

## Relazione di commento al testo di Ernesto de Martino: “Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda”.

FLAVIANA FRASCOGNA

**Abstract.** L'articolo di commento al testo di Ernesto de Martino “Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda” è stato redatto a seguito del Seminario “Il significato umano degli accadimenti”, tenuto dalla Prof.essa Amalia Signorelli, il cui filo conduttore è la presentazione dei concetti de martiniani, e l'utilizzabilità di tali concetti nella ricerca antropologica.

**Parole Chiave:** De Martino, presenza, crisi, mito achilpa, antropologia.

“Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini” può essere letto come primo ed importante contributo fornito da Ernesto de Martino per saggiare alcune delle più importanti acquisizioni del “Mondo Magico”<sup>1</sup>: la presenza che rischia di andare perduta e che poi, molto faticosamente, si riscatta. Il cosiddetto “dramma storico del mondo magico”.

Crisi della presenza e reintegrazione culturale, erano stati i concetti esplicativi utilizzati per leggere una serie di dinamiche magico-religiose. L'analisi dispiegata da De Martino, tesa allo svelamento della crisi-riscatto, si arrestava a tale dinamica: nulla veniva detto a proposito di come il riscatto avvenisse concretamente.

Nel mito di fondazione della tribù Aranda, la tradizione delle origini secondo il gruppo totemico Achilpa, si propone invece di analizzare la forma che questo riscatto assume nella mitologia di un'umanità di raccoglitori e cacciatori, quali sono gli aborigeni australiani.

De Martino analizza il rito impiegando le chiavi di lettura utilizzate nel Mondo Magico: di mezzo c'è infatti la crisi della presenza ed il relativo riscatto. La crisi, nel caso degli Aranda, è costituita dall’“angoscia territoriale”.

L'angoscia territoriale è una forma particolare di angoscia esistenziale che può essere definita come una situazione storicamente individuata in cui la presenza non è decisa e garantita, e quindi esposta al rischio di non “mantenersi” di fronte al divenire, e soccombere per ciò all'angoscia.

Per gli aborigeni australiani l'angoscia territoriale è storicamente connessa ad un momento critico dell'esistenza di grande importanza per una comunità di nomadi

raccoglitori e cacciatori, e cioè al peregrinare, l'inoltrarsi nel territorio a causa di necessità vitali.

La crisi della presenza causata dai momenti critici dell'esistenza, nel caso del popolo Aranda, insorge quando quest'ultimo abbandona un territorio conosciuto e formato culturalmente per inoltrarsi in un territorio sconosciuto e pieno di insidie.

Tale spostamento risulta troppo rischioso perché possa essere condotto senza alcuna precauzione, perché gli uomini Aranda possano essere lasciati soli con se stessi. È necessario qualcos'altro. È indispensabile che gli uomini si sentano protetti, che abbiano la possibilità di sottrarsi al pericolo che incombe. È indispensabile che l'angoscia territoriale ottenga una soluzione.

La presenza, *l'esserci-nel-mondo*, è il punto centrale delle teorie demartiniane<sup>2</sup>.

La presenza demartiniana è la capacità umana di dare valore sociale, intersoggettivo e condiviso alle situazioni, di dare senso al fatto naturale secondo criteri culturali.

Il rischio radicale in cui può incorrere la presenza è di essere sopraffatta dal divenire storico che incalza perdendo la possibilità di mantenersi nel processo storico-culturale. La crisi della presenza incombe quando si perde la possibilità di andare oltre “il qui e adesso”, quando avviene la perdita dello spazio e del tempo come vettori, quando si dissolve l'unità trascendentale dell'autocoscienza. Cultura, storia e presenza sono un tutt'uno che con difficoltà differenzia l'uomo dal piano naturale, in cui tutto si ripete in modo identico.

La presenza, in quanto volontà di storia umana, si oppone all'eterno ritorno natu-

rale. Il divenire obbliga continuamente a padroneggiare le situazioni che mettono costantemente alla prova le capacità della presenza. Si verifica cioè nel divenire un cambiamento, un momento critico che bisogna addomesticare o si corre il rischio di venirsene traumatizzati.

Secondo De Martino “*il momento critico dell'esistenza è critico perché impone una decisione e una scelta, un pronto adattamento alla realtà, un comportamento ricco di conseguenze altamente impegnative per la presenza. La precarietà dei beni elementari della vita, l'incertezza delle prospettive concernenti il futuro, la pressione esercitata sugli individui da parte di forze naturali e sociali non controllabili, la carenza di forme di assistenza sociale, la morte di una persona cara; questi momenti critici dell'esistenza sono largamente tradizionali nelle società umane. Il carattere che li accomuna è che in essi la storia, il divenire, si manifesta, e la presenza prende contatto di un mutamento, di un passaggio, così impegnativi per essa da rischiare di non mantenersi*”. (DE MARTINO, 1996, 89).

Di fronte allo sforzo che la presenza è chiamata a sostenere, molto più semplice appare il lasciarsi andare entro l'accadimento stesso, rimuovere, semplicemente non agire.

La dicotomia presenza/criasi converge su quella cultura/natura. Da un lato il divenire e l'azione, dall'altro l'eterno ripetersi. Il ritorno al piano naturale avviene quando invece di far fronte alla storia e oltrepassare un oggetto (una situazione, un avvenimento critico) conferendogli un valore condiviso (quindi comprenderlo e addomesticarlo), la presenza rischia di bloccarsi nell'oggetto stesso e di ammalarsi.

I contenuti critici passati ma non oltre-

passati possono ritornare incrinando il divenire normale, manifestandosi come forza che agisce il soggetto dall'interno, il soggetto si sente "agitato da" perché non riesce più ad agire; avverte inoltre un immotivato senso di colpa che lo angoscia e che è il riflesso della sua incapacità.

Il passato non oltrepassato rende l'eserci nella storia inattuale e nelle sue estreme conseguenze può portare alla totale alienazione di sé da sé, cioè alla radicale perdita della presenza. Le cose perdono il loro senso e appaiono indifferenti, inautentiche, perché il soggetto è alienato dalla storia culturale in cui era inserito, e non riesce quindi più ad attingere nella memoria familiare degli usi possibili delle cose. Il mondo assume valenze negative ed è avvertito come minaccioso perché non lo si comprende più in limiti oggettivi, ma le cose tendono ad incombere come potenze distruttive ed estranee.

Il rischio della perdita della presenza è dunque segnalato dal senso di colpa della mancata oggettivazione. L'angoscia che ne deriva presenta i caratteri dell'ambivalenza: è angoscia di stare nella storia, perché la storia obbliga ad un continuo e faticoso trascendere, ma anche angoscia di essere fuori dalla storia, ