il Viracocha dei Kechua.



Caraibi. E uno degli argomenti che lo stesso D'Orbigny^b adduceva a sostenere la pertinenza dei Caraibi alla famiglia Tupi era appunto la concordanza fra il *Tamosci* delle genti della Guiana col *Tamoi* dei Guarayos, sempre col valore di 'avo, antenato'¹. Fu appunto uno dei risultati principali delle spedizioni etnografiche condotte dal von den Steinen nel bacino del Xingu², di aver appurato la esistenza di genti d'altra stirpe - quali i Caraibi Bakairi e Nahuqua - in pieno ambiente *tupi*, nonchè la assoluta reciproca indipendenza delle due famiglie linguistiche, la caraiba e la tupi-guarani.

Quanto all'argomento specifico della concordanza *Tamoi-Tamosci*, esso perde ogni valore indicativo di connessione etnica, dal momento che *Tamoi*, qualunque sia la sua pertinenza originaria, certamente non è originario dei Tupi, anzi ad essi pervenne solo per via d'importazione e trasmissione: tanto presso quei Tupi del sud(-ovest) che sono i Guarayos, quanto presso quei Tupi settentrionali che sono gli Oyampi³.

Il tratto caratteristico nella figura di Tamosci-Tamoi è la sua qualità di 'avo' per eccellenza, di capostipite e antenato primordiale dell'umanità, di primo uomo benefattore: ossia, in una parola, di demiurgo. Si comprende come una figura di demiurgo possa facilmente colorarsi in senso solare, data la naturale affinità ed assimilabilità con quell'altra grande figura benefattrice che è il sole⁴. D'altro lato, il demiurgo è essenzialmente una figura ipostatica dell'essere celeste: non è l'antecedente e il presupposto storico necessario dell'idea di un dio supremo, come aveva immaginato il Breysig⁵: è anzi, come ha dimostrato l'Ehrenreich⁶, un derivato, un riflesso eroico ed

¹ K. VON DEN STEINEN, *Durch Central-Brasilien*, Leipzig 1886, 307.

² K. VON DEN STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlin 1894 (p. 156 sg.).

³ Vedi sopra a p. 333-4. - Anche presso i Karaya, sul Rio Araguaya, Stato di Goyaz (che non sono *tupi*, anzi sono linguisticamente isolati^d), *Kaboi*, una specie di capostipite del genere umano (dimorante nel centro della terra col suo popolo, del quale mandò su una parte a popolare la terra), secondo l'Ehrenreich^d sarebbe da ricondurre all'aruak *kamu* 'sole'.

⁴ Il *Kaboi* dei Karaya (v. la n. precedente) presenta, accanto ai tratti del protoavo, altri tratti solaristici (EHRENREICH^c, 63 sg.).

⁵ K. BREYSIG, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, Berlin 1905.

⁶ P. EHRENREICH, *Götter und Heilbringer*, «Zeitsehr. f. Ethn.» 38. 1906, 592 sg.



umano dell'essere celeste, non senza il concorso di altri elementi: elementi solari, nonchè - secondo l'Ehrenreich - lunari, ma soprattutto, forse, elementi uranico-vegetativi. Già nella mitologia nord-americana¹ il demiurgo ci apparve come un rappresentante dell'essere celeste nella sua attività (pluviale) fecondatrice della terra e negli effetti terreni di quella attività, cioè nella vegetazione. Questo elemento celeste è tipico, secondo me, del demiurgo anche nelle mitologie dell'America del Sud; e Tamosci-Tamoi ci offre appunto un esempio. Lasciamo da parte il *Tamosci kabotano*, 'l'avo del cielo' dei Caraibi della Guiana², se esso sembra ricordare troppo da vicino il 'pater noster qui es in caelis'. Di Tamoi, l'antenato primordiale dei Guarayos, è detto^b che, dopo aver colmato di benefizi l'umanità, salì al cielo scomparendo verso oriente: è notevole che i Guarayos celebrano, in memoria di questo avvenimento, una cerimonia solenne, invocando da Tamoi la pioggia in tempo di siccità e l'abbondanza dei raccolti, e cantando inni nei quali s'invita la natura ad ammantarsi (di vegetazione)^b.

Molto più interessante, ai fini della nostra ricerca, è il trovare, presso genti di famiglia *tupi*, non solo altre figure di demiurghi, indipendenti da Tamoi (che presso i Tupi non è, come dicemmo, originario, anzi importato), ma anche una vera e propria figura di essere celeste del tutto genuina - a quanto pare - ed originaria, sebbene anche qui associata ad una o - rispettivamente - a due figure di carattere subordinato (UNKEL¹, p. 364 sg.).

Nella leggenda dei Mundurucù (Tupi 'impuri'), del Rio Tapajoz, troviamo due esseri primordiali, *Karu* (*Karusakahiby*) e *Rairu* (suo figlio). Karu ordina a Rairu di porsi sulla testa una certa pietra in cui aveva inciampato, e ch'era concava a guisa d'una scodella. Questa, sulla testa di Rairu, comincia a crescere e crescere - conservando sempre la stessa forma concava -, fin che diventa il cielo, con il sole nel mezzo; onde Rairu viene a conoscere che suo padre, Karu, era il creatore del cielo^b, - ciò che sembra rivelare in Karu un essere celeste. Analoga rispondenza si ha, nella mitologia dei Tupi Orientali, fra l'essere primordiale *Maire Monan* - secondo l'Ehrenreich³

¹ V. sopra a p. 314 sg.

² V. sopra a p. 333. - Cfr. EV. F. IM THURN, *Among the Indians of Guiana*, London 1883, 360 sg.

³ « Zeitschrift für Ethnologie » 38. 1906, 588 sg.



un vero essere celeste (forse identico ° a *Carubsug*, il fattucchiere dimorante nel cielo) - e i suoi discendenti: *Maire Poxi*, *Maire Ata*, e altri °.

Del resto, conviene tener presente che le mitologie degli indigeni dell'America meridionale non sono conosciute a tutt'oggi che in modo assai imperfetto; chè le osservazioni rigorose e l'indagine metodica in questo campo da poco sono incominciate. Un notevole contributo alla mitologia dei (Tupi-)Guarani, in base a testi mitologici riprodotti nella lingua originale, è stato dato da C. Nimuendajù Unkel¹, che è vissuto parecchi anni presso i Guarani Apapocuva (nella parte più meridionale del Matto Grosso) come membro della loro tribù, dalla quale ebbe anche il suo nome indigeno.

Nonostante che gli Apapocuva siano nominalmente 'convertiti' al cristianesimo (fin dal principio del sec. XVII, per opera dei Gesuiti), tuttavia hanno conservato in modo sorprendente gli elementi della loro antica religione pagana, e nello spirito di questa hanno modellato anche gli elementi nuovi. Così il battesimo è praticato dagli Apapocuva come rito accessorio, in aggiunta ad una cerimonia di tipo magico per l'imposizione del nome, la quale ha carattere prettamente indigeno¹ (p. 301). Lo stesso spirito si manifesta nelle leggende: la leggenda di 'nostro Signore' (*Nandejary*) e di sua madre è ricalcata sul tipo di certe tradizioni indigene¹ (p. 380). Perfino il concetto pessimistico della vita e del mondo (culminante nell'idea di una fine non lontana), che avvolge come in un velo di profonda melanconia l'anima degli Apapocuva e fa ch'essi si rivolgano, non solo con le aspirazioni ideali, ma anche con frequenti faticose migrazioni e viaggi lunghissimi, verso l'oriente, laddove essi credono di avvicinarsi al 'paese senza male': questo pessimismo sembra più radicato nella triste esperienza secolare della stirpe che dovuto alla penetrazione di idee cristiane¹ (UNKEL¹, p. 380 sg.).

L'idea di un dio supremo non è rappresentata presso gli Apapocuva da quel *Tupa* che i Gesuiti adottarono per dar veste indigena alla nozione cristiana della divinità, generalizzandolo fra le genti *tupi-guarani* e introducendolo anche presso altri popoli d'altra stirpe (p. es. i Kiriri¹ [p. 322 sg.]¹); beusi

¹ *Tupa* non manca nella credenza degli Apapocuva: sul posto che vi occupa e sulla sua natura, vedi oltre a p. 340 sg.



da un essere di nome *Nanderuvuçu*, 'nostro padre grande'¹ (p. 316 sg.), che, a giudizio dell'Unkel, appartiene al patrimonio genuino delle credenze originarie. Se *Nanderuvuçu* è sentito anche attualmente come un vero e proprio dio (il solo che possa dirsi veramente tale fra le figure del mito Apapocuva), ciò dipende dall'esser egli associato (come creatore - e quindi anche, eventualmente, distruttore - del mondo) con quel complesso (non immune da infiltrazioni cristiane?) di sentimenti religiosi che gravitano intorno all'idea centrale del male universale e della fine prossima del mondo¹ (p. 381). Per sè stesso, *Nanderuvuçu* è figura che tenderebbe piuttosto a restare nell'ombra, - come è proprio, in genere, degli esseri supremi dei popoli primitivi, i quali operano, di solito, nelle epoche primordiali (come creatori), e poi non si curano più delle cose umane. E tale è anche *Nanderuvuçu*: egli è il creatore¹ (p. 316 sg.): è la prima figura della cosmogonia *apapocuva*.

All'alba dei tempi *Nanderuvuçu* appare, primo e solo (tutt'al più coesistero con lui i pipistrelli¹ e i tigri primordiali), nella tenebra caotica¹. Egli apporta la luce, avendo in petto una sorgente luminosa sfolgorante. Questa luce non è¹ quella del sole: nè *Nanderuvuçu* è un essere solare¹. Infatti, dopo creata la terra, dopo creato il sole e la luna, *Nanderuvuçu* si ritrae definitivamente negli spazi superiori del cielo, dove regnano alte le tenebre: il sole splende per conto suo; ma *Nanderuvuçu* ha tuttora in petto la luce, che dalla sua dimora si spande all'intorno nell'eterna notte¹. Suoi compagni nel silenzio immenso sono i pipistrelli e i tigri (le stelle?²) nonchè un grande serpente (la Via Lattea?): sotto l'amaca dov'egli giace sta il tigre azzurro *Jaguarovy*, che ha la pelle di un meraviglioso colore di cielo azzurro¹ (p. 318). Così la natura celeste di *Nanderuvuçu* è sufficientemente indicata.

Tutto il racconto *apapocuva* della creazione presenta tali riscontri con le altre cosmogonie sud-americane in genere, e

¹ Il pipistrello come essere primordiale appare anche nella leggenda dei Bakairi (VON DEN STEINEN, *Durch Centralbrasilien*, Leipzig 1886, 282) e in quella dei Paressi (EHRENREICH, «xiv^{es} Amerikanisten-Kongr.» [Stuttgart 1904, II, 664]: *Uzale*, il primo uomo nato da un capello della madre primordiale *Maisö* [= la terra come grotta, personificata], ha fattezze di pipistrello).

² Cfr. sopra a p. 331 n. 1.



specialmente con quella dei Bakairi¹, che non resta alcun dubbio sulla sua genuinità¹ (p. 366). A un certo momento Nanderuvuçu 'trova' presso di sè *Nanderú Mbaecuaá*, 'nostro padre conoscitore delle cose'². Nanderuvuçu fabbrica una scodella (si confronti il citato³ racconto dei Mundurucú, dove una scodella diventa il cielo), ordina a Mbaecuaá di scoprirla; e vi si trova dentro la prima donna, *Nandecy*, 'nostra madre'¹ (p. 316 sg.). Nandecy concepisce da Mbaecuaá, diventando gravida di due gemelli; ma di uno di questi Nanderuvuçu reclama la paternità⁴, dopo di che si ritrae in cielo¹. Nandecy è divorata dai tigri; i due gemelli sono estratti dal suo corpo, e sono *Nanderyquey*, 'nostro fratello maggiore', che è quello generato da Nanderuvuçu, e *Tyvyry* 'suo fratellino minore'¹ - cioè: il sole e la luna.

¹ Minori sono le analogie con le credenze di altre genti (Coroados, Chavantes)¹.

² Un accenno alla onniscienza del cielo? - Nelle credenze dei popoli dell'Uaupès², Jurupary ha, oltre a vari tratti uranico-meteorici (dispono di un talismano che, portato al naso, produce pioggia, fulmini o tuoni²), anche quello dell'onniscienza (possiede le 'ombre del cielo', che sono due pietre lucide o colorate, dove sta dipinto tutto ciò che è accaduto²).

³ Vedi sopra a p. 336.

⁴ Anche qui, dunque, Mbaecuaá sembra confondersi con Nanderuvuçu. Nei rapporti sessuali con Nandecy è forse da vedere un riflesso dell'antico binomio coniugale Cielo-Terra. Qualche accenno ne troviamo già anche presso i Bakairi (v. sopra a p. 332 n. 3); qualche altro è rintracciabile, forse, presso le genti dell'Uaupès (si pensi all'episodio di Dinari nella leggenda del Jurupary²: Dinari dà alla luce un maschio ed una femmina, che hanno il corpo coperto di stelle perchè Dinari li concepì avendo gli occhi rivolti al cielo stellato, e che infatti sono considerati come figli del cielo, e al cielo, 'al paese delle stelle', finiscono poi per salire²). A proposito del mito Bakairi del Cielo e della Terra invertiti (v. sopra a p. 332 n. 3), il P. W. SCHMIDT, *Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika*, « Zeitschr. f. Ethnol. » 45, 1913, 1106, richiama il mito polinesiano di Rangi e Papa (v. sopra a p. 171 sg.), e pensa ad una trasmissione di elementi mitici attraverso il Pacifico, in connessione con quei complessi culturali sud-americani che la scuola dei 'Kulturkreise' tende appunto a considerare come derivati da centri oceanici: cfr. FR. GRAEBNER, *Die melanesische Bogenkultur*, « Anthropos » 4, 1909, 726; *Amerika und die Südseckulturen*, « Ethnologica » 2, 1913, 43 sg.; e in senso contrario, FR. KRAUSE, *Amerika und die Bogenkultur*, « Korrespondenzblatt der D. Gesell. f. Anthrop., Ethnol. und Urgeschichte » 42, 165 sg.

Nel mito cosmogonico degli Apapocuva, dopo che Nandecy è stata sbranata dalle tigri, Nanderuvuçú la ricompono¹, e allora ne nasce un altro figlio: *Tupá*¹ (p. 322 sg.). Questo nome *Tupa* o *Tupan* o *Tumpa* attraverso l'insegnamento catechistico dei Gesuiti è diventato il termine usuale onde i Tupi-Guarani (e non essi soltanto) esprimono la loro idea di un dio supremo^m. Come si vede, presso gli Apapocuva *Tupa* appare in tutt'altra qualità che quella di un dio supremo: nello stesso tempo, la sua figura presenta certi tratti di carattere schiettamente naturalistico. Tale carattere non era sfuggito, del resto, ai primi osservatori: e già nelle vecchie opere che descrivono le credenze degli Americani del sud *Tupa* è designato come un essere avente attinenza con le vicende meteoriche violente, col tuono e con la tempesta (J. G. MÜLLER, *Geschichte der amerikanischen Urreligionen*², Basel 1867). Accennando il suo criticismo a proposito di *Tupa* come iddio supremo, l'Ehrenreich^o vi coinvolse anche il suo aspetto naturalistico, attribuendolo ad interpretazione soggettiva da parte dei Missionari (« ein Produkt der Missionsinterpretation »: EHRENREICH^o, p. 21, 52). Ma poi riconobbe egli stesso il carattere naturalistico di *Tupan*, che si rivela specialmente nel bagliore del lampo^m. Giusto presso gli Apapokuva i tratti naturalistici di *Tupa* presentano tale freschezza e trasparenza che a me sembra - come sembra all'Unkel¹ (p. 323) - che non ci sia da dubitare della loro genuinità². *Tupa* risiede, secondo gli Apapocuva, nell'estremo occidente. È basso di statura, tarchiato, con la testa piatta, i capelli ondulati (le nubi temporalesche [« Gewitterwolken »?]¹), e porta al labbro inferiore l'antico ornamento degli Apapocuva, il *tembetà* di resina gialla (il lampo [« Blitz »]¹). Quando Nandecy ha voglia di qualche cosa (la Terra desiderosa di pioggia?), fa chiamare il suo prediletto *Tupa*. Allora *Tupa* accorre per esaudirla, e, accompagnato da due suoi ministri, attraversa il cielo - andando verso oriente -

¹ Cfr. sopra a p. 331 n. 1.

² « an der Ursprünglichkeit dieses Tupá als Personifikation des Gewitters kein Zweifel mehr aufkommen kann »: UNKEL¹, p. 323. - L'Unkel¹ (p. 369 sg.), dopo aver citato alcune delle etimologie fantastiche proposte per *Tupa* (Almolda, Montoya; cfr. DOBRIZHOFFER, *Historia de Abiponibus* [tu 'particella d'ammirazione' + pa 'particella d'interrogazione']), preferisce pensare all'armonia imitativa, quasi che *tu* ronda il rumore del tuono, o *pa* il suo scoppio.



sopra un tronco d'albero incavato che, passando nel cielo, produce il rumore del tuono, mentre l'ornamento del labbro di Tupa, agitandosi, produce il baleno¹. Quando il tuono cessa, è segno che Tupa è giunto dinanzi alla casa di Nandecy, e sta parlando con lei: per ciò, pur essendo cessato il tuono, continua a lampeggiare: è il baleno asciutto che si vuol vedere all'orizzonte orientale¹. Notisi che i due satelliti di Tupa si crede assumano talvolta la forma di certi uccelli soliti a volitare nell'aria quando si avvicina un temporale, e quindi forieri di pioggia. Anche nel paese degli Apapocuva la pioggia è un dono inestimabile (UNKEL¹, p. 323). Di qui siam portati naturalmente a spiegarci come e perchè i Gesuiti furono indotti a scegliere Tupa per rendere l'idea cristiana di Dio. Invero, se Tupa non è, come abbiám visto, l'essere celeste, tuttavia è intimamente connesso con lui (Tupa figlio di Nanderuvuçu presso gli Apapocuva), e precisamente con quel suo aspetto grandioso e importantissimo ch'è l'aspetto meteorico e pluviale. Così potè avvenire che, presso altre genti, Tupi si elevasse fino a rappresentare tutta quanta la figura dell'essere celeste, come spesso infatti accadde al demiurgo (si pensi a Tamoi, da cui i Guarayos invocano la pioggia), - come, anche, sotto altri cieli, l'essere celeste si determinò in forma meteorica².

Sempre ai Tupi brasiliani (Goyaz e Matto Grosso) appartiene quel *Ruda* ch'è citato insieme col sole (*guaracy*) e con la luna (*jacy*) come una delle divinità principali - secondo ogni verosimiglianza, una figura di demiurgo -, e definito come 'deus do amor ou do reprodução', ma è descritto come un guerriero che abita sopra le nubi, ha per satelliti le due lune, e guida gli uomini nelle loro peregrinazioni. Egli è invocato così: "O Ruda, tu che stai nei cieli e ami

¹ L'Unkel¹ cita a riscontro, oltre lo scudo aureo di Viracocha, il talismano che, portato al naso, può produrre pioggia, fulmini e tuoni nella leggenda del Jurupary² (v. sopra a p. 339, n. 2).

² Di qui anche si vede come l'affermazione dell'Ehrenreich, dell'assenza di elementi meteorologici nello mitologio dell'America meridionale, vada accolta per lo meno con qualche riserva. E si può ricordare, a questo proposito, che uno dei primi Gesuiti che predicarono in Brasile, il padre José Anchieta (*Informações do Brazil*, p. 27), attribuiva agli indigeni (quali?) l'idea che i tuoni debbano essere delle divinità^h.



“le piogge,... fa che (il mio amato) si ricordi di me stasera quando il sole tramonta in occidente....” (COUTO DE MAGALHAES, *O Selvagem* 11, Rio de Janeiro 1876, 123 sgg.). - Delle altre genti che popolano - oltre alle grandi famiglie Tupi, Caraibi e Aruak - il continente Americano del sud, le credenze mitologiche o religiose (s'intende quelle originarie, indipendenti dalla 'conversione' al Cristianesimo) sono pressochè sconosciute (cfr. P. W. SCHMILT, «Zeitschrift für Ethnologie» 46. 1914, 1101 sg.): spesso si trova affermato che manca loro ogni elemento di religiosità. Tra le più arretrate nel rispetto culturale sono le genti così dette (con nome *tupi* che significa 'nemico') *Tapuya*, specialmente di gruppo *Géz*: Botocudos (P. EHRENREICH, *Ueber die Botocudos der brasilianischen Provinzen Espiritu Santo und Minas Gerdes*, «Zeitschrift für Ethnologie» 19. 1887, 1 sgg.; G. VON KÖNIGSWALD, *Die Botokuden in Südbrasilien*, «Globus» 93. 1908, 37 sg.); Bugres, ossia 'selvaggi', di Santa Catharina; Kaingang nel sud-est; Kayapó e Akua nel mezzo; Canelos (Capiékran: ÉT. IGNACE, *Les Capiékran*, «Anthropos» 5. 1910, 473 sgg.), più a nord. Tra queste genti i Camacães o Camacan dello stato di Bahia credono in un essere superiore, *Gueggiahora*, dimorante 'al di sopra delle stelle', invisibile, al quale non rendono alcun culto (ÉT. IGNACE, *Les Camacans*, «Anthropos» 7. 1912, 952); i Bugres distinguono (da un creatore degli animali minori e da uno dei medi) un creatore degli animali maggiori e degli uomini, *Pataema*, il quale venne giù dal cielo (*taéma*) (H. GENSCHE, *Wörterverzeichnis der Bugres von Santa Catharina*, «Zeitschrift für Ethnologie» 40. 1908, 750). Delle tribù stanziato sul Rio Madre de Dios (E. NORDENSKIÖLD, «Ymer» 25. 1905, 265 sgg.) alcune credono in un dio superiore (oltre a molti minori), *Baba Buada*, concepito come vento o dimorante nell'atmosfera (A. GROETEKEN, *Bischof Armentia und die Erforschung des Rio Madre de Dios*, «Anthropos» 2. 1907, 730 sg.). - Fra le genti del gruppo Betoya (studiato in questi ultimi anni specialmente da Th. Koch-Grünberg), quelle stanziato nel bacino dell'Uaupés (STRADELLI, *L'Uaupés e gli Uaupés*, «Bollettino della Società Geografica Italiana» 1890, 425) sembrano avere, condensati nella saga del Jurupary (STRADELLI, «ibid.» 659 ss, 798 sg.; KOCH-GRUENBERG, *Zwei Jahre unter den Indianern*, 2 voll., Berlin 1909-10), alcuni elementi accennanti alla nozione di un essere celeste (v. sopra a p. 339 n. 2 e 4). - Sui Jibaro e sulla loro divinità principale *Iguanchi*, vivente sulle alture, si veda P. RIVET, *Les indiens Jibaros, étude géographique, historique et ethnographique*, «L'Anthropologie» 19. 1908, 235 sg.). - I Conibo (della famiglia Pano) credono in un essere supremo dimorante nel cielo e di là vigilante sulle loro azioni; ma non gli rendono alcun culto, tranne che quando si sente il terremoto, credendo essi che questo sia prodotto dal muoversi della divinità che lascia momentaneamente la sua dimora celeste per dare un'occhiata alle cose di quaggiù (P. MARCOY, *Travels in South*



America, II, London 1875, 40 sg.). - Qui forse è da ammettere quell'influsso che sulle genti barbariche più vicine esercitarono le civiltà superiori dei popoli andini (Cibcha, Keclua, Aynara, Inca), dei quali appunto è caratteristica la venerazione delle divinità delle alte montagne e di quelle che producono i terremoti e le eruzioni vulcaniche. I Caras dell'Equatore, prima di darsi al culto del sole e della luna per influsso degl'Incas, 'adoravano il ciclo e le alte montagne nevose' (R. VERNEAU, P. RIVET, *Ethnographie ancienne de l'Équateur*, « Mission du service géographique de l'Armée pour la mesure d'un arc de méridien équatorial en Amérique du Sud, 1899-1906 », vol. VI, 1.^o fasc., Paris 1912, p. 19). - I Puruhaes, più a sud dei Caras e vicinissimi ai Jibaro, veneravano come iddii le vette eccelse del Chimborazo (maschio) e del Tungurahua (femmina), e avevano anche (in comune coi Peruviani) un superstizioso terrore dell'arcobaleno (VERNEAU et RIVET, *l. cit.*, p. 26, 27, n. 3). - Più a sud dei Puruhaes, i Cañaris 'adoravano il cielo, gli alberi, le rocce, le pietre, le montagne, i vulcani' (VERNEAU et RIVET, *l. cit.*, p. 33). - Nella regione peruviana certe popolazioni montanare primitive del versante orientale delle Ande credevano in un 'padre' o 'avo' ritirati nel cielo (da lui creato), non adorato che nei terremoti, che si credevano prodotti dai passi di lui moventesi per vedere quanti uomini ancora ci sono sulla terra (PP. MANUEL SOBREVIELA, NARCISO Y BARCELO, *Voyages au Pérou faits dans les années 1791 à 1794*, Paris 1809, I, 157 sg.). - Altre genti primitive, più lontane dai centri culturali della civiltà inca, presentano nella loro mitologia elementi di origine tupi: tali i Guamachuco, che venerano un essere celeste *Ataguyu*, il cui figlio *Guamansri* fu da lui inviato sulla terra, e le sue ceneri tornarono poi in cielo (EHRENREICH, XIV^{es} American.-Kongress, II, 663). I Yurakare (H. VON HORSTEN, *Das Land der Yurakarer und dessen Bewohner*, « Zeitschrift für Ethnologie » 9. 1877, 117 sg.), anch'essi sotto l'influsso della civiltà peruviana, hanno un dio *Mororoma*, che dall'alto dei monti lancia a loro le sue folgore, mentre essi lo minacciano con le frecce e lo sfidano quando tuona (A. D'ORBIGNY, *L'homme américain*, 166); *Ayma Sunye* dei Yurakare è appunto uno degli esseri celesti dell'America Meridionale registrati come tali dall'Ehrenreich (« Zeitschrift für Ethnologie » 38. 1906, 586 sg.). Anche i Moxos (FR. X. EDER, *Descriptio provinciae Moxitarum in regno Peruviano*, Budao 1791) veneravano una divinità che dirigeva le nubi e governava il tuono (D'ORBIGNY, *L'homme américain*, 286). - Tra le genti del gran Chaco (L. KERSTEN, *Die Indianerstämme des Gran Chaco*, « Internationales Archiv für Ethnographie » 17. 1904), accanto alle attuali dei Toba, Caduvei (G. BOGGIANI, *I Caduvei*, Roma 1895), Lengua (KOCH-GRUENBERG, *Die Lengua-Indianer in Paraguay*, « Globus » 78, 1900, 217 sgg.; 'they have no conception of a God': S. H. C. HAWTREY, *The Lengua Indians of the Paraguayan Chaco*, « Journal of anthrop. Instit. » 31. 1901, 288), sono alcune pressochè estinte, come gli

Abiponi. Di questi abbiamo notizie nell'opera del gesuita M. DOBRIZHOFER, *Historia de Abiponibus, equestri bellicosaque Paraguariae natione*, 3 voll., Viennae 1784 (trad. ingl., London 1822): tra l'altro, gli Abiponi credevano che le Pleiadi fossero una rappresentazione del loro proavo (tanto che, nell'epoca in cui esse non sono visibili, ritenevano ch'egli fosse ammalato).

4. - Araucani e Patagoni.

- ^a R. E. LATCHAM, *Ethnology of the Araucanos*, « Journ. of the anthr. Inst. » 39. 1909, 344 sg.
- ^b J. NIPPGEN, *La religion, la superstition, la magie et la sorcellerie de Araucaniens*, « L'Ethnographie » 1914, 59 sg.
- ^c C. MARTIN, *Ueber die Eingeborenen von Chiloe*, « Zeitschrift für Ethnologie » 9. 1877, 161 sg.
- ^d GIOV. IGNAZIO MOLINA, *Saggio sulla storia civile del Chili*, Bologna 1787, 79.
- ^e E. R. SMITH, *The Araucanians: notes of a tour among the Indian tribes of southern Chili*, London 1855, 271 sg.
- ^f A. F. GARDINER, *A visit to the Indians on the frontier of Chili*, London 1841, 186.
- ^g J. T. MEDINA, *Los aborijenes de Chile*, Santiago 1882, 234 sg.
- ^h WAITZ, *Anthropologie der Naturvölker*, III (1862), 506.
- ⁱ G. CH. MUSTERS, *At home with the Patagonians*², London 1873, 188 sg.
- ^j H. H. PRICHARD, *Through the earth of Patagonia*, London 1902, 97 sg.
- ^k W. B. GRUBB, art. 'Pampeans', « Encycl. of relig. » IX (1917), 596 sg.
- ^l J. DENIKER, 'Patagonians', « Encycl. of relig. » IX (1917), 667 sg.
- ^m RAMON LISTA, *Viaje al pais de los Onas*, Buenos Aires 1887.
- ⁿ — *Los Indios Tehuelches*, Buenos Aires, 1894.

Anche nel tratto meridionale della Cordigliera delle Ande, dove sono stanziati gli Araucani^{o e f}, troviamo le tracce di quella civiltà superiore (specialmente di quella anteriore agl' Incas) che sappiamo essersi formata e svolta nei centri culturali andini. Fra l'altro, troviamo qui pure la credenza in esseri divini che presiedono ai vulcani, ai monti e ai terremoti. La figura suprema della religione degli Araucani è *Pillan* - ch'è propriamente un dio del tuono^a -, di cui *Ngunemapun*, 'signore della terra', sarebbe soltanto un nome recente (non è menzionato che a partire dal 1800)^a. In forma più completa esso è chiamato *Guenu-Pillan*, che il Molina traduce con 'spirito del cielo'^d. *Pillan* ha subito un'alterazione in senso cristiano.



Tuttavia la sua originaria natura si rivela in modo palese per certi tratti caratteristici: non solo i tuoni, ma i fulmini e i lampi sono prodotti da lui ('efecto de su poder o indicios de su indignacion': MEDINA ^s, p. 234), - come pure le eruzioni vulcaniche, e i terremoti ^a. Uno dei suoi attributi è *Thalcave*, 'il tonante' ^d. Si crede che la sua dimora sia sulle vette Andine, e particolarmente nel vulcano di Villarica. Una specie di aquilotto è ritenuto essere il suo messaggero ^e, - come infatti è attestato che i Mapuce (Araucani) facevano gran conto del volo degli uccelli ^e. I guerrieri che cadono in battaglia sono, in certo qual modo, assorbiti in Pillan, in quanto 'si trasformano' in nubi e in tuoni e lampi ^{a s}. Quando scoppia un uragano, gli Araucani si pongono ad osservare attentamente il cielo, ritenendo che lassù si combatta una battaglia cui prendono parte i loro guerrieri defunti (contro gli Spagnuoli) ^a; e, a seconda che le nubi sono spinte verso nord o verso sud, ne presagiscono per sè vittorie o sconfitte. È notevole che il sole non aveva, a quanto pare, alcun culto ^{a e f}.

A oriente delle Ande e verso l'Atlantico sono stanziati i popoli delle *pampas* (*Puelce*, 'genti del nord'), a settentrione, e quelli della Patagonia (*Tehuelce*, 'genti del sud', chiamati anche Tsoneka), a mezzogiorno, - mentre gli Araucani stessi sono, complessivamente ², dei *Moluce*, cioè 'genti dell'ovest' ^f. Questi Patagoni credono in un essere supremo creatore, ora considerato come indifferente ^j. Secondo una vecchia notizia - risalente circa al 1781 (FR. DE VIEDMA, *Descripcion de la costa meridional, ecc.*) ¹ e riferita anche nell'opera del Waitz ^h -, i Patagoni concepivano un essere buono e un altro ora buono e ora cattivo ³; dei quali il primo governava le regioni del cielo, ed

¹ Altrimonti si trova attestato dal Gardiner ^f (p. 186): "they... regard the sun, under the name of Anti, as the supromo Being,".

² Poi suddivisi in Picunco (al nord-ovost), Pehuonco (al nord-est), Huilico (al sud[-est]).

³ *Achekenat-kancot* (*Atskannakanatz* ^k) è il nome dello spirito maligno dei Patagoni dato dal D'ORBIGNY, *L'homme améríc.* (1839), 73. - Ancho la religione dei Tehuelce "si distingue da quella dei Pampas o degli Araucani per l'assenza di ogni traccia di culto del sole" ⁱ. Un essere maligno dei Tehuelce è *Gualicho* (*Gualichu*, *Valichu*) ^{ij k}, dove verosimilmente è da intendere la collottività degli spiriti (presso gli Araucani *Guecubu*, *Huecuvu* ^k).



era meno adorato del secondo¹. Secondo Ramon Lista^m *El-lal* sarebbe il nome di un essere demiurgico dei Patagoni, che sgombrò il mondo dagli animali feroci¹: *El-lal* sfuggì alla erudeltà di suo padre *Nosjthei*, che voleva divorarlo, avendolo strappato dal ventre di sua madre¹. Questo mito richiama quello del demiurgo e dei suoi rapporti con l'essere celeste¹.

5. - Fuegini.

- ^a R. FITZ-ROY, *Voyages of the Adventure and Beagle*, II (Proceedings of the second expedition 1831-36), London 1839, 179 sg.
- ^b J. G. GARSON, *On the inhabitants of Tierra del Fuego*, « Journ. of anthr. Instit. » 15. 1885, 145.
- ^c G. BOVE, *Patagonia - Terra del Fuoco, Mari Australi*, Parte I, Genova 1883, 139.
- ^d *Mission scientifique du Cap Horn* (1882-83), I (Paris 1888), 212 sg.
- ^e D. PECTOR, *Ethnographie de l'archipel magellanique*, « Internationales Archiv für Ethnographie » 5. 1892, 215 sg.
- A. F. CHAMBERLAIN, *The present state of our knowledge concerning the three linguistic stocks of the region of Tierra del Fuego*, « American Anthropologist » 13. 1911, 89 sg., 458 sg.
- ^ε A. COJAZZI, *Contributi al folklore e all'etnografia dovuti alle Missioni Salesiane. Gli Indù dell'Arcipelago Fueghino*, Torino 1911.
- ^h A. ROUSSEL, *Le language des Fuégiens à la fin du XVII^e siècle et au commencement du XVIII^e*, « Le Muséon », N. S. 11, 1910, 135 sg.

I Fuegini (Ona, Yahgan, Alaealuf)^{b e f h} in genere hanno subito l'influsso delle Missioni^ε. Qualche notizia sulle loro credenze genuine si ha nella descrizione dei viaggi del Fitzroy^a. È vero che il Fitzroy si esprime in senso piuttosto negativo: « io non assistei nè sentii mai dire di alcun atto di natura decisamente religiosa »^a (p. 179). Tuttavia aggiunge: « essi hanno certamente l'idea di una esistenza spirituale, di potenze benefiche e maligne ». Alla categoria di questi esseri maligni apparterranno quegli spiriti che nella credenza dei Yahgan figurano coi nomi di *oualapatou*, *hannouch*, *kachpikh*^{d e}. Tuttavia c'è una figura superiore e individuata che spicca fra questi gruppi demonici collettivi: ed è un grande uomo nero che si

¹ V. sopra a p. 339.



aggira di continuo pei boschi e pei monti^{a d}. Egli ha uno dei caratteri tipici dell'essere celeste: conosce sicuramente ogni parola e ogni azione, senza che nulla possa sfuggirgli^a. E che certamente egli abbia natura celeste, risulta poi pel fatto che di questa sua onniveggenza egli si vale per esercitare una sanzione etica fra gli uomini a seconda della loro condotta^a; e il modo com'egli la esercita è precisamente il processo meteorico, che già noi conosciamo come caratteristico dell'essere celeste. Infatti, questo 'uomo' soprannaturale è il regolatore del tempo, e, a seconda delle azioni umane, manda il buon tempo o il cattivo^a. Credono dunque i Fuegini che, quand'essi agiscono male, saranno tormentati con tempesta, grandine e neve^{a 1}. Questo si potè constatare presso quei Fuegini che furono portati in Inghilterra sul 'Beagle', dei quali riferisce il Fitzroy, che « se si diceva o faceva alcunchè di male, per loro non v'era dubbio che ciò avrebbe prodotto il mal tempo »^a. Or quando troviamo presso G. Bove^c registrato un nome *Curspi* come quello di un essere che, secondo la credenza fuegina, mandava vento e pioggia e neve, siamo tentati di identificarlo con l'essere supremo celeste di cui parla il Fitzroy senza nominarlo. Per di più, *Curspi* fa pure apparire, come segno della sua collera, l'arcobaleno; - e questa è la ragione per cui l'arcobaleno è temuto dai Fuegini, e al suo apparire le donne e i ragazzi tremano, e gli uomini imprecano e gli sputano contro. Chè se *Curspi* è presentato^c come 'il diavolo'², e dunque ha carattere maligno, ciò non impedisce, come già vedemmo a proposito di casi analoghi³, di riconoscere in lui l'essere celeste. E nemmeno è necessario, per spiegare questa sua azione maligna, ricorrere alla interpretazione tendenziosa dei Missionari: essa si spiega naturalmente - e dal punto di vista indigeno - considerando che i fenomeni meteorici sono alla Terra del Fuoco tremendi e pericolosi più che altrove, e massime per un popolo di veri nomadi

¹ Un Fuegino che aveva commesso un omicidio si mostrava specialmente preoccupato all'avvicinarsi di un temporale^a.

² Cfr. FITZROY^a, 179: "the evil spirit torments them in this world, if they do wrong, by storms, hail, snow...".

³ V. sopra a p. 97, 190, 193, 238, 307 sg.



del mare, quali sono i Fuegini, viventi nelle piroghe¹, e però esposti ad ogni istante all'infuriare degli elementi. Per questo l'arcobaleno, che altrove è segno di pace, è oggetto di timore per i Fuegini, come segno dell'ira di Curspi. Dove si vede come il medesimo dato naturalistico si presti ad una valutazione soggettiva variabile a seconda della varia esperienza umana. E questo, che vale per un singolo fenomeno celeste, quale l'arcobaleno, vale anche per quella figura in cui tutta la vita del cielo è concentrata e rappresentata, cioè l'essere supremo celeste: il quale, essendo sostanzialmente una figura del cielo (e però anche onnipresente e onniveggente e onnisciente), si determina poi ulteriormente in senso benigno o, più raramente, malevolo. Interessante è ancora constatare come all'estrema punta del continente americano meridionale si ritrovi dunque l'idea di un essere celeste analoga a quella che ci apparve nell'estremo nord presso gli Eskimesi².

¹ Furono i fuochi di queste piroghe che suggerirono a Magollano la denominazione '*Tierra de los fuegos*'.

² V. sopra a p. 262 sg. Cfr. H. B. ALEXANDER, *Latin-American Mythology* («*The Mythology of all Races*» XI), Boston 1920, 337. - Di questa pregevole opera, che mi duole di non aver rievuto in tempo per poterla utilizzare più ampiamente, mi piaccio riportare una proposizione sintetica che collima con le idee da me svolte: "Ma in complesso gli Americani del sud si trovano d'accordo con tutto il genere umano nel credere in uno spirito buono la cui dimora è il mondo lassù" (p. 299); cfr. p. 295.



SINTESI

Abbiamo percorso un lungo cammino.

Abbiamo incontrato in tutte le parti della terra, presso famiglie umane di razze le più diverse, la credenza in un essere celeste supremo. Attraverso la varietà delle figure dei singoli esseri celesti noi cogliamo certi tratti fondamentali che appaiono comuni e costanti.

Il più costante di tutti è quello della dimora celeste¹. Nel cielo l'essere celeste ha la sua sede naturale, talvolta specificamente concepita come casa (Puluga), oppure come accampamento (Baiaime). Di questo accampamento le stelle sono i fuochi (Altjira, Tukura; cfr. Mangarrara), e la Via Lattea è un gran fiume che l'attraversa (Baiaime, Altjira, Tukura²; cfr. Pelepelewa). Altra volta la Via Lattea è un grosso albero a due rami vicino alla dimora dell'essere celeste (Dendid)³, oppure è la traccia da lui segnata co' suoi passi nel cielo (Tulukanguk), oppure è la corda del suo arco (l' 'Invisibile' dei Micmac), o la moltitudine dei suoi armenti (Ngai). Così pure, le stelle sono tigri o giaguari coesistenti ab origine con l'essere celeste (Kamuscini, Nanderuvučú), oppure sono le sue giovenche (Ruwa), o il suo ornamento (Rangi, Njongmo), o la sua veste (essere supremo dei Huichol), o i suoi segnali

¹ Vedi l'Indice, 4.

² Cfr. la leggenda dei Yauorka (Dieri): sopra a p. 24, n. 1.

³ La Via Lattea come un gran tronco d'albero anche presso i Tlinkit (p. 265).



(Upu Lanito); oppure sono le sue mogli (Atnatu), o la sua prole (Bungil, Ngai; due gemelli figli del cielo [leggenda dell'Jurupary] hanno il capo coperto di stelle), o sono - comunque - sua fattura (Nurelle, Ullip, Tangaroa, Tirawa), - mentre certi astri e certe costellazioni speciali hanno con lui speciali rapporti (Nurelle, Bungil [le Pleiadi], Nurrundere, Arawotja, Mangundi, Wonekau). Le comete sono segni di disgrazia mandati dall'essere celeste (Ruwa); la cometa di Halley è 'la stella' dell'essere celeste (Čnok); un'altra è salutata come suo figlio (Ndengei).

Il mutare dei cieli, lo scolorarsi e l'imbrunire, la variopinta vicenda cromatica perennemente addotta dalle ore del giorno e della notte, tutto questo si riflette, del pari, nella figura dell'essere celeste. Quando l'essere celeste chiude gli occhi si fa buio, quando li apre albeggia (Ndengei). Volendo sottrarsi ad un pericolo, l'essere celeste produce l'oscurità (Cagn). Egli fa le tenebre e la luce (Puluga, Obasi); fissa il levare e il tramontare del sole (Nurelle); fa spuntare il mattino e cadere la notte (Kpaya). Egli stesso va a comprare 'la notte' in un'isola vicina (Qat, Tagaro). La luce diurna è opera sua (Uvolovu, Nanderuvučú); la luce è l'olio con cui egli unge il suo corpo smisurato (Mawu). L'azzurro del firmamento è il velo col quale egli si nasconde la faccia (Mawu)¹. Nell'ora crepuscolare egli è 'l'Invisibile', che soltanto la Luna può vedere (*folk-lore* dei Micmac). Le larghe nubi variopinte sono parti di lui, sono lui stesso (Awonawilona; cfr. Sins-sganagwai [il cielo si fa nuvoloso od azzurro o rosseggiante a seconda del vario colore delle penne di uccelli indossate da Sins sganagwai]); oppure sono il velo del suo viso (Njongmo), oppure le sue vesti e i suoi ornamenti (Mawu). L'essere celeste è nero di volto e di vesti (Waq: il cielo tempestoso); è rosso o bianco o nero a seconda delle colorazioni del cielo (Ngai). Le nubi sono ghiaia di tre colori diversi (bleu, nero o bianco) posta davanti all'entrata della casa dell'essere celeste (Qamait). Il cielo vespertino picchiettato di nubi è una figlia dell'essere celeste (Kmu kamteh). L'aurora australe è un incendio suscitato dall'essere celeste

¹ Azzurre dev'essere il colore degli oggetti rituali usati nel culto dell'essere celeste (Tirawa): sopra a p. 285. Un tigre azzurre sta sotto l'amaca dove giace l'essere celeste (Nanderuvučú).



(Mungangau). L'aurora è concepita come figlia dell'essere celeste (Tirawa) e della Notte.

Questa serenità di spazi trasecoloranti, questa solennità di silenzi notturni rappresentano l'aspetto statico del cielo. A tale aspetto corrispondono i lunghi ozi dell'essere celeste entro la celeste dimora, nei quali si riflette quel carattere inerte, neghittoso e indolente ('*deus otiosus*') eh'è un altro dei tratti tipici e costanti della sua figura (Nurrudere, Altjira, Tukura, Marang-Buru, Tuhan Allah, Hintubuhet, Yelafaz, Tangaloo-Taaroa, Kosane, Nzambi-Njambi, Čuok, Njankupon, Mawu Olorun, il 'dio' dei Mandinghi, Tornarssuk, Anernè-alúk, Agougoutel, Qamaits). Ma ecco che la sua vita poi si anima di azioni grandiose e spesso impetuose e violente, nelle quali si manifesta l'aspetto dinamico del cielo, agitato - eom'è - di frequente da quelle perturbazioni meteoriche ed atmosferiche che producono la pioggia e i venti e le tempeste e gli uragani. L'atto essenziale del cielo attivo, il segno principale della sua attività è la pioggia: la pioggia che 'viene dal cielo', e quando non viene tutto inaridisce e muore, quando viene tutto si rinnova e rivive, e la natura si riveste d'una vegetazione che par sorta dal nulla, quasi per incanto. Se l'essere celeste scende sulla terra, ciò è appunto nella stagione delle piogge (Puluga). La pioggia è concepita come l'elemento fecondatore, secondo il mito dell'amplesso primordiale del Cielo con la Terra (Umbu Awan e Umbu Tanah, Usi Neno e Usi Afu, Upu Lero e Upu Nusa, Upu Langi e Upu Tapene, Ullip e Leiman, Rangi e Papa, Taaroa e Papa, Zanahari e la Terra, Nzambi Mpungu e Nzambi, Dzingbe e la Terra, Obatala e Odudua). L'essere celeste è frequentissimamente caratterizzato come datore di pioggia (Baiaime, Daramulun, Kohin, Pirmehaal; Nagman, Puluga, Muladjadi, Petara, Gugurang, Ndengei, Hintubuhet, Larunaen, Agunua, Taaroa; Kaang, Tsuni Goam, Thora, Zimo, l'essere celeste dei Bambute, Utikxo, Unkulunkulu, Nzambi Mpungu, Obasi, Mpambe, Chiuta, Nguluwi, Lugaba, Awatwa, Ruwa, Ngai, Ellap, Dendid, Njongmo, Waq, Mawu-Manu, Bobowissi, Dzingbe, Uvolovu, Buku, Olorun, Achoran; Asiak, Teuwut Makai, l'essere celeste dei Dene, Teharonhiawakhon, Niyoh, Awonawilona; il 'Sole' presso i Tarahumara, Tuni, Kamuseini, Tamoi [efr. Jurupary], Tupa). Con espressioni più colorite è detto che la pioggia è il sudore dell'essere supremo (Nagman), oppure che è prodotta coll'agi-



tare uua pelle bagnata da lui (Asiak). - Anche la neve è prodotta e mandata dall'essere celeste (Laxha, Sin, il Vecchio degli Indiani del Thompson River, l'essere celeste dei Dene). Orinando - oppure grattandosi il dorso - l'essere celeste produce la pioggia e la neve (Indiani del Thompson River). - Neve e ghiaccio sono precipitati giù per un buco del cielo dal 'Creatore' dei Shasta.

Come l'essere celeste può dare la pioggia, altrettanto naturalmente può farla cessare, o trattenerla: talvolta è invocato appunto perchè la pioggia cessi (Baiame). Infatti, in certi momenti e in certi climi la pioggia è tutt'altro che desiderata. L'essere celeste può produrre il bel tempo come il mal tempo. (un essere celeste australiano, Petara, Tulukanguk, Sin, Tchigigoutchéou, l'essere celeste dei Fuegini). Quando il mal tempo minaccia, si ricorre all'essere celeste (Puluga). Sui cambiamenti di temperatura l'essere celeste può dare delle indicazioni preziose (Cuduagni, Oki). Regolando opportunamente la pioggia e il bel tempo, l'essere celeste è autore della vegetazione: fa crescere le erbe (Baiame, Daramulun, Pirmeheéal), dona fertilità ai campi (Kalunga, Bego Tanutanu), concede buoi raccolti (Ndengei, Uvolovu, Buku, Achoran; cfr. Teharonhiawakhon-Yuskeha). Ma se il bel tempo si prolunga eccessivamente, ecco sopravvenire la siccità. Anche la siccità viene dall'essere celeste (Koin, Larunaen, Ndengei, Kaang, Mulungù, Ruwa, Ngai); un essere celeste fece sì che per due anni non cadde goccia di pioggia (Uvolovu); un altro fece che per sette anni non cadesse nè pioggia nè rugiada (Mulajadi). Come ha il potere di produrre la siccità, così l'essere celeste ha anche quello di mitigarla (Asiak): in epoca di siccità fa cadere una specie di manna (Baiame); oppure manda una nube a velare il sole per temperare la grande arsura (Ndengei). Ma anche delle piogge eccessive e torrenziali - e dunque delle inondazioni e del diluvio - è autore l'essere celeste (Bobowissi, Ndengei, Njankupon, Mula-djadi, Nas-caki-yehl, Laxha, Kmukamtch). Del pari, gli uragani e i temporali violenti sono opera dell'essere celeste (Kohin, Pulyallana; Puluga, Bok Glaih, Agunua, Ndengei; Tilo, Libanza, Obasi, Chiuta, Lugaba, Agipie, Tendo, Bobowissi, Dzingbe; Tlaik, Tirawa, Oke, il 'Grande Spirito' dei Ceroki; Maboya, Pillan): l'uragano è prodotto da Libanza quando muove in guerra. D'altro lato, l'essere celeste ha pure il

potere di far cessare gli uragani (Kari) e il diluvio (Yelafaz), ed è sovente invocato per questo fine (Kalunga, Quahootze). Egli lotta vittoriosamente contro i tuoni (Kmukamteh).

Intorno al fatto capitale della pioggia si raggruppano altri fenomeni eoneomitanti, che pure hanno vita e sfondo nel cielo. Dei venti, quelli specialmente che sono forieri di pioggia (monsoni) appaiono in vario modo associati con l'essere celeste (efr. Tlaik), o che sia questi il regolatore del vento imbrifero o dei venti in genere o della brezza (Baiaime, Puluga, Sin, Teuwut makai, l'essere celeste dei Dene, Oki), o che il vento sia il suo respiro (Puluga, Tirawa, Niyoh), o che l'essere celeste lo produca starnutando (Libanza), oppure lo susciti nell'avventarsi sulle peccore che gli sono offerte in sacrificio (Dzingbe), o altrimenti (Upu lero, Upu langi, Laruaen, Agunna, Qat, Čuok). Talora il vento è concepito come un ministro dell'essere celeste (Kari, Lowalangi, Pu-lodo-liru).

L'arcobaleno è pure prodotto dall'essere celeste (Nurrundere, Ullip, Taaroa, Awonawilona; efr. Sangkuruwira): talora è concepito come suo figlio (Bungil) o come una sua nipote (Muladjadi) o una sua sorella (Pokoh); tal'altra semplicemente come il suo arco (Mulungu, Leza), o la sua cintura (Waq), o la corda della sua slitta (l' 'Invisibile' dei Micmae); o come un serpente che sta sotto il suo trono (Kari), o dietro la sua casa (Qamaits; efr. Nanderuvučú); oppure (Upu Lero) come un suo segnale, indicante, p. es., che l'essere celeste è tranquillo (Ngai), o che - invece - è adirato (Mawu, Curspi), oppure indicante che l'essere celeste e sua moglie stanno per rientrare nelle loro dimore (Mawu). L'arcobaleno, la luna, le stelle sono dipinti dall'essere celeste come insegne sulle case di certi suoi nipoti (folk-lore dei Tsimshian).¹

Il tuono è, secondo l'espressione mitica più ovvia e più frequente, la voce dell'essere celeste (Baiaime, Daramulun, Pirmeheal, Nurrundere, Pulyallana; Puluga, Bok Glail, Yarris; Waq, l'essere supremo dei Baghirmi; Niyoh), il quale nel tuono parla (Mumbal, un essere celeste delle Caroline orientali, Kambunian, Nzambi, Mulungu, Njambi-Nzame, Wakanda), e col tuono manifesta la sua presenza (Tilo), oppure esprime un suo desiderio (Kambunian), o dà un avviso (alla propria sorella:

¹ L'arcobaleno incute un superstizioso terrore in talune popolazioni andine: sopra a p. 343; efr. Curspi.



Libanza). Indipendentemente dalla voce¹, il tuono è prodotto dall'essere celeste in un altro modo qualsiasi (Kari, Tabuarik, Tangalao; Suku Wanange, Mpambe, Ruwa, Ngai, Bobowissi, Njankupon; Oke, Teharonhiawakhon; cfr. Jurupary e un essere celeste del Moxos, Pillan): p. es., giocando (Utikxo), o correndo sulla cresta delle nubi e agitando la pelle di un animale smisurato (presso i Wa-Sania), o semplicemente camminando (Nagman; quando tuona, si avvertono i passi di Dzingbe), o traversando il cielo da occidente ad oriente sopra un tronco d'albero incavato (Tupa), o anche bastonando qualcuno (Kunialang), o combattendo con qualcuno (Upu Lanito). Talvolta il tuono si produce nel ventre dell'essere celeste (Debata). L'essere celeste (Dzingbe) è ritenuto autore di una malattia causata da un grande spavento suscitato dal rumore del tuono. Quando il tuono è rappresentato in figura di un essere tonante, questi è concepito come un ministro o - comunque - un dipendente dell'essere celeste (Pu-lodo-liru, Kosane, Ngai, Niyoh), oppure come un suo figlio (Manu).

Anche del fulmine è autore l'essere celeste (Koin, Pulyallana; Debata, Sangkurnwira, Upu Lanito, Agunna, Tangalao; Thora, Zimo, Waka, Suku-Wanange, Mpambe, Chiuta, Ngai, Čuok, Bobowissi, Njankupon, Wendé; Awonawilona; Pillan): il fulmine è uno strumento di cui egli si serve per colpire uomini (Mpambe, Njankupon, Waka, Mororoma) e animali (Utikxo, quando ha fame). Il fulmine è un tronco d'albero infiammato o un tizzone acceso lanciato dall'essere celeste (Puluga, Utikxo); oppure l'essere celeste lo produce lasciando cadere un fiore (Kari). Talvolta il fulmine è concepito personalmente come moglie dell'essere celeste (Tabuarik), oppure come un suo dipendente (Pu-lodo-liru). Tirawa, l'essere celeste dei Pawni, promise al picchio che non cadrebbe il fulmine sull'albero dov'egli facesse il nido. Secondo certe genti della California il fuoco ebbe origine da un fulmine scagliato dall'essere celeste (Taikomol?).

Il lampo è pure prodotto dall'essere celeste (Biliku, Kunialang, Pillan): è dardeggiato dai suoi occhi (Tirawa), oppure è lo splendore dei suoi denti (Debata), oppure lo scintillio degli ornamenti di sua moglie (presso i Wa-Sania). - Tanto il lampo durante il temporale quanto il balenio asciutto è

¹ Cfr. il 'cielo che parla' (Kamuscini) presso i Bakairi: sopra a p. 330.

prodotto dall'agitarsi di un ornamento di resina gialla appeso al labbro inferiore di Tupa.

Le gocce della rugiada sono le lagrime dell'essere celeste (Rangi).

La nebbia è fatta dei sospiri di Papa separata da Rangi; - oppure è prodotta dall'essere celeste quando fuma la pipa (Libanza). L'apparire di una certa nebbia verso occidente annunzia la presenza dell'essere celeste (Kuunkamtch). La nebbia si genera da una specie di schermo posseduto dall'essere celeste (Awouawilona).

Quando grandina, è l'essere celeste che si arma (Utikxo).

La neve è opera dell'essere celeste (Yuttoere). Neve e ghiaccio sono precipitati giù per un buco del cielo dal 'Creatore' dei Shasta.

Tutti questi fatti, per quanto varii e complessi, hanno un fondamento comune; ed è il cielo. Sono fatti naturali che avvengono nel cielo. Ma sono espressi come se fossero atti di un essere personale celeste. Questo modo di espressione è proprio del mito. L'essere celeste è una figura mitica del cielo: è il cielo pensato in figura personale, eh'è appunto un pensare secondo il mito.

Questa concezione, che differisce da quante altre sono state formulate sinora intorno agli esseri supremi dei popoli primitivi, si trova già adombrata nel pensiero del Vico: «... il « cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi... Quivi pochi giganti, che dovetter esser gli più robusti « ch'erano dispersi per gli boschi posti sull'alture dei monti, siccome le fiere più robuste ivi hanno i loro covili, eglino, spaventati ed attoniti dal grand'effetto di che non « sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo. E perchè in tal caso la natura della mente « umana porta ch'ella attribuisca all'effetto la sua natura,...; si « finsero il cielo esser un gran corpo animato, che « per tal aspetto chiamarono 'Giove', il primo dio delle genti dette « 'maggiori', che col fischio de' fulmini e col fragore de' tuoni « volesse dir loro qualche cosa » (La Scienza Nuova, Libro secondo, Sez. I, capit. 1° [ed. F. Nicolini, I, p. 214-5]).

Non di 'Giove' nè delle 'genti' noi ci siamo occupati in questo primo volume, bensì delle infime eredenze di quegli nomini incolti che il Vico avrebbe identificato con i suoi



'bestioni'. Dei quali egli (come in genere i suoi contemporanei) non conosceva le credenze, se non in minima parte: ma ora, ecco che, conosciute, esse confermano la verità del pensiero viichiano. Chè la interpretazione che noi ne abbiamo data secondo il mito coincide con quella che il Vico ne dava secondo la primitiva poesia ('logica poetica'): « *In tal guisa i primi poeti a teologi si finsero la prima favola divina, la più grande di quante a mai se ne finsero appresso, cioè Giove, re e padre degli uomini a e degli dèi, ed in atto di fulminante* » (*La Scienza Nuova*, I. cit., [Ed. Nicolini, I, p. 216]).

Di qui discende direttamente la critica di quelle teorie (Lang, Schmidt, Söderblom⁴) che, astruendo dall'elemento ura-

⁴ La teoria del Söderblom (*Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1916) ha il merito di demolire il concetto langhiano (o schmidtiano) di un monoteismo primitivo ('Urmonotheismus') come fase primordiale della religione (p. 151; cfr. p. 186 sgg.), ma adoro all'idea di un Primo Autore ('Urheber') formatasi pel bisogno di dar ragione dell'esistenza - altrimenti inesplicabile - di cose, di esseri, di istituzioni (132 sgg.), o soltanto in un secondo momento determinatasi in senso uranico, solare, lunare e simili. L'illustro storico svedese delle religioni nega recisamente che questo Primo Autore sia una figura del cielo materiale e sensibile (152 sgg.). - Che l'assimilazione col sole, la luna ecc. sia secondaria, è anche il mio parere: fu promossa, secondo me, dalla (primaria o fondamentale) natura uranica del 'Primo Autore' od 'Essere supremo'. Viceversa, molti elementi 'creativi' nella figura del primo 'Autore' saranno da ricondurre ad una sua assimilazione con l'essere demiurgico (cfr. SÖDERBLOM, p. 184). Certo, il 'Primo Autore' (unico ed occulto) non va messo sullo stesso piano (ibid., p. 147) con i gruppi collettivi degli avi mitici australiani cui son fatto risalire le istituzioni totemiche (un riscontro si avrobbo nei *Qe-Qals* presso i Salish: sopra a p. 272 n. 1). Quanto alle istituzioni iniziatiche e misteriche, che sono considerate come fondazioni del Primo Autore, il Söderblom (contro K. TH. PRUSS, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig 1914) vede in esse un'altra prova che il 'Primo Autore' non è il cielo personificato. Infatti 'was haben die Mysterien mit dem Himmel zu schaffen?' (p. 163 n. 111). La risposta potrebbe essere questa: le istituzioni iniziatiche tendono ad inculcare noi novizi le norme tribali che ogni membro della tribù è tenuto ad osservare rigorosamente; ma l'essere supremo, per la sua natura celeste, è onnivagante, onnisciente, conosco tutti i trascorsi degli uomini, e li punisce; perciò era naturale attribuire a lui l'istituzione dello norme stesso di cui egli punisce la violazione, e quindi anche dei riti in cui esso sono impartite. È da tener presente altresì, a questo proposito, che giusto presso gli

nico o trascurandolo in gran parte, divisarono, piuttosto che un Essere celeste, un Essere supremo o Fattore universale ('Allmaker' [Lang]) o Primo Autore ('Urheber' [Söderblom]). Con che personificarono, in certo qual modo, il concetto stesso di causa: ciò che è pure un processo mitico, ma tale che lascia inesplicata la presenza di quell'elemento uranico abbondantissimo onde la figura dell'essere 'supremo' appare intimamente sostanziata. Viceversa, partendo da questo elemento uranico - naturalistico, dunque, e non concettuale -, e facendo di esso la materia dell'appercezione mitica, restano spiegati tutti i caratteri dell'essere 'supremo', compreso quello di autore e creatore (Bungil, Nurrundere, Mangarrara; Djohu-madi-hutu, Hintubuhet, Agunua, Ndengei, Qat, Yelafaz, Tangaloo-Taaroo; Cagn, Kosane, Njambi, Katonda, Lugaba, Ngai, Dendid, Njongmo, Uvolovu, Olorun, l'essere supremo di Benin; Tulukanguk, Anguta, Nas-caki-yehl, esseri supremi della California, essere supremo degli indigeni del Monte Shasta, Teuwut makai, Tirawa, Ahone, Awonawilona; Pelepelewa, Kamuscini, Karu, Nanderuvuçu, Pataema, El-lal).

Infatti l'attività creatrice dell'essere celeste si esplica precisamente, in primo luogo, nella creazione del cielo (Hintubuhet, Nzame, Imana, Karu), con i relativi corpi astrali (v. sopra a p. 349⁴) e con la terra (Bungil, Hintubuhet, Agunua), nonché nei vari fenomeni meteorici connessi col cielo (v. sopra

Australiani la celebrazione dei riti iniziatici suel essere accompagnata dal rumore del rombo, che riproduce, molte verosimilmente, il rumore del tuono, - e il tuono ci riconduce al cielo. Del resto il carattere stesse di 'Urheber', di 'creatore', sembra meno costante di quelle di 'essere celeste' (p. es., manca in Altjira e Tukura [p. 147]). Quanto alla difficoltà teoretica di una rappresentazione del cielo in figura personale (p. 176), essa appare piuttosto postulata sistematicamente che dimostrata in modo positivo: nè dovrebbe apparire inverosimile (p. 174) la rappresentazione di un essere celeste in figura di animale, dato il carattere fantastico del mito, in rapporto con la fluttuante coscienza che l'uomo ha di sè, specialmente negli ambienti totemistici. Per ciò che riguarda i destini ulteriori delle figure degli esseri supremi, è merito del Söderblom di avere per primo trattato questo problema importantissimo per la storia delle religioni. Di esso e della soluzione datagli dal Söderblom ci occuperemo nello parti successivo della nostra trattazione.

⁴ Le Pleiadi create da Wenekau; la luna da un essere celeste della Penisola della Gazzella; il sole, la luna e le stelle da Kpaya.

a p. 351 sgg.); e, in secondo luogo, nei fenomeni della vegetazione - erbe, alberi, raccolti (Baiaime, Daramulun, Larnnaen, Agunua, Bego Tanutann, Tsui Goab, Unkulunkulu, Kalunga, Uvolovu, Teharouhiawakhon-Yuskeha, Tamoi) -, che dipendono in particolare modo dalla pioggia, e quindi anch'essi - ultimamente - dal cielo, quasi opere di un mago eccelso potentissimo, dotato di straordinarie virtù. Tale appunto, cioè quale magico operatore abilissimo e potentissimo, sarà apparso l'essere celeste agli uomini primitivi, e quindi - per facile estensione - sarà stato ritenuto autore anche di altri fatti ed avvenimenti insoliti (Mulungu) ed inesplicabili, quali la siccità e la carestia (dipendenti anch'esse dalle vicende meteoriche) e la pestilenza e il terremoto, nonchè l'origine del genere umano (Hintubuhet, Agunua, Tsui Goab; si noti che all'essere celeste è attribuita la nascita di gemelli [Tilo, Dzingbe]), e le morti più o meno misteriose (specialmente quelle prodotte dal fulmine: v. sopra a p. 354)¹.

La qualità stessa di essere 'supremo' risale forse ad una primitiva accezione in senso puramente fisico e materiale, in quanto il cielo naturalmente sovrasta a tutte le cose², sebbene in principio fosse pensato sovrastare sol di poco alla terra³: ciò ch'è pure adombrato dal Vico (« *ma per gli poeti teologi... « Giove non fu più alto della cima de' monti »: La Scienza Nuova, Libro Secondo, Sez. I, Capit. 1° [ed. Nicolini, vol. I, p. 217]* »)⁴. - E come la sublimità, così la immensità dell'essere celeste ha nel cielo la sua ovvia ragione naturale: « *e l'altro « (titolo) di Massimo, dal di lui vasto corpo (di Giove), quant'egli » è il Cielo » (VICO, La Scienza Nuova, l. cit., p. 217)*. - Della quale immensità è semplicemente un altro aspetto la onnipresenza ed ubiquità, propria anch'essa dell'essere celeste

¹ Quanto all'essere celeste come fondatore di riti ed istituzioni sociali (in quanto non si trattò di assimilazione con un particolare essere demiurgico), v. sopra a p. 356, n. 1.

² Certi nomi di esseri supremi hanno, a quanto sembra, semplicemente il valore di 'in alto, al di sopra': *Iho, Peng², Sa, Uvolovu*. - Cfr. *Plaitalkni*, 'colui che sta in alto', e gli altri esseri celesti californiani designati come 'il Vecchio lassù', 'il Vecchio nel cielo'. - Anche *Yuttoere, Inkwiv-wetai*. Cfr. p. 310, n. 2.

³ Vedi sopra a p. 201.

⁴ Culto di *Tirawa* sulle colline: sopra a p. 285.



(Daramulun, Debata, Lowalangi, Petara-Mahatara, Utikxo, Cuok, alcuni esseri supremi degli Ashanti e Yoruba, Sa-Alla dei Bambara, Wendé dei Mossi), ond'egli può andare dove vuole (Daramulun), può apparire in ogni dove (Tabuarik).

Essendo onnipresente, l'essere celeste è anche onniveggente: sempre per effetto della smisurata vastità del cielo, che non ha confini, che da per tutto perennemente incombe di giorno e di notte. L'essere celeste vede tutto e tutti (rispettivamente: ode tutto [un essere australiano citato dal Mann, Synshar, Lowalangi, l'essere celeste degli Huroni¹]), vede e osserva ogni azione umana (Baiame, l'essere australiano del Mann, Daramulun, Bungil; Synshar, Puluga, Mnladjadi e Batarra-Guru, Pue mpalaburn, Muri Krain, Upu Lanito, Wonekan, Doibat?; Utikxo, Tilo, Waq, Dendid, Dzingbe, Alla, Wendé; Nas-eaki-yehl, l'essere supremo dei Klallam, Yuttoere, l'essere supremo ['Fuoco'] dei Huiehol, quello dei Conibo, Curspi). Il suo occhio trapassa i muri (Waq); egli sta sempre in vedetta con occhi innumerevoli (l'essere australiano del Mann); una stella cadente è uno dei suoi occhi che si avvicina alla terra per veder meglio (Ngai).

Dalla onnipresenza ed onniveggenza dell'essere celeste - aspetti della immanenza del cielo - discende anche la sua onniscienza. Appunto perchè è il cielo, l'essere celeste sa tutto (Baiame; Puthen, Karai Kasang, Puluga, Kari, Lowalangi, Tamei Tinggei, Opo-geba-snulat, Upu Lanito, Aluelap, Iho; Andriamanitra, Cagn, Tsui Goab, Mulangu, il dio supremo dei Somali, Ngai, un essere supremo degli Ashanti, un essere supremo dei Yoruba, Mawu, Wendé; Kmukamtel, l'essere celeste degli Huroni)². Egli conosce tutte le azioni umane (Mimirul, Peng, Sammor, Kari, Lowalangi, l'essere supremo degli Omaha e Dakota, l'essere celeste dei Fuegini); nulla gli sfugge, neppure i pensieri degli uomini (Puluga, Mawu); conosce il passato e il futuro (Tsui Goab)³. Un essere celeste (Wonekan)

¹ Il Sole (in origine, verisimilmente, l'essere celeste) presso i Tarascos 'sente quando uno dice una bugia' (sopra a p. 323).

² Nas-caki-yehl, l'essere celeste dei Tlingit (v. sopra a p. 266), vive in compagnia di due vecchi, 'quegli che sa tutto ciò che accade' e 'colui che prevede tutte le disgrazie del mondo': cfr. Nanderuvuqú-Mbaecuaá e Jurupary.

³ Vedi la nota precedente.



è invocato quando si smarrisce un bambino, perchè egli sa dove questo si è perduto. Notevole è la limitazione dell'onniscienza di Puluga: Puluga conosce ogni cosa, ma solo durante il giorno. Il fondamento celeste di tale prerogativa non potrebbe essere più trasparente.

Poichè conosce anche le azioni umane - le buone come le cattive -, l'essere celeste è in grado di giudicarle (Mirirul) e di punirle; e le punisce di fatto (Coen-Kohin, Phu-liö, l'essere supremo dei Sakai, Lowalangi, Pue mpalaburu, Djohu-ma-di-hutu, Wonekau, Čuok, l'essere celeste dei Dene). Anche questo carattere morale dell'essere celeste (Ndengci, Lumawig) è dunque una ulteriore conseguenza ed un altro aspetto della sua fondamentale natura uranica. Ciò risulta in modo evidente da un doppio ordine di fatti. Anzitutto è notevole che la sanzione punitiva esercitata dall'essere celeste appare connessa in particolar modo con la sua onniveggenza, - e quindi con l'immanenza e illimitatezza del cielo. Essa si esercita proprio su quelle azioni che, per esser compiute nell'ombra o - comunque - in segreto, richiedono, per essere conosciute, una straordinaria facoltà di penetrazione visiva e scrutatrice. Uno dei delitti che più direttamente cadono sotto l'azione dell'essere celeste è il furto: è lui che fa scoprire i ladri e che li punisce (Lowalangi, Pue mpalaburu, Wonekau, Tilo, Obasi [indica certe erbe che fanno scoprire i ladri; cfr. il *Sardus Pater*], Nas-caki-yehl). Perciò l'essere celeste è invocato per tener lontano i ladri (Agunua), o nelle imprecazioni contro i ladri (Allatala presso i Dusun), o nelle prove ordaliche e nei giuramenti destinati a rivelare l'autore di un furto (Debata, Leza, Mulungu; cfr. il *Sardus Pater*). Tutti, in genere, i giuramenti cadono pure sotto la sanzione dell'essere celeste. Che cosa vi è di più recondito del pensiero e del cuore umano? Eppure l'essere celeste sa chi giura il falso e chi il vero, e castiga severamente chi si rende spergiuro (Djohu-ma-di-hutu, Uvolovu), p. es., fulminandolo (Debata). Per ciò egli è invocato come testimone in tutte le circostanze in cui si vuol garantire la verità di un'asserzione o la sincerità di un atto: giuramenti e ordalie e imprecazioni (Opu-geba-snulat, Upu Langi, Mulungu, Chiuta, Leza, Bku, Yuttoere, l'essere supremo dei Dakota, l'essere celeste degli Huroni), affermazioni solenni (Usi Neno, il 'Cielo' presso gli indigeni di Geelvink Bay, Wendé), conclusione di patti e trat-



tati (l'essere celeste degli Huroni). Anche certe condanne capitali sono messe sotto l'autorità dell'essere celeste (Njambe); anche la violazione di un segreto è punita da lui (Mungangaua). - Anche i rapporti sessuali illeciti sono puniti dall'essere celeste (Petara). Un incesto non sfugge alla sanzione sua (Debata). Un accenno all'aspetto morale dell'onni-veggenza del Cielo si trova anche nel Vico, e precisamente in rapporto alla vita sessuale dei primitivi 'bestioni': « ... *contenendo la loro libidine bestiale di esercitarla in faccia del cielo, di cui avevano uno spavento grandissimo; e ciascuno di essi si diede a strascinare per sé una donna dentro le loro grotte e tenerlavi dentro in perpetua compagnia di lor vita...* » (*La Scienza Nuova*, Libro Secondo, Sez. III [ed. F. Nicolini, vol. II, p. 365]). Questa era stata, secondo il Vico, l'origine dei matrimoni. A tale proposito vien fatto di pensare a quegli indigeni Australiani pei quali le norme regolatrici del costume tribale sono opera e istituzione dell'essere celeste, e fra esse norme - che nessuno può violare senza incorrere in castighi gravissimi, e che si inculcano nella mente dei giovani nelle cerimonie d'iniziazione - sono precisamente anche le leggi che regolano i connubii (exogamia)⁴.

Ma c'è anche un altro ordine di fatti non meno significativi: ed è quello dei modi e delle sanzioni onde l'essere celeste esercita la sua azione punitiva sugli uomini. Questi modi e queste sanzioni sono nè più nè meno che i diversi fenomeni meteorici ed atmosferici. Un essere celeste (Puluga), per vendicarsi di due donne che l'avevano offeso, immerse il mondo nelle tenebre. Il tuono (Puluga, l'essere celeste di Ponape, Pillan?), il fulmine (Coen, Puluga, Kari, Wendé, Njanknpon), gli uragani (Puluga, Oke), anche l'arcobaleno (Mawn, Curspi) sono segni dell'ira e dell'indignazione dell'essere celeste, quando è sdegnato dei trascorsi degli uomini. Se qualcuno mostra di aver paura del tuono, è segno che egli ha preso qualche cosa appartenente all'essere celeste (Utikxo). Se un uomo muore fulminato, vuol dire che l'essere celeste ha voluto punirlo delle sue male azioni (Kari, Debata, Utikxo, Mpambe, Leza, Ngai, Bobowissi, Hebieso, l'essere supremo degli Omaha, e - verosimilmente - quello

⁴ V. sopra a p. 356, n. 1.



dei Zuñi)⁴. La pioggia è indizio che l'essere celeste è contento della condotta degli uomini (Ngai). Un' eclissi solare è un segno ch'egli è ben disposto (Upu Lanito). Crucciato con gli uomini, l'essere celeste gitta loro della terra negli occhi (Cuduagni). Il mal tempo è - invece - il castigo mandato dall'essere celeste (Tulukanguk, l'essere celeste degli Huroni). Il buon tempo e il cattivo sono da lui regolati secondo le azioni umane (l'essere celeste della Terra del Fuoco). Le azioni cattive provocano da lui le piogge torrenziali e il diluvio (Petara, Ndengei, Nas-caki-yehl, Laxha). Altre volte il castigo dell'essere celeste consiste nel fenomeno opposto, cioè nella prolungata cessazione della pioggia (Larunaen), nella siccità (Coen, Debata, Muungu, Ngai, Uvolovu), e nella conseguente carestia (Agunna, perchè gli indigeni avevano fatto spreco delle loro provviste di cibo). Talvolta a delitti simili corrispondono castighi opposti da parte dell'essere celeste: p. es., i rapporti sessuali illeciti sono puniti col mal tempo (Petara) e l'incesto con la siccità (Debata).

Come si vede, la materia uanica, che pure è il fondamento comune delle figure degli esseri celesti, presenta tale e tanta varietà d'aspetti che vale a render ragione della varietà di quelle figure. Si aggiunge la diversità grandissima degli ambienti culturali in cui le singole figure si formarono, la quale pure ebbe a riflettersi nelle figure stesse. Così, nel complesso dei dati svariati che poterono, quasi confluendo, esser versati nella rappresentazione mitica dell'essere celeste, poterono trovarsi anche quelli relativi al costume sociale vigente presso quel dato gruppo di uomini dove tale rappresentazione si formò. Invero gli uomini di questo gruppo difficilmente avranno concepito il loro essere celeste altrimenti che come insignito di tutte quelle che erano per loro, secondo il regime della loro società, le prerogative della maestà e del prestigio. E se presso di loro queste prerogative spettavano alla donna in maggior grado che all'uomo ('matriarcato'), come donna avranno naturalmente concepito il loro essere celeste. Questa sarà stata la genesi di molti - se non di tutti - gli esseri celesti femminili: (Puluga-)Biliku-Öluga, Synshar, Hin-

⁴ *Bok Glaiñ* punisce chi l'ha offeso colpendolo con asce di pietra; cfr. le 'pietre del fulmine': *Nuljajoq* incarica la divinità del fulmine di colpire chi l'ha offesa.

tubuhet (con il corrispondente essere supremo della Nuova Brettagua), Ngai, Qamait¹. Infatti essi si incontrano precisamente presso tali popolazioni (Andamanesi, Khasi, indigeni della Nuova Irlanda e della Nuova Brettagua) dove appunto sembra sopravvivere qualche elemento di antiche istituzioni matriarcali². L'esistenza di questi esseri celesti femminili, come pure di altri aventi figura più o meno animalesca (Puluga-Biliku-Öluga, Ndengei, Cagn-Kaang, Sussistinnako), come anche di altri di carattere non completamente benevolo o addirittura malefico (l'essere australiano osservato dal Mannu, Coen-Kohin, Puluga, Cagn [originariamente buono e poi cattivo], Thora, Bobowissi; cfr. Manitu, Oke, Curspi), non è da escludere *a priori* in base alla inconciliabilità di questi caratteri col tipo più usuale dell'essere celeste: maschile ed elevatissimo e benevolo (o indifferente). Non è la logica - nè, in ispecie, il principio di contraddizione - che regola il pensiero mitico: tanto è vero che, p. es., presso i Zulu il cielo è personificato in due figure distinte, una maschile e una femminile (sopra a p. 202), e qualche cosa di analogo si verifica nel simbolismo religioso dei Navaho (Cielo turchino-uomo e Cielo turchino-donna: p. 282) e in quello dei Sioux (Cielo orientale maschile e Cielo occidentale femminile: p. 291).

Così stando le cose, non appare verosimile che l'idea dell'essere celeste si sia formata primamente in un dato punto presso una data famiglia umana e quindi si sia diffusa su tutta la faccia della terra. Nè tale diffusione è da prendere come universale in senso assoluto e necessario. Infatti l'idea di un essere celeste sembra mancare ad alcune popolazioni di livello culturale bassissimo, come i Tasmaniani, i Vedda, i Kubu, gli isolani dello Stretto di Torres, - mentre s'incontra presso altre non meno primitive, come i Negritos ed altri pigmoidi, i Boscimani, gli Andamanesi, gli Australiani. Che i Tasmaniani e

¹ Cfr. Sedna e le altre figure eskimesi corrispondenti. - Sussistinnako, l'essere supremo dei Sia, è concepito tanto come maschile quanto come femminile (sopra a p. 320).

² Anche presso i Sia (come presso altri Pueblos), dove l'essere supremo - Sussistinnako - è concepito come maschile e come femminile (v. la nota precedente), vige il 'matriarcato'.

gli altri l'avessero in origine e poi l'abbiano perduta; che si tratti di un'idea primordiale ed universale, oscurata poi e variamente alterata presso le singole genti; che tale idea si sia conservata in forma più pura e meno degenerare presso gli Australiani, e più precisamente presso le genti del sud-est dell'Australia: sono tutte affermazioni ipotetiche, dipendenti in gran parte da quella erronea valutazione dei fatti che pone in luogo dell'essere celeste un Essere supremo, o Primo Autore e Fattore, rispondente al bisogno (universale) di conoscere la causa delle cose. Il nostro punto di vista, che possiamo chiamare *mitologico* e *naturistico*, mentre ci dispensa dalle generalizzazioni e costruzioni troppo sistematiche, è più atto a dar ragione dei fatti. Naturalmente non è da escludere che un dato essere celeste si sia diffuso fuori del suo luogo d'origine sopra un'arca più o meno vasta, - come infatti, p. es., nell'Africa potremmo seguire una corrente che dai popoli Camitici (e forse da più lontani centri asiatici) sembra propagare una certa figura di essere celeste presso i Nilotici e quindi forse presso talune genti negre e bantu. Ma questo e gli altri fatti del genere (p. es. la diffusione del motivo della coppia primordiale di Cielo e Terra) - che interessano più particolarmente la ricerca etnologica - sono di ordine parziale e localmente circoscritto. Nè l'alta antichità (non diciamo la primordietà assoluta) dell'idea di un essere celeste è da dedurre dallo stato di relativa purezza originaria in cui essa si troverebbe presso gli Australiani del sud-est, in confronto con le alterazioni che avrebbe subito presso altre genti: bensì è da constatare di fatto nelle credenze di popoli antichi o antichissimi (p. es. i Proto-indoeuropei), come risulterà nelle altre parti di quest'opera.

Del resto i primitivi attuali, i popoli 'senza storia', lungi dal costituire un blocco uniforme in contrapposizione con i popoli storici e civili, mostrano internamente una varietà grande di 'aree' e di 'centri' culturali, che rappresentano altrettante formazioni distinte maturatesi attraverso processi di sviluppo di durata considerevole. In queste aree, in questi processi di sviluppo, nei vari ambienti culturali cui gli esseri celesti rispettivamente appartengono vanno studiate le singole figure loro, in omaggio a quel cardinale principio etnologico ch'è la solidarietà degli elementi componenti un determinato complesso culturale. Da un tale studio risulta che l'idea dell'essere



celeste - lungi dall'essere stata l'oggetto di una religione speciale elevatissima, di una religione primordiale sopraffatta poi via via da altre forme religiose emerse col progredire della civiltà, come vogliono i teorici del 'monoteismo primitivo' (e con ciò essi vanno appunto contro quel principio della solidarietà degli elementi culturali) - subì, anzi, le varie influenze religiose dei vari ambienti culturali di cui fece parte, assumendo così da luogo a luogo una colorazione religiosa diversa.

Sta di fatto che nella maggior parte dei casi l'essere celeste non è oggetto di culto (Thakur, Bela Pennu, Synshar, Kari, Sammor, Peng, Pirman, Tuhan Allah, Mnladjadi, Batara Guru, Petara, Opo-geba-snulat, Lowalangi, Wonekau, Hintubuhet, Ndengei, Takaro, Yelafaz, Rongala, Taaroa; Zanabari, Kaggen. l'essere celeste dei Zulu, Tilo, Nzami, l'essere supremo dei Bnbi, Mulungu, Mpambe, Leza, Imana, Nasaye, Ruwa, l'essere supremo degli Odschi, l'essere supremo di Benin, Olorun, Alla-Ngala, Wendé; Qamait, gli esseri supremi degli Indiani di California, gli esseri supremi dei Dene e degli Apache, Ahope; Gueggiahora). Tutt'al più è supplicato, con un grido d'invocazione o con una preghiera più o meno improvvisata, in circostanze straordinarie od estreme, p. es., in casi di pericolo o di malattia (Sing Bong, Mnladjadi, Batara Guru, Petara-Mahatara, Wonekau, Hintubuhet, Ndengei, Nzame, Sins-ganagwai, l'essere celeste degli Huroni), o in occasione di un terremoto (esseri celesti dei Conibo e di alcune popolazioni andine), e particolarmente - ciò che non è senza significato - nell'appressarsi o nell'imperversare degli uragani (Puluga, Kari, Njankupon, Quahootze, l' 'uomo lassù' degli Arapaho), o per avere la pioggia, specie nel prolungarsi di una siccità (Tsuni Goan, Mulungu, Mpambe, Dzingbe, Buku, Ngai, Manu-Mawu, Teharonhiawakhon, l'essere supremo ['Sole'] dei Tarahumara e dei Tepehuana, Tamoi). o per avere il bel tempo (Tulukangkuk): nei quali casi talvolta gli si fanno anche, in via eccezionale, offerte di primizie (Dendid, gli esseri celesti dei Pigmei, Tulukangkuk) o di tabacco (essere celeste degli Huroni), o libazioni (Manu), o anche sacrifici (Kari, Ndengei, Bobowissi, l'essere supremo dei Guanci), o voti (Arapaho). Soltanto in pochi casi si può parlare di un vero culto (Agunua, Tabuarik, Iho, Tangaloo, Tirawa, Oke).

In Australia l'essere celeste non ha culto proprio: tutt'al



più è invocato come 'padre'¹. In vero, la religione australiana si può dire concentrata in quelle grandi solennità sacrali periodiche che sono le cerimonie d'iniziazione, nelle quali il giovane è ammesso nella società dei maschi adulti ed è istruito nelle tradizioni avite e nelle norme sacrosante che regolano la vita tribale. Là dove questi riti iniziatici sono nel massimo vigore, cioè nel sud-est dell'Australia, ivi appunto l'essere celeste appare associato con la celebrazione dei riti stessi². Non tanto conferisce egli ai riti il carattere religioso che essi hanno, quanto da essi egli - invece - lo riceve, come da un ambiente soprasaturo di energie sacrali, le quali, naturalmente, investono e si comunicano a tutto ciò che viene a trovarsi entro la loro sfera d'azione. E di questo si ha pure una riprova o conferma negativa. Chè là dove l'esoterismo è in via di decadenza, come presso la maggior parte delle tribù australiane del centro (Arunta e Loritja), ivi appunto le figure degli esseri celesti (Altjira, Tukura) appaiono destituite di vero valore religioso, restando piuttosto relegate nella sfera del mito³. Appunto di Altjira e Tukura il Lang stesso disse che sono i meno 'iddii' fra gli esseri supremi australiani⁴. In realtà, veri iddii non sono nemmeno gli altri: neppure quello che fra tutti sembra essere il più 'dio', cioè Baiame⁵.

In Australia si constata altresì che l'essere celeste mostra una speciale tendenza a fondersi con la figura di un essere iniziatore - una specie di demiurgo -, che è una personificazione del rombo⁶. È questo un aspetto particolare di una tendenza generale dell'essere celeste a meglio determinare i contorni della sua figura, a correggere quel suo carattere

¹ V. sopra a p. 14 sg.

² Un riscontro interessante si ha negli esseri celesti connessi con le grandi feste rituali degli indigeni dell'America settentrionale (Tirawa, Chebeniathan, Kiehtan?, Awonawilona). Cfr. anche le danze notturne 'in onore' di Cagn presso i Boseimani.

³ Altjira e Tukura appartengono alla comune credenza di tutti, tanto degli uomini quanto delle donne, - a differenza, p. es., di Atnatu presso i Kaitish, ch'è noto solo esotericamente. v. sopra a p. 52.

⁴ Vedi sopra a p. 77.

⁵ SÖDERBLÖM, *op. cit.*, 161.

⁶ R. PETTAZZONI, *Mythologie australienne du rombe*, « Revue de l'histoire des religions », 65 (1912), 149 sgg.



alquanto vago e indeterminato ch'è un riflesso della immensità sconfinata dell'elemento celeste. A ciò provvede appunto la sua assimilazione con un essere mitico meglio individuato. Nella maggior parte dei casi si tratta di una figura che ha naturalmente una grande affinità con l'essere celeste, cioè l'essere solare (Birral?, Monaincherloo?, Kallaloong; Sing Bonga Thakur, Bela Pennu, Dharmi, Yenang, Lumawig?, Pue mpalaburu, Muntuuntu, Rarak, Pu-lodo-liru, Makarom Manouwe, Usi neno, Upu Lero, Djabu-lara, Duad-lera-wuan, Upu Lanito, Paibe-wawaki, Tangaloo?; Zanahari, Molimo, Kazoba, Eriuwa, Cieng, Ruwa, Waq, Wendé, Acaman; Nas-eaki-yehl, Kmu-kamtch, esseri supremi dei Natchez, Tunica e affini, Çotokinunwu, Awonawilona, l'essere supremo dei Tarascos, dei Tarahumara e dei Cora; Jocalu-Marcoti). Non mancano tuttavia esempi di assimilazione dell'essere celeste con la luna (cioè con l'essere lunare: Qat, Tagaro), o con l'aurora (Indiani del Thomson River?), o con la pioggia (Ngai, Dendid), o col fulmine (Mawu-Hebieso, anche l'essere celeste dei Maidu?), o col tuono (cf. Wakanda), o col vento (Lowalangi-Baliu, esseri nord-americani del tuono, Baba Buada, Pillan?), o con esseri rappresentativi di altri fenomeni meteorici (Tamoi, Tupa).

Questo incremento e rafforzamento della personalità è uno dei fattori destinati a promuovere lo svolgimento dell'essere celeste in figura di un vero iddio. Un altro fattore - corrispondente e parallelo - è la costituzione di un culto vero e proprio. In linea generale si può dire che l'idea di dio si forma sopra un piano che non è quello cui appartiene essenzialmente l'essere celeste. L'essere celeste può bensì finire per diventare un dio, che sarà naturalmente il dio del cielo: ma solo per riflesso - anche qui - di una già presente ed ambiente religiosità di tipo teistico. È questo un processo che noi coglieremo in pieno sviluppo nelle religioni politeistiche, che saranno studiate nel secondo volume. Ma già nel mondo dei primitivi ne avvertiamo i preludii: presso quelli, naturalmente, che sono più progrediti e più vicini a quel tipo di civiltà in cui suole appunto prosperare il politeismo.

Nell'Africa, presso popolazioni di livello culturale meno elevato come sono generalmente quelle di lingua *bantu*, par di intravedere una colorazione dell'essere supremo in senso animistico (Unkulunkulu, Heitsi Eibib, Mlungu, Morimo e si-



nili¹). Siccome sono precisamente le genti *bantu* che hanno svolto un tipo di religiosità dominato dall'animismo, si può vedere qui un altro esempio interessante dell'azione esercitata dal tipo religioso ambiente nella speciale determinazione religiosa dell'essere celeste. Invece la determinazione dell'essere celeste in senso solare - e, dunque, teistico - s'incontra, in Africa, presso quelle genti (anche Bantu, ma specialmente Nilotiche) che furono più a contatto coi centri della civiltà eamitica. - In un ambiente, poi, di quasi perfetto politeismo come è quello delle genti Negre stanziate nell'Africa Occidentale intorno al Golfo di Guinea, l'essere celeste o presenta a dirittura i caratteri di un dio supremo del cielo (Buku, Uvolovu), oppure passa in seconda linea dietro le figure meglio individuate di altri iddii assunti come supremi; i quali, pur non essendo iddii di tutto il cielo, sono però esseri divini rappresentativi di questo o quel fenomeno meteorico, come la pioggia o il fulmine od altro (Tendo, Bobowissi, Hebieso, Obatala).

Analogamente, presso i Polinesiani, che sono i più progrediti in civiltà fra le genti che popolano il mondo insulare del Pacifico, e più specialmente presso i Maori della Nuova Zelanda, che sono alla loro volta i più civili tra i Polinesiani stessi, l'essere celeste (Rangi) non è un dio, nè è oggetto di alcun culto; ma quel eh'era in lui di divino e di religiosamente vitale sembra essersi riversato su altre figure che sono veri iddii, massime su Tangaroa, il dio supremo (solare?) del *pantheon* politeistico dei Maori e di altre genti della Polinesia, adorato (a Samoa) anche con sacrifici umani.

Anche nell'America Settentrionale l'essere celeste tende spesso ad assimilarsi con la figura di un altro essere mitico rappresentante uno speciale fenomeno atmosferico e meteorico; più frequentemente (in armonia con le speciali condizioni climatiche) il tuono e il vento², concepito in figura di un grande uccello che appunto volando produce il vento, e col battito delle ali smisurate il tuono, e col vibrare della lingua foreuta il fulmine (Tutueh). Altra volta l'essere celeste nord-americano

¹ Cfr. nell'America Settentrionale *Tornarsuk* (Eskimesi) o nella Meridionale *Tamosci-Tamoi* (Tupi-Guarani).

² "In many American languages the Great Spirit and the Great Wind are one and the same both in word and signification": BANCROFT, III, 117.



si identifica - o quasi - con l'essere solare (v. sopra a p. 367). Altra volta, con un essere da lui emanato, che è lo spirito della vegetazione (Teharonhiawakhon-Yuskeha). È notevole che questi esseri singoli con cui l'essere celeste si assimila o in cui s'incarna hanno uno speciale carattere demiurgico e spesso sono concepiti in figura di animali (il Corvo, il Coyote). Una fase ulteriore - la più cospicua e culminante - di questo processo si ha in quegli ambienti in cui la civiltà americana raggiunse il livello più alto, cioè presso gli antichi Messicani e Peruviani, - dove appunto fiorì un vero e proprio politeismo, e dei quali si parlerà nel Volume secondo.

Quando il processo sopra illustrato non ebbe luogo, quando l'essere celeste non si fuse con un'altra figura divina dai contorni meglio delineati, allora non divenne un dio, e si svolse in tutt'altro senso. Troppo lontano dall'umanità, troppo sublime, attenuò ancora di più i suoi tratti personali: sottratto alla sfera delle realizzazioni religiose, relegato nel mondo del pensiero, passò - quasi insensibilmente - dall'ordine del pensiero mitico in quello del pensiero concettuale. Ma anche su questa via si maturarono per lui nuovi destini religiosi; i quali solo molto più tardi ebbero piena manifestazione; ma già se ne notano i sintomi presso i popoli primitivi, presso quelli - beninteso - che tra i primitivi sono i più evoluti.

Nel mondo polinesiano, accanto a Rangi e a Tangaroa, troviamo - nella Nuova Zelanda, a Mangaia, a Tahiti - la nozione di Iho. Questo Iho da cui si invocano piogge e buoni raccolti, che è onniveggente, che non vuole ostacoli materiali interposti fra sè e i suoi adoratori, è ben esso stesso il cielo: un'altra forma, dunque, di Rangi: un Rangi sublimato e spiritualizzato: un essere celeste spoglio oramai delle sue vesti mitiche, sintetizzato nell'idea di qualche cosa ch'è 'in alto' (*iho* = 'lassù'), assunto al grado di un principio superiore, da cui anche il cielo (*rangi*) procede, al pari della terra, al pari di tutte le cose: puro principio vitale, principio e causa, concetto - oramai - più che persona, o, come altri già avvertì, 'più nozione filosofica che divinità'¹.

In Africa, già presso i Bantu, Tilo è concepito in una forma

¹ V. sopra a p. 173 sgg.



che oscilla fra il personale e l'impersonale. Ma il caso più tipico si riscontra presso i Bawili della costa di Loango nella loro nozione di *Nzambi*. Di fronte a un *Nzambi mpungu* maschile, ch'è il cielo, vale a dire un genuino ed originario essere celeste (per quanto scaduto di grado), e ad un *Nzambi ci*, ch'è la divinità della terra, esaltata al grado di divinità suprema in virtù della prevalenza di un culto ctonico locale, *Nzambi* rappresenta il principio unitario superiore a quei due differenziati. I quali sono differenziati anche nel sesso. E *Nzambi* invece è asessuale: ciò ch'è appunto un superamento del mito, perchè il sesso (e quindi il genere grammaticale) è una determinazione di carattere puramente mitico. Da questo punto di vista noi comprendiamo meglio quel che dice il Tylor, cioè che nell'Africa Occidentale « si può cogliere la transizione dalla « nozione diretta del cielo come persona all'idea di una divinità creatrice suprema » (*Primitive Culture*, II⁵, 256).

Per l'America analogamente il Tylor si esprimeva così: « Presso le tribù dell'America del Nord non solo la concezione « del cielo divino personale sembra costituire l'idea fondamentale del dio del cielo, ma può altresì, sotto l'influsso cristiano, « svolgersi in un'idea ancor più generale della divinità nella « forma del Grande Spirito del cielo » (*Prim. Cult.*, II⁵, 256). Anche qui si tratta dello stesso processo, consistente in una graduale progressiva spersonalizzazione dell'essere celeste (Yuttoere). Il suo primo segno immediato è, come in Africa, il venir meno della determinazione sessuale. Sussistinnako, l'essere supremo dei Sia, pare sia concepito indifferentemente come maschile e come femminile⁴. Tirawa, l'essere celeste dei Pawni, mostra chiarissima la tendenza a trasformarsi da 'padre di tutte le cose' in 'causa di tutte le cose'. E Awonawilona, l'essere celeste dei Zuñi, privo ormai di ogni tratto personale ('He-She' [Lang]), rappresenta la massima approssimazione ad un puro concetto.

Ma ecco che in America troviamo anche qualche accenno ad altri destini ch'erano ulteriormente serbati all'essere celeste: e precisamente destini religiosi. Chè l'idea dell'essere celeste aveva pure un suo intrinseco contenuto e valore religioso: un valore che non pervenne ad organizzarsi in forma culturale,

⁴ V. sopra a p. 362, n. 1.



e quindi a dar vita ad una speciale religione, ma che pur esistette allo stato elementare nell'emozione cosmica: quella emozione profonda che la contemplazione del cielo era sommamente atta a suscitare nella umanità primitiva - non meno che nell'antichità e nei tempi moderni -, e che si traduceva nell'idea di una forza e potenza straordinaria localizzata nel cielo, e quindi impersonata appunto in un essere celeste. Questo valore religioso o si riversò su quelle altre figure divine - meglio individualizzate, ma pertinenti anch'esse al mondo uranico-meteorico - con cui l'essere celeste ebbe a fondersi per diventare un dio, oppure andò interamente perduto, quando l'essere celeste, allontanandosi sempre più dalla sfera della religiosità, si ritrasse in un isolamento inaccessibile, per trapassare poi nell'ordine del pensiero concettuale. Ma non andò perduto sempre: in qualche caso sopravvisse, o - comunque - rivisse; e così si dischiuse la via ad un nuovo avvenire religioso dell'essere celeste. Del quale naturalmente non si ebbe la maturazione che presso popoli progrediti in civiltà. Ma già presso i primitivi se ne notano i primi sintomi. E per l'appunto in America¹. Dove in fatti troviamo che in taluni casi l'essere celeste, avendo percorso più o meno completamente il suo ciclo di disintegrazione, o - se così posso esprimermi - di defigurazione, e trovandosi dunque oramai quasi interamente estraneo al mondo dell'esperienza religiosa effettiva ed attuale, pel sopravvenire - o, comunque, pel verificarsi - di particolari condizioni favorevoli fu ricondotto a contatto con le correnti della vita religiosa, e, quasi per un processo di galvanizzazione, fu rimesso religiosamente in valore.

Di questo processo interessantissimo si ha forse un esempio anche nell'America Meridionale presso quei (Guaraní) Apapocuva il cui essere celeste *Nanderuvucú* eccezionalmente fu tratto, a quanto pare, dall'ombra e tornò in onore per via di una speciale connessione di lui - come (creatore e, quindi, anche) distruttore - con un'idea ch'è fortemente radicata nelle credenze degli Apapocuva e sempre presente al loro pensiero e al loro sentimento: l'idea della fine non lontana del mondo².

¹ Cfr. il culto polinesiano di Iho, spiritualizzato negli ambienti sacerdotali di carattere esoterico: sopra a p. 173 sg.

² V. sopra a p. 338.



Parallelo nelle sue linee fondamentali, ma molto più cospicuo ed importante nei suoi effetti, è il processo che nell'America del Nord portò alla formazione dell'idea del 'Grande Spirito' presso varie nazioni dei Sioux, Algonchini e Irokesi (cfr. nell'America del Sud *Chemin e Maboya* presso gli Aruak e Caraibi). Anche qui il dato primo è la credenza in un essere celeste. Ma l'elemento religioso che valse a vivificare questa credenza già evanescente, nonchè a colorirla di una speciale colorazione religiosa, fu la nozione, fortemente impressa, di quell'energia misteriosa - circolante per la natura univversa e operante nelle singole cose e corrispondente al concetto melanesiano del *mana* - che presso i Sioux si chiama *wakan*, presso gli Algonchini *manitu*, presso gli Huroni (Irokesi) *oki* (cfr. aruak *chemin*, caraib. *maboya*); onde si formò l'idea di un *Wakan (tanka)*, di un (*Kichi*) *Manitu*, di un *Oki* per eccellenza, cioè di un 'Grande Spirito', che, sottoposto ad una analisi penetrante, lascia ancora intravedere qualche residuo di originari elementi naturalistici uranici¹, ma che rappresenta forse la massima approssimazione da parte di popoli 'incolti' all'idea monoteistica della divinità, - tanto è vero che potè essere assunto dai Missionari a rendere l'idea del Dio cristiano. Radicata negli strati profondi della coscienza, erede dunque di due idee elementari - quella di *mana* e quella di essere celeste - che anche presso altri popoli sopravvissero, come vedremo, attraverso i secoli e le generazioni e furono entrambe suscettibili di una elaborazione filosofica, la nozione di 'Grande Spirito', prima e dopo la sua alterazione in senso cristiano, valse ad imprimere nella mentalità degli indigeni nord-americani il segno di una religiosità profonda. « Il fatto più sorprendente per « quel che riguarda gli Indiani dell'America del Nord » - « scrisse Garrick Mallery² - « ... si è che essi vivevano abitualmente nella religione e per la religione quasi quanto « gli antichi Ebrei sotto la teocrazia »³. Prendiamo atto di

¹ V. sopra a p. 289 sgg., 304 sgg., 310 sgg.

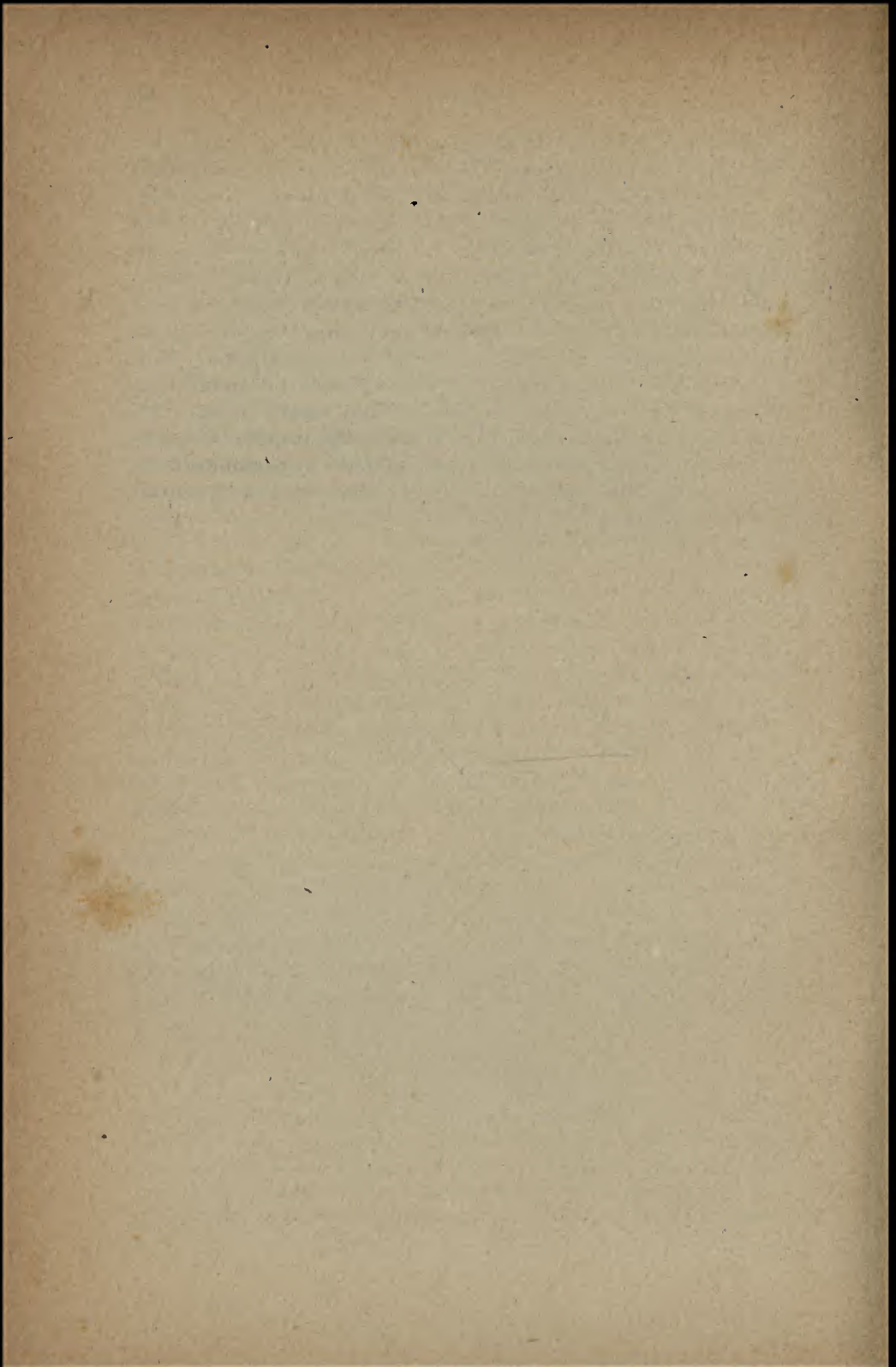
² « Annual Report », 10 (Washington 1893), 461.

³ Cfr. FR. S. DRAKE, *The Indian tribes of the United States*, I, Philadelphia 1884, 142: « Deism probably exists in no purer form among the uncivilized nations of mankind than that in which it is found in the abstract beliefs of the North-American tribes.... The Great Spirit of the Indians is a purer deity than the Greeks or the Romans, with all their refinement, possessed ».



questo riscontro con una religione rigidamente monoteistica. Forse il seguito delle nostre ricerche ci porterà a constatare che l'essere celeste, come lungo la linea del suo sviluppo mitico, morfologico, personalistico andò incontro agli iddii delle religioni politeistiche, così lungo la linea della sua espansione speculativa, ideologica, concettuale si avviò verso il monoteismo. Materiata di cielo, la rappresentazione dell'essere celeste era troppo ampia per fissarsi nei contorni di una figura mitica individuale; e tuttavia era pur sempre troppo vicina alla natura per potersi librare nei campi del pensiero puro. Fra questi poli si svolsero i destini dell'essere celeste. Per diventare un dio, egli ebbe, più d'una volta, bisogno del sole. Abbandonato a sè stesso, quella insufficienza di personalità che gli impedì di diventare un dio, lo aiutò forse a diventare il dio: cioè, Dio.





INDICE

1. Numina

- Aba* 295
Abaangui 334
Abui 243
Abu-mcsu 238
Acaman (Achaman) 254
Achekenat kanet 345 n. 3
A-chi 91
Aciek 234 n. 1
Acoran (Achoran, Acoron, Ahorau, Achoron) 253
Agipie 232
Agnam 212
Agnambyé 212 n. 3
Agougoukh 263 n. 1
Agreskouï (Areskouï) 314 n. 1
Agunua 152 sg. 155
Ahan 334 n. 2
Ahone 307
Aielen 273
Aiomun Kondi 328
Aishish 277
Akambu 326 n. 1
Akisomlorot 232
Akuja 232
Alcorac, v. Acoran
Alla 249 sg.
Allah 114. 188 n. 1. 248
Allah Taala 121. 124
Altjira 26 sg. 63. 65. 77 sg. 80 sg. 366
Aluberi 328 n. 1
Ama (Amba) 250
Amaterasu 164
Ammo (Amma) 250
Ammon-Ra 252
Andouagni, v. Coudouagni
Andriamanitra 187 sg.
Andriananahari 188
Anerné-Aluk 263
Anguta 261. 263 n. 1
Aneja (Anjir) 62
Ankuritcha 25
Anti 345 n. 1
Anuto 142
Anyame 236
Anyambi 208. 212
Anyambié 194
Anyi-ewo 243 n. 1
Anzam, Anzambi 208
Aratapi 31
Aravotya 22 sg. 63
Arnaknagsak 261
Artarurpa 25 n. 1
Asiak 262 sg.
Asi Asi (Hasi Hasi) 115
Atabei 326 n. 2
Ataentsic 314 sg.
Atagara 134
Ataguyu 343
Atahocan (Atahocham, Atachocam)
303 n. 2
Ataman 254
Atquaychafanatanam 254
Ainatu 32 sg.
Atskannakanatz 345 n. 3
Attallah Mahatara 122
Atua 173
Auwre (Aure) 142 n. 2
Awafwa 222

- Awenhai* 313 sg.
Awonawilona 320 sg.
Ayma Sunye 343
Ayontwatha 309

Baal Qarnaim 255
Baba Buada 342
Baba Tobiu 232 n. 1
Bacar 255 n. 2
Baiame 2 sg. 9. 15. 18. 61. 63. 65.
 68. 69. 78 n. 6. 79. 366
Baibe (Paibe) wawaki 133
Baigona 143 n.
Baldir (Bal-iddir) 253
Baliu 119
Balli Flaki 125 sg.
Balli Lutong 126
Balli Penyalong 125
Balli Utong 126
Barsai 231
Batara Guru 105. 110. 115 sg. 117.
 131
Batara Tunggal 110
Bathala Meikapal 110. 128
Ba uwadano 119 n. 5
Bego 151
Biamban 7
Biliku (Bilika), v. Puluga
Biliku Boto 100
Bimbaio 143
Binbeal 17
Birrahgnulu 5
Blo 106
Bobovissi 237 sgg.
Bochica 313 n. 3
Bok Glaih 107
Boorala 11
Boyierh 5. 15
Boyma, v. Baiame
Brahmā 110. 115. 183
Buku 245. 257
Bungil 16 sg. 18 sg. 55. 63. 69. 79.
Bunosi 152
Bura Pennu 89
Burrai (Burrani) 11
Buru Bonga 88
Buruku 245 n. 2

Cagn 98. 190 sg.
Carubsug 337
Ceres 68
Cha-batt-a hatartstl 273
Chaitan 93 n. 1
Cha-kalle 278 n. 1
Chāna aulola 94
Chāna palak 94

Cha-wai 91
Chebbeniathan 297
Chemin 325
Cheramoi 334
Chiuta 219. 257
Cieng (Chieng) 223
Cienga 36 sg.
Ciuku 248
Coen 11. 61. 63. 69
Cogaz 191
Coti 191
Çotokinunwu 319
Çoudouagni 302. 306
Coyocop-chill 295
Cunnumbellie 5
Çudvagni, v. Çoudouagni
Çuok 233 sg.
Curspi 347 sg.

Daramulun 6 sgg. 15. 23. 25. 33.
 59. 61. 63. 65. 68 sgg. 79
Debata (Djebata) 110. 115 sg.
Degei, v. Ndengei
De Ityi 168
Dendid (Dengdid) 233
Deos 134
Derekey 331 n. 1
Derevuy 331 n. 1
Deus Patrius 253 n. 1.
Dharmi 89
Dinari 339 n. 2
Ding 142. 158
Dioskuri 204 n. 4
Djabulara 136
Djakomba 209 n. 1
Djohu-ma-di-hutu 138
Djurt 17
Doh Penyalong 125
Doibat 162
Do Tenangan 126
Duadilaa 135
Duadlera-wuan 136
Dualeos 135
Dudueri 151
Dulderana 25
Dyaus(-pitar) 74 n. 3. 133. 158. 183.
 237. 268
Dzingbe 241.

Edao (Etao) 167
Eliulap, v. Engalap
El-lal 346
Ellap 232
Empung-wailan-wangko 129
Engalap 165
Era Nuku 184

- Eraoranhan* 253
Eriwa 223

Fotso 243

Gado 328 n. 3
Gakweng 142
Gard 278
Gasani 222
Gaunab 197. 227 n. 2
Gawi 191
Gendwanion 302
Gikkimoi (Gikiri-moi) 138
Giliyelafaz 165
Glooskap (Kuloskap) 303
Gnabaia 33
Grāma-devatā 88
Gualicho (Valichu) 345 n. 3
Gua Maorocon 326 n. 2
Guamansiri 343
Gudatrigakwiil 278
Gueggiahora 342
Guenu-Pillan, v. Pillan
Gugurang 129 n. 1
Gulu 221
Gurub 197 n. 3
Guru ri seleng 131
Gwaza 250

Harihu (Harisu) 142
Hastsehogan 282
Hastseyalti 282
Hatalla 111
Hawenniyoh, v. Niyoh
Hebieso 243. 247
Heitsi (Heije) Eibib 198. 200
Hia-hejo 133
Hiāma-wihui 298 n. 3
Hina 180
Hintabaran 147. 168 n. 1
Hintubuhet 99 n. 2. 145 sg. 150
Hisakitamis 295
Hobamock 305 n. 2
Holawaka 228
Hucuvu 345 n. 3
Hunu (Hunntu) 191

Ianbei 90
Iblalan langit 125 n. 1
Iguanachi 342
Iguaya hiraji 254
Iho 173 sg. 176. 182 sg. 212. 369
Ikqumn 192
Ilāhe 227
I-lai 130 sg.
Imana 220

Indagarra 194
I-ndara 130
Indra 183
Inhujeraing 161
Inkfwin-wetai 281
Io, v. Iho
Iphibawi ito 294
Ipu (Opo, Upu) 125 n. 1
I-Qong 160
Ishishemi 223 n. 1
Itakatetas 291 n. 2
Ito itzan iphibawi 294
Itsikamahidis 291 n. 2
Iua, v. Ruwa
Izanagi 164
Izanami 164
Izuwa, v. Ruwa

Jaguarovy 338
Jakuta 247
Jemāliwut 167
Jemelud (Djemelud) 167
Jerroang 122
Jewa-jewa 105
Jin 105 sg.
Jocaku (Jocahuna, Joca huva) 326
 e n. 2
Jongmaa, v. Njongmō
Jūmbo, v. Dzingbe
Jupiter 155. 237
Jurupary 339 n. 2 e 4. 341 n. 1.
 342

Kaang 190 sgg.
Kaboi 335 n. 3 e 4
Kadimakara (Kadimerkera) 24
Kagan, v. Kaang
Kagauraha 152 sg.
Kaggen, v. Kaang
Kaiia 149 n. 5
Kaka 142
Kala 110
Kalangi 130
Kallaloong 36. 63
Kallitopti 278 n. 1
Kambunian (Cabunian) 129
Kame 331 sg.
Kamuscini 330. 331 n. 1. 332 sg.
Kamutschii (Kamatsei) 333 e n. 1
Kane 172
Kaotse, v. Quahootze
Karai Kasang 91
Karakoruk 17
Kareya 278
Kari (Kare) 102 sgg.
Karu 336



- Karunga* 206 sg.
Karusakahiby 336
Katajalina 33
Katarwiri 237
Katonda 221
Kazoba 221 sg. 223
Keri 331 sg.
Kibogo 220
Kibuka 222 n. 1
Kickeron (Kicherom) 307 n. 1
Kichtan (Kitan) 305. 310
Kihanga 220
Kitanit (Kittanitowit), v. Kiehtan
Kitchi Manitu 304. 310
Kit.kaositiyi.ga.yit 266 n. 2
Kitu 221 n. 4
Kiziba 222
Kmukamtch 277 sgg.
Koin (Goin), v. Coen
Kohin 12
Kombu 209 n. 1
Konori 142
Kosane 205
Kot 233
Kotjumo 250
Koyokop-shihl, v. Coyocop-chill
Kpafotso, v. Fotso
Kpaya 244
Kue-akeng-teng 190
Kukulcan 313 n. 3
Kunialang 145. 158
Kurallia 32
Kusoako 244
Kutchi 25 n. 1
Kuti mankdhe 294
Kutnahin 295
- Lage* 165
Lahatala (Latala) 111
Laki 169 n. 1
Laki Noho 126
Laki Tenangan 126. 159
Lanej 167
Langieli 167
Larunaen 147
Latia 133
Lature 119
Laxha 267 sg. 271 n. 4
Leiman 166
Lenn 135
Lesu (Lesu, Leci) 217 n. 2. 219 sg. 257
Lewoj 167
Libanza 208 sg.
Liki 169 n. 1
Limdumanij 167
- Lino* 167
Lisoka 217 n. 2
Loba 213 n. 2
Loder api meleburu 114
Lologong 160
Lowa (Loa) 167
Lowalangi (Lowalani) 119
Lgayak 265 n. 4
Lugaba 222
Lugeleng 165
Lumawig (Lumaoig) 128
Lumimwut 130
Luo Zaho 119
- Maamba* 11
Maboya 326 e n. 1
Magec 254
Maharat 134
Mahatara 110. 121 sg.
Maire Ata 337
Maire Monan 336
Maire Poxi 337
Maisö 338 n. 1
Makarom manouwe 134
Makarom mawahku 134
Mallur 14
Malengfung 142
Maloki 209
Malu 142
Mami-ngata 16. 18
Mami-ngorak 16. 18
Manana 184
Mangala-bulan (Malabulan) 115
Mangarrara 34 sg.
Mangundi (Mangossi) 142
Manseran nanggi 143. 158
Manseren koreri 142
Manu (Mahu), v. Mawu
Manute (Mawute) 244
Manwel (Manwin) 142 n. 2
Maokiak 134
Maolin 134
Marang-Buru 88 sg.
Marawa 160
Marcoti (Maorocoti) 326
Martummere, v. Nurrundere
Matchi Manitu 304 n. 1
Mani 169 n. 1. 172
Maweza 208 n. 3
Mawu 242 sg. 257
Mawune, v. Mawu
Mbaecuaa 339 e n. 4
Mbiracucha 334 n. 3
Meke-neke 184
Mero 330 sg.
Michabo 299 n. 303 n. 2

- Mieng-inya* 39
Minabojo, v. *Michabo*
Miwigulai 150 n.
Min jok 233
Minungara 33
Mirirul 10. 69. 74
Mluugu, v. *Mulungu*
Moloki 209
Molungu 225
Monaineherloo 21
Monana 21 n. 2
Morimo 205
Mororoma 343
Morungo, v. *Mulungu*
Motogon 36 sg.
Mpambe (Mpambi, Pambi) 218
Mueragbuto 161
Mula djadi na bolon 115 sgg.
Mulkari 33 sg.
Mulungu (Mlungu, Mluku) 216 sg.
 257
Mumbal 11. 62
Mumpani 33
Mundagadji 33
Mungan-ngaua 14 sg. 18. 29. 54 sg.
 56. 59. 61. 63. 65. 69. 79
Muntuuntu 130
Mura-mura 23 sg. 61
Muri krain 132
Murtu-murtu 33
Musisi 206
Muungu 217. 225. 228
Mwawa 220 n. 2
Mwenyiezi Muungu 228
Mwetyi 257
Nabala 245
Nabas 197 n. 3
Nabiata 137
Nabi Muhamad 105. 114
Nagman 89
Nahodaetlish esdzan 282
Nahodaetlish hastqin 282
Nambaiandi 34 sg.
Nambe, v. *Nyambe*
Nambi 221
Namna 39
Namneboorak, v. *Namna*
Nandecy 331 n. 1. 339 e n. 4. 340 sg.
Nandejary 337
Nanderuvuqi 331 n. 1. 334 n. 1.
 338. 339 n. 4. 340 sg. 371
Nanderyquey 331 n. 1. 339
Nanub 197
Na Reva (Naleau) 168. 175 n. 1
Narvoje 142 n. 2
Nasaye 223
Nascakiyehl 266 sg. 268. 293 n.
Ndengei (Degei) 127. 154 sg.
Ndjambi 194. 206 sg.
Nemegai (Nemegui) 165
Nemunemu 142
Nenabozho 303 n. 2. 313
Neo (Hawanenu), v. *Niyoh*
Nepelle 20
Nerivik 261
Nethuing 161
Ngai (Engai, Ennyai) 225 sg. 230 sgg.
Ngala 249 sg.
Nguluwi 220
Ngunemapun 344
Nguruhi 220 n. 1
Nhanderamoi 334 n. 1 e 2
Ni 191
Nihosdzan esdza 232
Nimagakaniro 330 sg.
Niyoh 316
Njambai (Njembai) 210
Njankupon 194. 237 sg. 239 sg. 244.
 246. 248
Njilitimo 131
Njongmo (Jongmaa) 237. 240. 246
Nobu 161
Nong-ihaw 90
Noro 234
Norokoe 245
Nosjthei 346
Nowutset 319
Ntsongo 209
Nuljajok 261. 263
Nurelle (Nuralie) 13 sg. 60. 63
Nurrundere 19 sg. 21. 43. 61. 63. 65
Nyambe (Nzambi) 206 sgg. 213. 248.
 257
Nyame 208. 236. 237
Nyekomm 234 n. 1
Nykany 234
Nzam 208. 248
Nzambe (Nzambi) 193 sg. 208 sgg.
 211 sg. 248. 370
Nzambi-ci 211. 370
Nzambi Mpungu 210 sg. 370
Nzame 194. 208. 212. 236
Nzakomba 209 n. 1
Oa Rowa 142
Obasi 213 sg. 257
Obatala 246
Odendonnia 314
Odudua 246
Ogun 246
Ohmahank-Numakshi 291 n. 2
Oka 330

- Oke (Okeus)* 307 sg. 310
Oki 311
Ol gurugur 231
Olifat (Ulefat) 165
Olokun 246
Olorun 246
Oluga, v. Puluga
Omaa 319 n. 1
Omonuh, v. Omaa
Ompu-Duata 110
Onawilli 320 n. 1
Onsambi, v. Anyambi
Onyambe 213
Onyame 237
Oochigeaskw 303
Opo-geba-snulat 137
Opo lahatala 137
Opo Langi 137. 159
Orisa 247
Oro 247
Orun 246
Osa 248
Oshauwauegeeghick 300. 306
Oshu 246
Oshumare 247 n. 1
Otkon 299

Padi Allah 114. 118
Paliyan (Paliang) 17
P'an-ku 164
Papa 171. 173 sg. 179 sg. 182. 339
Papa tua nuku 171
Pataema 342
Patoto (Patotu) 131
Pelepelewa 328
Peng 104
Petara 110. 121 sg.
Phu-liö 91
Pidzu Pennu 89
Pijchor 94
Pillan 344 sg.
Pirman 104 sg.
Pirneheal 18. 61. 63. 68. 80
Plaitalkni 277
Ple 103
Po adityak 188 n. 3
Po Tjntju 144
Po yan harei 188 n. 3
Pokoh 278
Pue-mpalaburu 130 sg
Pu-lodo-liru 133
Pu-lodo-raë 133
Puluga 91 sgg. 147. 191. 330
Pulyállana 21. 61. 63
Puthen (Puthian) 89. 91

Qamaits 271
Qat 159 sgg. 192
Qe Qals 272 n. 1
Quahootze 270
Quanteaht 270
Quetzalcoatli 313 n. 3

Raiava 135
Rairn 336
Raitubu 180
Raja Brahil 105 sg.
Ralowimba 205
Rangi 158. 165. 171 sgg. 174 176. 179. 182. 212. 339. 369
Rangi tui e tu nei 171
Rarak 132
Rehua 169 n. 1. 175 n. 1
Riggaropa 39
Rigi 168
Rishi Salgong 89
Rongala 165
Ru 169 n. 1
Rubaga 222
Ruda 341
Rukut-Tundun 15
Rupi 213 n. 5
Ruwa 223 sg.
Ryangombe 194

Saghalyee Tyee 273
Sakara 122 n. 4
Sammor 104
Sangkuruwira 131
Sardus Pater (Σαρδοπάτωρ) 258
Saturnus Balcaranensis 255
Saukoni 142
Schotokinungwu, v. Çotokinunwu
Sedna 261
Sench (Senx, Sng) 271
Seri (Sri) 110
Setan 105
Shango 247
Shliam Shoa 262 e n. 1
Si Dole 116
Sigu 328
Sinai 103
Singalang Burong 123. 125 n. 2
Si niema i ntana 129
Sin (Sing) 268 sg.
Sing Bonga 88
Sinompi 142 n. 2
Sins sganagwai 268
Sirao 119 n. 1
Sisintl 271
Siva 105. 110. 115. 131
So (Soh), v. Hebieso

- Soi* 149. 151. 157 n. 1. 161
Soi Tanutanu 151
Soripada 110. 115
Squantam 305 n. 1
Suku-Wanange 203
Suge-matua 161
Susanovo 164
Sussistinnako 319. 330. 370
Svami (Usuru Svami) 88
Synshar 90
- Taaroa* 179 sg.
Tabuarik (Tabueriki) 168
Tagaloo 179
Tagaloalà 177
Tagaro (Tagar, Tahar) 161. 177
Tagaro-lawua 161
Tahit 265
Taikomol 278
Takaro 161. 177
Taku wakan 289. 310
Tamatovit 279
Tamei Tingei 127. 159
Tamoi 334 sg. 336 sg. 341
Tamono 149 161
Tamosi (Tamosci) 333 sg. 335
Tamosi kabotano 333 336
Tamuchi, Tamusci 333 sg.
Tanah 132
Tane 172
Tane mahuta 171
Tangaro 160
Tangaro Gilagilala 160
Tangaroa (Tangaloo, Tanaloo, Kanaloo) 119 n. 5. 155. 157 sg. 161. 171 sg. 176 sg. 181 sg. 366. 369
Tantanu (Tanutanu) 151
Tantum, v. Kiehtan
Tarai (Teria) 99 sg.
Tarai Boto 100
Ta-shi Tak-bo Raam 90
Ta-shi ting 91
Tata 323
Tata Dios 323
Tawa 319
Tavhiri matea 171
Tawiskaron (Tawiskara) 313. 315
Tayau 323
Tchigigoutchéou 302. 306
Tciors 279
Teuwut makai 279
Teendo yerle 21
Teharonhiawakhon 313. 315
Tehorenhægnon, Tehorressandeen, v. Teharonhiawakhon
Teizirki 88.
- Tendo* 237 sg.
Tezhuskahan, v. Yuskeha
Thakur 88 sg.
Thalcave 345
Tha-tha-puli 13
Thaumaka 162
Thaw-lang 90
Thora (Torra) 192 sg.
Ticquoa, v. Tsui Goab
Tien (Shang Ti) 91
Tiggana marrabona 38
Tilo 204. 242 n. 1. 257. 369
Tinga (Tiengo) 250
Tinjui 103
Tiong Tanutanu 151
Tirawa (Tiraa) 284 sg. 287. 370
Tirawa atius, v. Tirawa
Tirawahut 285
Tiaik 273
Toar 130 n. 1
To Kabinana 149 sg. 161
To Kavuuvu (Topurrugo) 149 sg. 161
Tolik 149 n. 4
Tomo 93 n. 1
Tonatana 151
Tongaiti 179
To-palanrowe 131
Torai 149 n. 4
Tornarssuk 261
Tororut 232
Tsiltsi 272
Tsui Goab (Tsuni Goam) 196 sg. 199 sg. 227 n. 2
Tuale langi 136
Tuha aloloo nangi 119
Tuha luloo 119
Tuha Sangarofa 119 n. 5
Tuhan 104. 124 n. 2
Tuhan Allah 105 sg.
Tui-langi 158
Tukmit (Tucomit) 279
Tukura 26 sg. 63. 65. 78. 80 sgg. 366
Tukurawa 156
Tulong 13
Tulukanguk 262
Tumana 32 sg.
Tumata nenga 171
Tundun 15. 29. 33
Tuni 323
Tupa (Tuppa, Tapa) 122
Tupa (Tupan, Tumpa) 337. 340 sg.
Twanjirika 28. 33
Tyvyry 331 n. 1. 339
- Uazale* 338 n. 1

- Ued* 232
Uelip (Ullip, Wulleb) 166 sg.
Uhngen 162
Uli-hia (Uli-sia) 133
Ulhaana 30 sg. 33 n. 3
Ulurkura 33
Umbu Awan 132
Umbu Tanah 132
Umdabuli 203
Umveliqangi 203
Umville (Mbili) 233
Ungambikula 30 n. 2. 33 n. 2
Uniang Tenangan 127
Unkulunkulu 200. 203 sg. 206. 216. 223
Upu langi 136
Upu lanite 136. 159
Upu lanito 137
Upu lero (Uplero) 134 sg.
Upu nusa 135
Upu tapene 136
Upu wate 135
Usi Afu 133
Usi Neno (Usnenog) 133
Utikxo 200 sg. 203
Utset 319
Uvolovu 244 sg. 257

Vatea 179
Viracocha 334 n. 3. 341 n. 1
Visnu 110. 115

Xo 191

Waka 194 sg. (cfr. *Waq*)
Wakan (Wakanda) 290 sg. 292 sg. 294
Wakan-tanka 289. 290. 291 n. 1. 292
Wan (Wanaka) 277
Wanigain 168
Waq (Waga, Waqiao) 227 sg.
Warrugura 35
Wehtwin 15
Wende (Wennam) 250
Wisakketjak 303 n. 1
Witurna 25 n. 1
Wonekau 143
Wulleb, v. Uelip
Wyungare 20

Yadilgil hastgin 282
Yan harei 188
Yarris 164
Yehl (Yeshl, Yeal) 265. 267
Yelafaz 164 sg.
Yenang (Yenong) 105
Yerkoi 250
Yuba Paik 295
Yuskeha 314 sg.
Yuttoere 281

Zambai, Zambe, Zambi 213
Zambe 213
Zambi 313
Zanahari (Zanaar, Anahari) 188 sg.
Zeus 237
Zimo 193

2. Gentes

- Abiponi* 344
Acholi 222
Ackawoios 328
Afar 227
Ahanta 237
Aht 270
Aino 92
Ajava 216
Ajongo 193 sg.
Akposo 244 sg. 257
Akua 342
Alacaluf 346
Aleuti 263 n. 1
Algonkini 283 sg. 288. 291 sg. 309. 325
Aluri 222
Amakxosa 200 sg. 203

Amazulu, v. Zulu
Amhara 227
Ammassalik 262
Ana 245. 247
Auana 245
Andamanesi 91 sg. 363
Anglo-Ewe 243
Anula 32 sg. 40
Anyanja 218. 222
Apache 279. 281 sg. 283
Apapocua 331 n. 1. 332 n. 3. 334 n. 1. 337 sg. 340 sg.
Arapaho 283. 297
Araucani 344 sgg.
Ariangulu (Wa-Langulu) 228
Aricara 284
Ario-Indiani 86. 87

- Aruak 324 sgg. 327 sg. 332
 Arunta 27 sg. 32. 35
 Ashanti 237
 Assiniboin 287. 290
 Athapaski 279. 280 sgg.
 Atjeh 111
 Austronesiani 56. 97. 107. 112
 Awemba 219. 257
 Awikyenog, v. Wikeno
 Awuna 243
 Aymara 343
- Baganda 221. 222 n. 1
 Baghirmi 251
 Bahau 126. 159
 Bahima 222. 242 n. 1
 Bahnar 107
 Bakairi 329 sg. 331 n. 1. 332. 335.
 338 n. 1. 339 e n. 4
 Bakalai 210
 Bakene 221
 Bakongo 209
 Bambala 209
 Bambara 248 sg.
 Bambute 194
 Banarwanda 220
 Bangala 208 sg.
 Bangerang 16
 Bantu 193. 195. 226 sg. 236. 257. 369
 Bararetta 228
 Ba-Ronga (Ba-Thonga) 204. 242
 n. 1. 257
 Barotse 205 n. 2. 206. 257
 Basoga 221
 Basuto 201 n. 3. 205 sg.
 Batak (Batta) 114 sg.
 Batutsi 220
 Bawenda 205
 Bawili 210. 211 sg. 370
 Bayansi 209
 Bechuana 193. 205 sg.
 Bekü 194
 Bellabella (Bilehula) 270 sg.
 Bellaehula (Heiltsug) 270
 Benguet, v. Igorroti
 Benua, v. Jakun
 Betoya 342
 Betsileo 187
 Bhumij 88
 Bikol 129 n. 1
 Biloxi 288. 294
 Binbinga 32 sg. 40
 Blandas 104
 Bobangi 209
 Boloki 208
 Boni 194 sg.
- Bontoc, v. Igorroti
 Borinquenos 324
 Bororo 332 n. 1
 Boscimani 98. 189 sg. 193. 195. 363
 Botoendos 342
 Bubi 213 n. 5
 Bugilai 142
 Buginesi 131
 Bugres 342
 Bulu 213
 Bunurong 16 sg.
- Caddo 283 sg. 284 n. 2. 291
 Caduvei 343
 Cafri 200
 Cahuilla 279
 Caliña 324
 Camacães (Camacan) 342
 Camiti 221. 226. 230. 231. 236. 252. 364
 Cañaris 343
 Canelos 342
 Capiékran 342
 Caraibi 324 sg. 327 sg. 332. 335 sg
 Caras 343
 Carrier 281
 Cayuga 309
 Ceroki 301 n. 1. 309. 316
 Ceyenne 283. 297 sg.
 Chavantes 339 n. 1
 Chepara 11
 Choeta 295
 Cibcha 343
 Cibuney 324
 Ciekasa 295
 Cinuk 273. 275 n. 2
 Cippewa, v. Ogibwa
 Citimacha 295
 Ciwere 287
 Comanche 283
 Comox 273
 Conibo 342
 Cora 323
 Coroados 339 n. 1
 Cree 299. 303 n. 1
 Creek 295
 Crows ('Corvi') 288
- Dajaki 110. 121
 Dakota 287. 290. 291 n. 1. 292. 325
 Damara, v. Herero
 Danakil 227
 Delaware 301
 Dhegiha 287. 290
 Dene (Tinneh) 280 sg.
 Diegueño 275. 279
 Dieri 23 sg. 27. 61

- Dinka 232. 233
 Dorobo (Eldorobo, Wandorobo) 232
 Dravidi 87
 Duala 192 n.
 Dusun 124 n. 2
 Dzur 234 n. 1

 Ebrei 230
 Edeehyabs 213 n. 5
 Edo 247 sg.
 Egizi 226. 252
 Ekoi 213
 Elema 142
 Endo 232
 Eskimesi 260 sg. 265. 348
 Euahlayi 3. 5. 7. 13. 15. 22
 Ewe 240 sg. 243. 245. 257

 Falascha 230
 Fan (Fang) 212
 Fanti 237
 Fenici 236 n.
 Fjort 210. 212
 Fuegini 346 sg.
 Fulah 249

 Ga 240
 Gabrieliño 275
 Gagga 223. 225
 Gajo 113
 Galibi 234
 Galla 195. 227 sg.
 Gallinomero 278 n. 1
 Garo 89
 Gez 342
 Giur 232
 Gollo 233
 Gringai 11
 Griqua 192
 Guamachuco 343
 Guanci 252 sg.
 Guarani 331 n. 1. 334
 Guarayos 334 sg. 336. 341

 Habbe 250
 Haida 266 sgg. 269 n. 1. 270 n. 2.
 293 n.
 Heiltsuq 270
 Herero 206. 208
 Hidatsa 288. 291 n. 2
 Hopi 318 sg.
 Huichol 323
 Hnilice 345 n. 2
 Hupa 275. 280
 Huroni 308. 309 e n. 3. 310 sg. 313.
 325

 Iban 125
 Ibo 247 sg.
 Igorroti 128. 129
 Incas 313 sg.
 Indiani delle Missioni 275. 278
 Indo-Australiani 86. 91. 102. 114
 Indo-Europei 364
 Inyeri 324
 Iowa 288. 294 n. 1
 Ipurina 333
 Irokesi 288. 289 n. 1. 301 n. 2. 308 sgg.
 316. 325.
 Italoni 128

 Jakun 102. 105 sg.
 Jaluo 223
 Jemes 318
 Jibaro 342 sg.
 Juaneño 275. 279

 Kadjak 262 n. 1
 Kagoro 250
 Kai 142. 148 n. 1. 158
 Kaingang 342
 Kaitish 32 sg.
 Kamba 225 sg.
 Kamilaroi 3. 7. 9. 13. 15
 Kansa 287. 290
 Karamojo 232
 Karanguru 25 n. 1
 Karaya 335 n. 3 e 4
 Karok 275. 278
 Katchin, v. Singhpho
 Kavirondo 222 sg.
 Kayan 126. 159
 Kayapo 342
 Kebu 245
 Kechua 343
 Kelamantan 126
 Keniah 125
 Keres 318
 Khasi 89 sg.
 Khoi-Khoi 196 sg.
 Khond 89
 Kikuyu 225 sg.
 Kimbunda 208
 Kiowa 283
 Kiriri 337
 Klallam 272 sg.
 Kolariani 87
 Koniaga (Koniagmiut) 262
 Korana 196
 Koriaki 261
 Kossova 223
 Kotakota 219
 Kubu 113. 139. 195. 363

- Kuki-Chin 89
 Kulin 16 sg. 19. 55
 Kuni 141
 Kurnai 14 sg. 54
 Kutenay 272 n. 3
 Kwakiutl 270

 Lacandonese 323
 Lango 233
 Larrakia 34
 Lengua 343
 Lepchas 90
 Lilluet 272
 Lolo 91
 Loritja 27 sg.
 Luiseño 275. 279
 Lushai 89. 91

 Mafulu 141
 Maidu 278
 Makah 273. 275 n. 2
 Makololo 205 n. 2
 Makolong 190
 Makua 205 n. 2
 Maleo-Polinesiani 109. 186. 189
 Malesi 86. 102. 105. 109
 Malinke 249 sg.
 Mamberano 142
 Mandan 288. 291 n. 2
 Mandingo (Mandè) 249 sg.
 Manganja 217 n. 2
 Mantra 105 sg.
 Maori 158. 170 sgg.
 Mapuce 345
 Mara 32 sg. 40
 Masai 197 n. 1. 225 sg. 230 sg. 232
 Masarwa 192
 Maskoki 295
 Massachusset 304
 Matankor 144
 Megabari 257
 Menomini 301 e n. 3. 303 n. 1
 Merina 187
 Messicani 369
 Mexicano 323
 Miao (He-Miao) 91
 Micmac 302. 303 e n. 2. 306
 Milano 125 n. 1
 Minnetari, v. Hidatsa
 Missouri 288
 Mistassini 302. 306
 Miwok 278
 Moanus 144
 Modoc 277
 Mohave 275. 279
 Mohawk 309

 Moki 318
 Molute 345
 Monbuttu 234
 Mon-Khmer 89
 Montagnais 303 n. 2
 Monumbo 141
 Mossi 250
 Mosso 91
 Motumotu 142
 Moxos 343
 Mpangwe 213
 Munda 88
 Mundurucú 333 n. 335
 Munshi 213
 Murring 7
 Muskoge, v. Maskoki

 Naga 89 sg.
 Nahuqua 335
 Nama 198
 Nandi 197 n. 1. 232
 Narrinyèri 19 sg. 21
 Nasamoni 257
 Natchez 295
 Natick 301
 Navaho 275. 279. 281 sg.
 Negri della Guiana 328 n. 3
 Negrillos 193
 Negritos 86. 128. 139. 363
 Ngami 25 n. 1
 Ngarego 7. 9
 Nicobaresi 93 n. 1
 Nilotici 229 sg. 363
 Niol-Niol 35
 Njam-Njam 234
 Njillem 251
 Nkomi 194
 Nkula 194
 Nuba 230
 Nuer 232 sg.
 Nutka 270. 273

 Odschi 239 n. 1
 Ofo 294
 Ogibwa 299. 301. 306
 Omaha 287. 290. 292 sg.
 Omeo 14
 Ona 346
 Oneida 309
 Onondaga 309. 316. 317 n. 1
 Oraibi 318
 Orang Laut 105
 Oraon 89
 Oromo 227
 Osage 287
 Oto 288

- Ottawa 299
 Ottentoti 195. 196 sg.
 Oyampi 334 sg.

 Palligawonap 278
 Pangan 103 sg.
 Pano 342
 Paressi 332 n. 1. 338 n. 1
 Parnkalla 21
 Patagoni 345 sg.
 Pawni 284. 291 sg. 293
 Pehnence 345 n. 2
 Penobscot 304
 Peruviani 343. 369
 Peul 249
 Picunce 335 n. 2
 Pigmei 51. 102. 189 sg. 193. 195
 Pima 279. 318
 Pitta-Pitta 33
 Poam-Pomo 278
 Pomo 278
 Ponka 287. 290. 298 u. 1
 Potowatomí 303 n. 1
 Pueblos 275. 279. 281. 317 sgg. 322
 Puelce 345
 Punan 126
 Puruhacs 343

 Rejang 113
 Roro 142

 Sakai 102. 104
 Salish 270 sgg. 273. 275 n. 2. 281
 Santal 88
 Sarakole 249
 Scilluk 232 sg.
 Semang 102 sgg. 107. 139
 Seminole 295
 Seneca 309. 316
 Senoi 102. 139
 Shoshone 278 sg. 279 n. 1. 281. 283.
 318
 Sia 318 sg.
 Siksika ('Piedi Neri') 283
 Siughpho 91
 Sioux 283 sg. 288. 291 sg. 309. 325
 Skidi-Pawni 292
 Somali 227
 Somrai 251
 Songhai 249 sg.
 Stseelis 272
 Suahili 216 sgg. 257
 Suk 232

 Taensa 295
 Tagal 128

 Taino 324
 Tami 142
 Tano 318
 Tapuya 342
 Tarahumara 323
 Tarascos 323
 Tasmaniani 195. 363
 Ta-ta-thi 13
 Tehuelce 345 e u. 3
 Tepehuana 323
 Teddora 7. 9
 Tibeto-Birmaui 87. 89
 Tlingit 261. 265 sg. 267 sg. 309
 Toba 343
 Toda 88
 Touga 219. 257
 Toradja 130
 Trio 328
 Tshi 240. 243. 248
 Tsimshiau 265 sgg. 268. 293 n.
 Tsoneka 345
 Tuareg 255 sg. 257
 Tubatulabal 278
 Tunica 295
 Tupi 332 n. 1 e 3. 334 sgg. 341
 Tupi-Guarani 336 sg. 340
 Tupinamba 334
 Turkana 232
 Tusayan 318
 Tuscarora 309
 Tutelo 288

 Unalit 262
 Urabuuna 23. 25 n. 1
 Usiai 144

 Vedda 86. 139. 363

 Wa-Digo 218 n. 1
 Wa-Duruma 218 u. 1
 Wafipa 220
 Wahehe 220 n. 1
 Wa-Kamba 218 n. 1
 Wakash 270. 273
 Wandorobo, v. Dorobo
 Wa-Rabai 218 n. 1
 Warega 242 n. 1
 Warramunga 32 sg.
 Wa-Sania 228
 Watchandi 35
 Wathi-Wathi 13 22
 Watwa 194
 Wichita 234
 Wiimbaio 13. 23
 Wikenó 270
 Winnebago 288

Wintun 278
 Wiradjuri 3. 7. 9. 13. 22. 61
 Wiyot 278
 Woeworung 16
 Wolgal 7
 Wonkamala 23. 25
 Wonkanguru 23
 Wotjobaluk 16 sg. 18
 Wurrunjerrri 16 sg.
 Wyandot 309, v. Huroni
 Yahgan 346
 Ya-itma-thang 14

Yao 216. 218 sg.
 Yauorka 24 n. 1
 Yoruba 240. 246 sg. 257
 Yuin 7. 9. 10 sg.
 Yuki 278
 Yumã 275. 279
 Yurakare 343
 Yurok 275. 278
 Ziba 222
 Zulu 199 sg. 202 sg.
 Zuñi 318 sg. 321

3. Loca

Abeokuta 246
 Abissinia 227. 230
 Accin 113
 Adelaide 21
 Adele 245
 Agu 244
 Akkra 240. 257
 Akwapin 241 n. 3
 Alaska 261 n. 2. 262. 280
 Aleutine (Isole) 263 n. 1
 Amazoni (Fiume) 327. 334
 Ambon 137. 159
 Amiei (Is.) 155
 Ammiragliato (Isole) 144 sg. 158
 Anaiteum 161
 Andaman Grande 94. 97. 98. 100
 — Piccolo 94. 97. 98. 101
 Ande 322. 334. 344
 Annam 91
 Antille 324 sg. 326. 327. 332
 Apu Kajan 127
 Araga (Pentecoste) 261
 Arcipelago Malese 86
 Arizona 318
 Arorai 168
 Aru 136
 Assam 89
 Atakpame 245
 Babar 134 sg.
 Bahia 342
 Baleari 255
 Bali 109
 Bangweolo 219
 Banks (Isole) 159
 Baram 126
 Beagle Bay 35

Behring (Stretto) 261 e n. 6
 Bellona 157 n. 2
 Belyando River 11
 Bengala 89
 Benin 235. 246. 247. 257
 Birma 91
 Bolivia 334
 Bongu 157 n. 2
 Bonny 257
 Borneo 109. 110. 124. 159
 Bougainville 151 sg.
 Boullia 33
 Brisbane 10 sg.
 Brune (Is.) 39
 Buceaneer (Is.) 35
 Bugin 110. 131
 Buin 151
 Buka 157
 Buru 111. 137. 159
 Calabar 213
 California 273 sgg.
 Cambogia 91
 Canada 297. 302. 316
 Canarie (Is.) 252 sg.
 Capo di Buona Speranza 196
 Cap River 11
 Carolina 308
 Caroline (Is.) 164 sgg.
 Carpentaria (Golfo) 32
 Celebes 131
 Ceram 136. 159
 Ceylan 86
 Chimborazo 343
 Chota Nagpur 89
 Cina 86
 Columbia River 273

- Congo 208. 209. 210
 Cook Inlet 280
 Cross River 213
 Costa dell'Avorio 213
 Costa d'Oro 235. 237
 — del Pepe 235
 — degli Schiavi 235. 240
 Cuba 324

 Dahome 235. 243 n. 2
 Delagoa 204

 Ellice (Is.) 178
 Encounter Bay 19
 Erromanga 161

 Fakaofu (Nukunono) 178
 Fayo 165
 Feis 165
 Fernando Po 213 n. 5
 Figi 154 sg. 159
 Filippine 100. 128. 129 n. 1. 139
 Flattery (Capo) 273
 Flores 132
 Florida 295
 Frazer River 270
 Fuca (Stretto di) 273

 Gabun 193. 210
 Gaman 237
 Geelvink Bay 142
 Giava 109
 Giappone 92
 Gilbert (Isole) 168
 Golfo del Messico 294
 Goyaz 335 n. 3. 341
 Gran Canaria 253
 Gran Chaco 343
 Grandi Laghi 299
 Groenlandia 261 sg.
 Guiana 327. 329. 333
 Guinea 235. 256. 257

 Haiti 324. 326
 Halmahera 138
 Haununu 152
 Hawaii 172. 176. 180
 Hawaiiiki 171
 Herbert River 12
 Himalaya 90
 Hudson Bay 261. 280

 India 86. 87. 88. 89. 102
 Indocina 86. 89. 91. 102
 Ituri 194

 Jambi 114
 Johore 105
 Jünnan 91

 Kadiak (Is.) 262 n. 1
 Kalahari 190
 Kamerun 208. 213. 235. 248. 257
 Kansas 284
 Karesau 143
 Kouvandra 155
 Kedah 103
 Kei 136
 Keisar 134
 Kilimangiaro 223
 Klamath River 277. 278
 Kui-tcheu 91
 Kumusi River 143 n.
 Kurawa 228
 Kwilu 209

 Labrador 261 n. 2
 La Gomera 253
 Lagos 246
 Lalag 114
 Lanzarote 255
 La Palma 253
 Lau 155
 Leti 135
 Loango 210. 248
 Louisiana 284. 294
 Luzon 128. 129 n. 1

 Mackenzie River 263
 Madagascar 183. 186 sgg.
 Madera 254 n. 1
 Maewo (Aurora) 161
 Makassar 110. 131
 Malacca 102. 104 sg. 108 sg. 139
 Malecula 161
 Mali (impero del) 249
 Malo 161
 Malta 255
 Mambare River 143 n.
 Mangaia 169 n. 1. 176. 369
 Mangareva 176
 Manipur 89
 Marchesi (Isole) 176
 Marianne (Isole) 164
 Marshall (Isole) 166 sg.
 Massachusset 302
 Matto Grosso 337. 341
 Mendocino (Capo) 278
 Minahassa 129 sg.
 Mississippi 283. 294 sg.
 Molucche 109
 Montagne Rocciose 283



- Montana 271
 Mount Victoria 143 n.
 Murray (Isole) 141
 Murray River 13. 19. 20
 Myfoor 143

 Nauru 168
 Nebraska 284
 New South Wales 3. 11. 14
 New York 307 n. 1
 Nias 118. 119. 120
 Nicaragua 322
 Nicobare (Isole) 93 n. 1
 Niger (Fiume) 240. 247
 Nikunau 168. 169 n. 1
 Nilagiri 87
 Niue (Savage Is.) 171 n. 4. 176.
 179
 Northern Territory (South Australia) 34
 North Island 173 n. 1
 Norton Sound 262
 Nuova Bretagna 148 sg. 161
 Nuova Caledonia 162
 Nuova Guinea 139. 141. 161
 — olandese 142. 157 n. 2. 158
 — tedesca 148 n. 1. 158
 Nuova Irlanda 145 sg. 147 n. 2. 149.
 151. 161
 — Norcia 36
 — Pomerania, v. N. Bretagna
 — Zelanda 158. 170 sg. 182. 183. 368.
 369
 Nuove Ebridi 161. 177
 Nuovo Mecklenburg, v. N. Irlanda
 Nuovo Messico 279. 318
 Nyassa (Lago) 216. 218. 219. 225. 257

 Oba 161
 Ogové 210
 Omba (Lepery) 161
 Onoatua (Francis Is.) 168
 Ontario (Lago) 316
 Orinoco 327. 333 n. 1
 Orissa 89
 Oyster Bay 38

 Palau (Isole) 164
 Pantelleria 255
 Parana 331 n. 1. 334
 Paraguay 334
 Pasqua (Is.) 183 sg.
 Patagonia 345
 Pegu 91
 Peki 241 sg.
 Pennefather River 62

 Penisola della Gazzella 147 n. 2.
 148. 149. 150 e n.
 Perth 36 sg.
 Peru (Is.) 169
 Perù 322
 Pitwater 38
 Ponape 166
 Port Blair 94 n., 100
 Port Darwin 34
 Port Lincoln 21
 Porto Rico 324
 Port Stephens 11
 Principe di Wales (Is.) 268

 Quebee 303 n. 2
 Queensland 33. 62

 Raiatea 180
 Rakiraki 157 sg.
 Ralik 166 sg.
 Ratak 166
 Rawas 114
 Recherche Bay 39
 Reef (Is.) 162
 Regina Carlotta (Isole) 268
 Rhodesia 256
 Ridau 114
 Rio Araguaya 335 n. 3
 Rio Madre de Dios 342
 Rio Tapajoz 336
 Rotuna 176

 Saguenay 302
 Sahara 256
 Salomone (Isole) 151. 154. 155. 157 n. 1
 Samoa 169. 176. 177
 San Cristoval 152
 San Juan Capistrano 279
 Santa Catharina 342
 Sarawak 125 n. 1
 Sardegna 254 n. 1. 255. 256. 257
 Savu 133
 Scioa 227
 Shoalhaven Bay 10
 Sialum 142
 Siam 91
 Sikhim 90
 Smith Sound 261
 Solor 132
 Speelmann Bay 142 n. 2
 Stretto di Torres 141. 363
 Sudan 248
 Sumatra 76 n. 4. 109. 113. 139. 186
 Sumba 132
 Sungkai River 105
 Surinam 328. 334

- Sydney 3
- Tahiti 176. 179 sg. 369
- Tanganika 219 sg.
- Tanna 162
- Taru 228
- Tasmania 37 sgg.
- Tenerife 253. 255
- Terra del Fuoco 262. 347
- Texas 284
- Thompson River 272 sg.
- Timbuktu 250
- Timor 133
- Timorlaut (Tenimber) 134 sg.
- Tobi 164
- Tokelau 178
- Tonga 176. 179
- Tsad (Lago) 251
- Tungurahua 343
- Uaupès 339 n. 2. 342
- Uganda 221 sg.
- Ulu Kampar 105
- Unalaska 263 n. 1
- Upoto 208 sg.
- Urundi 194
- Vancouver 269
- Vanua Levu 155
- Victoria 14. 16. 18
- Victoria Nyansa 220. 222
- Virginia 307
- Viti Levu 153. 158
- Viwa 147
- Volta (Fiume) 240
- Vuatom 149 n. 3
- Washington 271
- West Australia 35
- Wetar 133
- Xingu 335
- Yap 164
- Yukatan 322
- Zambesi 206. 210 n. 2

4. Res

- acque (culto d.) 258
- alture (culto d.) 255. 343
- animismo 41 sg. 44. 56. 61. 66. 78.
87. 151 sg. 154. 212. 367 sg.
- alle Filippine 128
- degli Australiani 39. 78
- dei Bantu 200 sgg.
- dei Batak 117
- dei Kubu 114
- dei Tasmaniani 39
- dei Vedda 86
- antenati mitici 24. 60
- (culto d.) 89 sg. 129 n. 1. 198: 220
- arcobaleno 2. 17. 20. 103. 116. 120.
131. 135. 138. 164. 167. 168. 178.
180. 217. 219. 227. 231. 243 n. 1.
244. 268. 271. 278. 303. 319. 320.
343. 347 sg. 353
- armenti 225
- aurora 272. 282. 287. 331 e n. 1. 351.
- 367
- boreale 265
- australe 2. 15. 55. 59. 69. 350
- balenio asciutto 341. 354
- baleno 340
- battesimo 337
- brezza 269. 271
- Buddismo 110
- bull-roarer* v. rombo
- carestia 217. 224. 239. 358
- caverne (culto d.) 255 n. 2
- Cenerentola 303
- cielo 1. 5. 7 sg. 9. 11. 13 sg. 16 sg.
- 20 sg. 25. 29 sg. 32. 34. 65 sg.
67. 70. 72. 74. 97. 106. 108. 130.
132. 169. 172. 197. 201 sg. 231.
237. 241 sg. 265. 268 n. 3. 271.
282. 285. 336. 339
- notturno 70. 224. 250
- sollevamento 106. 123. 167. 168
- vicinauza alla terra 1. 67 n. 4.
120. 123. 201. 358
- Cielo e Terra 124. 130. 132 sg.
- 135 sg. 138. 166. 171 sg. 179 sg.
189. 210 n. 2. 212. 214. 218 n. 1.
- 241 n. 3. 246. 276. 278 sg. 282. 284
- c n. 2. 291. 315. 319. 321. 325.
- 332 n. 2. 339 n. 4. 364
- circoncisione 23 sg. 34
- Ciro e Damiano (SS.) 257
- civiltà maya 323
- messicana 318. 322. 326



- classi exogamiche 3. 7. 14. 16 sg.
 19. 23. 27. 32
cliff-dwellers 318
 comete 156. 224. 234. 350
 condanne a morte 257. 361
 confusione delle lingue 295
 Corvo demiurgico 261 sg. 265 sg.
 267. 269 n. 1
 costellazioni 350
coyote 278
eromlech 89. 245

 demiurgo 82. 142. 198 sg. 262. 265.
 270 sg. 272 n. 1. 276 sg. 295. 299.
 303. 314. 328. 331. 335 sg. 341.
 346. 366. 369
 Diavolo 35 153
 diluvio e inondazioni 3. 20. 116.
 157. 165. 238 sg. 267. 277. 352. 362
 Dio (idea di) 41 sg. 367
 — cinese del cielo 91
 — cristiano 216. 218. 238. 242. 246.
 253. 276 sg. 279. 289. 294. 304 sg.
 310. 316. 372
 — della guerra (Borneo) 126
dolmen 89
 dualismo 143. 161

 eclissi lunare 192 n. 2
 — solare 138
 emozione uranica 82. 310. 371
 epidemie 145
 esoterismo 32. 78. 80. 366
 essere celeste supremo:
 assenza di culto 18. 29. 78 sg. 90.
 91. 96. 103. 104. 105. 117. 119.
 122. 137. 138. 142 sg. 145. 156.
 161. 165. 173. 180. 189. 192. 202.
 204. 212. 213 n. 5. 217 sg. 220.
 222. 223. 225. 233. 239. 239 n. 1.
 242 sg. 246 sg. 249 sg. 263 e
 n. 1. 269 sg. 270. 276. 281 sg.
 307. 312. 342. 365
 attività creatrice 17. 19 sg. 24. 35.
 49. 52. 62. 66. 68. 119. 130. 138.
 142. 145. 147. 149. 152 sg. 155.
 159. 165. 167. 179 sg. 190. 194.
 198. 202. 205. 212. 213. 220. 222
 sg. 230. 233. 240. 244. 246 sg. 262
 263 n. 1. 275. 278 sg. 281 306 sg.
 321. 330. 336. 338. 342. 345. 357
 carattere malefico 1. 11 sg. 35. 38 sg.
 69. 97. 142 190. 193. 238. 308.
 348. 363
 concettualizzazione e personalizza-
 zione 122. 175. 202. 204. 210 sg.
213. 215. 220. 224. 242. 281. 287.
 294 320. 321. 369 sg.
 culto 4. 7. 15. 20. 78. 96 n. 1. 168.
 173. 178. 190 sg. 194 sg. 198. 225.
 228. 232. 238. 244 sg. 250. 253.
 255. 262. 285. 290. 305. 307. 365
 dimora celeste 4. 8. 10-15. 17-19.
 21. 23. 29 sg. 32. 34 sg. 63.
 89-91. 94 sg. 103 sg. 107. 116.
 123. 125 e n. 1. 126. 128. 130 sg.
 134. 136. 138. 143 sg. 146. 161.
 164. 168. 174. 179. 189 sg. 192-
 195. 197. 199-201. 209. 212. 214.
 218-220. 222 sg. 227. 231. 234.
 245. 249 sg. 253. 262. 270 sg.
 278. 281. 285 sg. 291 n. 1. 295.
 306. 328. 330. 342. 349
 femminile 90. 97. 98 sg. 146 sg.
 150. 230. 261. 271. 362 sg.
 immortalità 35. 49. 52. 66. 70.
 103 sg. 122. 142. 173. 180. 230
 inerzia e indifferenza 19. 29. 31.
 83. 87. 88. 105. 145. 165. 178. 180.
 205. 208. 210. 213 e n. 5. 226.
 234. 239. 243. 246 sg. 250. 263
 e n. 1. 269. 271. 276. 338. 345. 351
 invocazione 5. 12. 15. 17 sg. 79.
 89 sg. 95. 103 sg. 117. 122. 124.
 136. 142. 143. 152. 174. 197. 212.
 218. 224 sg. 246. 250. 262. 270.
 271 n. 4. 312 sg. 365 sg.
 moralità 49. 52. 66. 120. 123. 127. 128
 onnipotenza 67 sg. 120. 246
 onnipresenza 8. 70. 117. 120. 122 sg.
 168. 233. 239 n. 1. 247. 249 sg.
 257. 358
 onniscienza 6. 8. 49. 66. 69 sg. 89.
 91. 96. 103 sg. 117. 120. 127.
 132. 133. 136 sgg. 143. 165. 173.
 187. 191. 198. 217. 227 n. 1. 231.
 239 n. 1. 242. 244. 247. 250. 254.
 257. 266. 278. 293. 311. 323. 339
 n. 2. 347. 359
 onniveggenza 6. 8. 17. 49. 69 sg.
 90. 96. 117. 132. 138. 143. 162.
 168. 187. 198. 201. 204. 214. 228.
 231. 233. 242. 244. 249. 250. 254.
 257. 266. 267. 273. 281. 293. 295.
 311. 323. 342. 347. 359. 361
 paternità 4. 15 sg. 18. 21. 68 n. 1. 78.
 rappresentazioni figurate 4. 7. 300.
 366
 sanzione etico-punitiva meteorica
 10. 12. 15. 62. 69. 91. 95. 103 sg.
 116. 123. 131. 138. 144. 148. 153.
 156. 198. 201. 217 n. 3. 218 sgg.



225. 231. 234. 238 sg. 244. 250.
262. 263. 267. 281. 293. 302. 307.
311. 322. 347. 360. 361 sg.
solarizzazione 11. 21. 36. 64. 83.
88 sg. 105. 112. 119. 128. 130-
134. 136. 142. 166. 177. 188. 206.
221 sg. 226. 228. 231. 250. 254.
265. 267. 269. 277. 295. 312.
319 sg. 326. 335. 336. 367 sg.
zoomorfismo 97. 98. 155. 191. 276
essere iniziatore 9. 15. 29. 60. 366
estirpazione del dente 3. 7. 14. 23.
34. 54
- fattucchieri 11. 13. 17. 34. 67. 146.
221
feticcio, feticismo 133 sg. 187. 212.
236. 249
filosofia primitiva 211
fine del mondo 337 sg.
folklore degli Australiani 2 sgg.
— dei Baganda 221 n. 4
— dei Batutsi 220
— dei Masai 230
— dei Miemae 302. 306
fulmine 11. 12. 22. 69. 95. 99. 103.
107. 116. 125 n. 1. 131. 133. 138.
153. 168. 179. 192. 193. 194. 195.
201. 208. 214. 217. 218. 219. 225.
234. 238. 239. 243. 247. 250. 263.
270. 278. 279. 285. 289. 293. 298.
299 n. 303. 317. 319. 320. 322. 328.
339 n. 2. 343. 345. 354. 361. 367
fuoco 278. 323
furto 120. 124 n. 2. 131. 143. 144
n. 1. 153. 204. 214. 257. 267. 360
- gemelli (nascita d.) 204 n. 4. 242 n. 1
Gesuiti 299. 334. 337. 340. 341
giuramenti e attestazioni 116 sg.
124 n. 2. 136. 137. 143 n. 217. 219.
244. 245. 254. 257. 281. 293. 323. 360
Grande Spirito 272. 275 sg. 288 sg.
290. 291 n. 1 e 2. 293 n. 294 sg.
304. 305 sg. 310. 316. 317. 372
grandine 201. 347. 355
- Hiawatha 309
- idea di causa 57. 59. 66. 74. 96. 99. 357
— di Dio, v. Dio
— di spirito 50. 77. 140
imprecazioni 219. 220. 245. 360
ineubazione 257
induismo 109. 110 sg.
- influssi cristiani 18. 34. 35. 36. 38.
87. 88. 128. 129. 137. 156 n. 1. 161.
162. 188 n. 1. 190. 209 n. 1. 210.
216 n. 7. 220 n. 3. 221. 227. 228
n. 1. 238. 261. 262 n. 1. 272. 275.
279. 281. 293 n. 294. 295. 298 n. 3.
305. 317. 318. 322. 328. 333. 336.
337. 338. 344. 370
— induistici e buddistici 86. 87.
88. 89. 91. 105. 106. 109 sg. 114 sg.
122. 129 n. 1. 131. 174. 182 sg.
— islamici 41. 87. 93 n. 1. 105. 109.
114. 115. 128. 134. 137. 138. 186.
216 n. 5. 217. 221. 225 n. 2. 227.
230. 248 sg. 252
— persiani 186
— siriaci (nestoriani) 91
iniziazione (riti d.) 3. 7. 8. 9. 14 sg.
16. 23. 34. 43. 78. 366
islam 110 sg. 113
— sciadita 111. 227
— sciita 111
Israele 45
- Jahve 56
- lampo 62. 99. 116. 144. 168. 175. 191
n. 2. 225 n. 1. 228. 231. 249. 285.
340. 341. 345. 351
logieismo in mitologia 55. 331 n. 1
luce e tenebre 96. 160. 192. 214.
242. 244. 338. 350
luna 14. 24. 36. 73. 93 n. 1. 94. 96.
138. 143. 164. 167 n. 3. 177. 178.
179. 180. 185. 192. 265 e n. 2. 268.
271 n. 4. 303. 306. 331. 332 e n. 3.
339. 367
- magia 50. 56. 87. 187
mana 139 sg.
manismo 209. 218. 222. 230.
manna 5. 123. 352
mantis 191 sg.
marea 160
matriarcato 90. 146. 221. 319. 363
menhir 89
mesas 318
metodo etnologico delle aree cul-
turali 52. 97. 112
Missionari e missioni 3. 18. 43 sg.
153. 155. 197. 200. 202. 204. 206.
209. 216. 242. 246. 272. 275. 279.
281. 288. 290. 304. 305. 316. 320.
340. 346. 347
mito 46 sg. 49. 56. 71. 72. 73. 81.
112. 136. 202. 355 sg.

- mitologia 46. 54. 66. 80
 — boscimana 191
 — lunare 55
 — maori 170 sg.
 — sud-americana 328. 331 n. 1. 332 n. 3. 336. 337. 341 n. 2
 Monofisiti 227
 monoteismo 42. 45. 52. 118. 122. 183. 187. 196. 227. 230. 276. 304. 365. 373
 monsone, v. vento
 montagne, v. alture
 monumenti megalitici 89. 183. 245. 255 sg.
 morte (origine d.) 203. 228. 244
 morti (anime d.) 9. 13. 20. 30. 140. 147 n. 2. 152. 154. 206. 265
 mucchi di pietre 199 sg.

 naturismo 56. 59. 63. 67
 nebbia 136. 142 n. 2. 171. 209. 277. 320. 355
 neve 269. 272. 278. 281. 347. 352. 355
 notte 157. 160. 161. 244.
 nubi 240. 241. 242. 269. 271. 277. 286. 290. 298. 316. 319. 320. 321. 340. 343. 350
 — di Magellano 329. 331

 ordalie 117. 137. 220. 257. 258. 360
 Oriente antico 82
 origine del genere umano 329 n. 1. 335 n. 3. 358
 Orione 2. 25

pampas 345
Pater noster 5. 34. 272 n. 4. 273 n. 1. 277 n. 1
 patti (conclusione d.) 311. 312. 360
 personificazione mitica 47. 56. 59. 65 sg. 71. 72. 96. 101. 108. 133. 201. 202. 268. 282. 332. 363
 pestilenza 217. 238. 239. 358
 pioggia 5. 8. 11 sg. 18. 23. 25. 39. 59. 68. 69. 88. 89. 104. 116. 123. 124. 129 n. 1. 133. 134 sg. 143 n. 146. 148. 153. 156. 180. 185. 190. 112. 193. 194. 197 sg. 201. 203. 204. 212. 214. 218. 226. 230. 231. 233. 240-246. 249. 253. 258. 262. 263. 272. 281. 290. 315 sg. 319 sg. 320. 323. 330. 336. 339 n. 2. 341. 342. 351. 362. 367
 — (riti per la) 23. 34. 104. 134. 252. 253
 pipistrelli 338 e n. 1
 pittura 184. 301 e n. 1

 Pleiadi 2. 17. 25. 343. 350
 polidemonismo 230
 politeismo 40. 44. 122. 154. 236. 240. 246. 367. 368
 preanimismo 78. 114
 prelogismo 75
 prole 220. 224. 244. 284
 punti cardinali 130
 pupilla 194

 ragno 97. 98. 191 e n. 2. 319. 330
 ranocchie 244
 rapporti sessuali illegittimi 124. 135. 361. 362
 razionalismo 42. 47
 religione 46. 49. 50. 56. 66. 76. 80
 — australiana 366
 — protosarda 258 sg.
 religiosità dei Tasmaniani
 rivelazione (dottrina d.) 48. 58
 rombo 8. 9. 15 n. 1. 28. 32. 33. 34. 69 sg. 247. 366
 rugiada 116. 171. 185. 352. 355

 sabeismo 226
 samani, samanismo 106. 262. 265 n. 1. 275 n. 1. 281. 299
 Sequoya 301 n. 1
 siccità 5. 95. 99 sg. 103. 104. 133. 148. 156. 190. 217 sg. 221. 224. 231. 232. 233. 241. 244. 253. 262. 279. 290. 336. 352
 simbolismo degli Arapaho 298
 — dei Bawili 211
 — dei Navaho 282
 — dei Pawni 282. 284 sg.
 — dei Zuñi 318. 321
 sivaismo 109
 Smohalla 273
 sole 14. 17. 21. 36. 62. 73. 88. 94. 96. 105. 132. 136. 137. 164. 179. 185. 188. 192 n. 2. 223. 265 e n. 2. 266. 271 e n. 5. 273. 289. 290. 291 n. 1. 295. 306. 318. 320. 323. 331. 332 e n. 3. 338. 339. 345
 spergiuo 117. 131. 138. 257
 spiriti (culto d.) 194. 220. 222. 223
 sputare 12. 37. 224
 stelle 14. 17. 20. 29. 32. 35. 63. 94. 138. 142. 144. 164. 167. 172. 184. 192 n. 2. 224. 231 sg. 240. 268. 279. 285. 291. 292. 319. 323. 331 n. 1. 338. 339 n. 4. 349
 — cadenti 232. 359
 storpi 224 n. 1
 subincisione 23 sg.

- teismo 42. 276
tempo buono e cattivo 124. 262.
269. 290. 302. 347. 352. 362
temporali e uragani 12. 21 sg. 95.
104. 107. 145. 153. 156. 194. 204.
209. 213. 214. 219. 222. 232. 238.
239. 241. 253. 298. 303. 307. 317.
326. 340. 345. 347. 352. 361
Terra 210. 212. 214. 241. 246. 248.
338 n. 1. 340
terremoto 145. 148. 155. 157. 164.
205. 217 n. 1. 342 sg. 345. 358
tigri 338 sg. 340
tonitruismo 60 sg. 63
totemismo 27. 39. 54. 77. 154 n. 3.
221 n. 2. 275 n. 1
tuono 5. 8. 9. 11. 12. 18. 20. 22. 39.
59 sg. 61. 62. 89. 91. 95. 103. 107.
116. 125 n. 1. 129. 131. 133. 138.
144. 152. 153. 164. 166. 168. 174.
179. 193. 194. 200. 201. 204. 205.
208. 209. 217. 218. 219. 224. 225.
227. 228. 231. 233. 241. 244. 247.
249. 251. 270. 278. 289. 290. 293.
295. 298. 299 n. 303. 307. 309 n. 3.
315. 316. 319. 328. 339 n. 2. 340. 341
e n. 2. 343. 345. 353 sg. 361. 367
turbine 17. 37
uccello del tuono 270 e n. 1. 289. 298.
368
vaiolo 217
Vecchio del Cielo 267. 275 sg. 277. 278
vegetazione 5. 8. 18. 68. 104. 156.
207. 232. 244. 245. 253. 314 sg. 336.
351 sg. 358. 369
vento 5. 95. 99 sg. 103. 104. 119.
133. 135. 136. 148. 153. 160. 164.
167. 175. 209. 234. 241. 279. 281.
285. 290. 316. 347. 353. 367
Via Lattea 2. 5. 11. 12. 20. 24 n. 1.
29. 30. 63. 231. 233. 262. 265 e
n. 4. 279. 303. 328. 338. 349
visnuismo 109
vulcani 343. 345
Walam Olum 301 e n. 1
zemiismo 325

5. Auctores

- Anchieta J. 341 n. 2
Bancroft H. H. 278. 282
Basset R. 252
Benzoni G. 324
Best E. 173
Bleek W. H. I. 191
Blagden Ch. O., v. Skeat
Boas F. 265
Bove G. 347
Brébeuf 310. 311. 312. 313. 315
Brett 328. 329
Brcysig 335
Brown A. R. 94. 97
Brown J. M. 174
v. Bülow W. 177
Callaway H. 84. 192. 198. 200. 202
Cartier, Jean 302
Christaller J. G. 237
Codrington R. H. 140
Colombo 324
Cook 180
Cox W. H. 147
Curr 23
Cushing F. H. 320
Dapper 197
Dawis C. O. 173
Dawson J. 18
De Flacourt E. 187
Dennett R. H. 246
Dobrizhoffer M. 344
D'Orbigny A. 334 sg.
Dorsey J. O. 288. 290
Drake F. S. 84. 306
Drury R. 187. 189
Du Tertre J. B. 325
Earle A. 173
Ehrenreich P. 73. 264. 300. 329 e
n. 2. 335 e n. 3. 336. 341
Ellis A. B. 237. 238 sg. 242. 243
Ellis W. 181
Erdland A. 166
Erskine J. E. 147

- Ferrand G. 188
 Fewkes J. W. 319
 Finsch O. 168
 Fison L. 156. 158
 Fitzroy R. 346 sg.
 Fletcher A. C. 286
 Foy W. 54 n. 4. 64
 Fritsch G. 196. 202

 Gatschet A. S. 277
 v. Gennep A. 13. 60. 62
 Gerland 155
 Graebner F. 16. 52 sg. 58
 Gregory J. W. 1. 24 n. 1

 Hagen B. 114
 Hahn Th. 197
 Hartland E. S. 49. 67. 202
 Hennepin 299
 Henry J. 249
 Heriot Th. 307
 Hewitt J. N. B. 313 sg.
 Hill Tout C. 272
 Hobley C. W. 223
 Hoffman W. J. 299
 Hoffmann R. 50
 Hollis A. C. 230
 Hose Ch. e Mc Dougall W. 126
 Howitt A. W. 4. 17. 43. 44. 64

 Johnston M. 221
 Jones, Peter 301
 Juynboll 107

 Kern H. 111
 Kingsley M. H. 84. 210. 226
 Koch (-Grünberg) Th. 342
 Kolben, Peter 196 sg.
 Kroeber A. L. 277
 Kruijt A. C. 111. 119. 130. 136

 Las Casas B. 324
 Lang A. 28 sg. 43 sgg. 56 sg. 64. 66.
 71. 76. 77. 80. 81. 83. 94. 96. 101.
 126. 171. 176. 261. 306. 307. 321
 Laure P. 302
 Le Jeune P. 304
 v. Leonhardi 204
 Le Roy 195
 Lévy-Bruhl L. 75
 Lista R. 346

 Mallery G. 372
 Man E. H. 93. 96. 97
 Mann J. F. 6. 70
 Manning J. 4

 Marett R. R. 59
 Mariner W. 178
 Martire Pietro 324
 Max Müller 43. 46. 85. 197
 Mc Gee W. J. 289
 Meinhof C. 195. 197 n. 1. 198
 Menzies 85
 Moerenhout J. A. 177. 180
 Moffat R. 202
 Molina G. I. 344
 Morice A. G. 281
 Moszkowski M. 143
 Müller F. 245

 v. Orclli C. 85
 Orpen J. M. 190 sg.
 Oviedo G. F. 324

 Pane R. 324
 Parker K. 5
 Parkinson A. 150
 Peekel G. 145
 Perham J. 121 sg.
 Petitot E. 280 sg.
 Poole Fr. 269
 Portman M. V. 93. 101
 Powers St. 275 sg.
 Preuss C. Th. 64

 Radin P. 304
 Raguenaup P. 299. 312
 Rausch J. 152
 Ridley W. 5. 10
 Risley H. 83. 87. 88
 Roscoe J. 221
 v. Rosenberg H. 118
 Roth W. E. 33
 Rowley H. 218

 Saddleir R. 11
 Salvado R. 36
 Schmidt W. 6. 10. 16. 20. 29. 38. 50
 sgg. 59. 61. 64. 65. 66. 71. 94. 96.
 97. 107. 112. 115. 136. 140. 143. 146
 n. 2. 150. 157 n. 1. 160. 177. 194. 195
 Schoolcraft H. R. 299
 v. Schroeder L. 50. 56. 81
 Seemann B. 155
 Skeat W. W. e Blagden Ch. O.
 102 sg.
 Smith J. 307
 Söderblom N. 81. 356 n. 1
 Spencer B. e Gillen F. J. 28 sg. 32
 Stam N. 223
 v. den Steinen K. 330. 331 n. 1.
 332 n. 2 e 3. 335

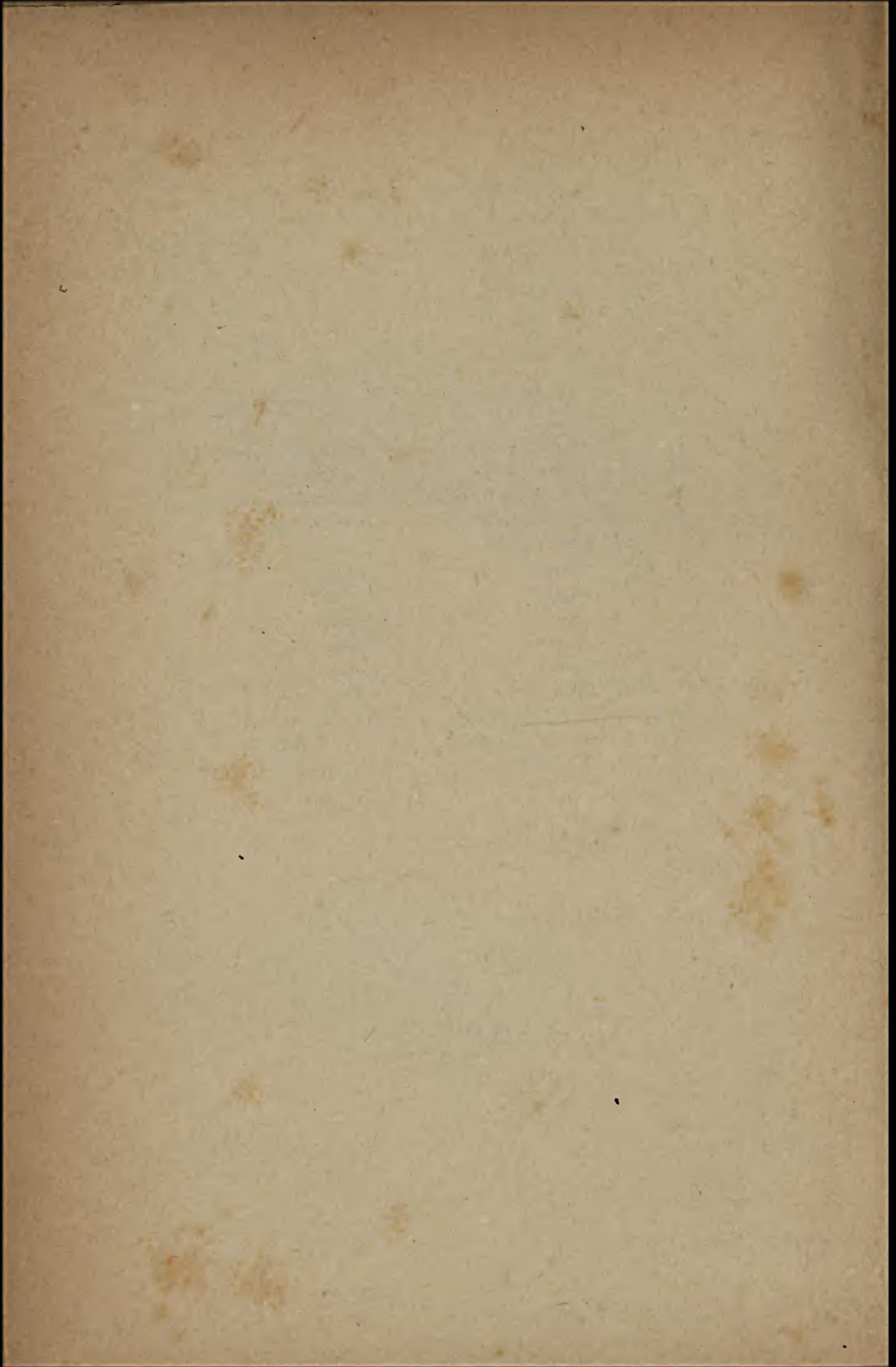
- Strachey W. 307
Strehlow C. 28 sg.
Sundermann H. 118
Swanton J. R. 266. 268. 292 n. 2
- Taplin G. 19. 20. 43
Thavenet 305
Thomas N. W. 28
Thomson B. 155
Thomson W. J. 184
Treagear E. 173
Turner G. 177
- Tylor E. B. 3. 18. 36. 38. 41. 43.
47. 84. 155. 180. 206. 328 n. 2. 370
- Unkel C. N. 337. 338
- Vico G. B. 355. 356. 358. 361
- Wangemann 190
Waitz (-Gerland) 20. 84
Wheeler G. C. 151
Wilken G. A. 111. 122. 132. 135
Wundt W. 48 n. 4. 72
Wyatt J. P. W. 21



Correggi:

a p.	53 n.	1	« Anthrophos »	in « Anthropos »
»	91 n.	37	<i>Thien</i>	<i>T'ien</i>
»	112 l.	11	svorapposizione	sovrapposizione
»	142 l.	8-9	gigantesca ^o	gigantesca ^c
»	158 l.	25	malese-polinesiane	maleo-polinesiane
»	166 l.	19	cosmogogiche	cosmogoniche
»	» l.	21	quello	quello
»	190 l.	31	bisogno	bisogno
»	222 l.	15	Kiziba	<i>Kiziba</i>
»	232 l.	31	Denka	Dinka
»	236 l.	22	nelta	nella
»	243 l.	20	zendo	sendo
»	290 l.	26	Cosi	Così
»	308		8. - Irokési	7. - Irokési
»	317		9. - Pueblos	8. - Pueblos
»	325 l.	9	in ispecie	(in ispecie)





FINITO DI STAMPARE
IL GIORNO XX MAGGIO MCMXXII
NEGLI STABILIMENTI POLIGRAFICI RIUNITI
IN BOLOGNA





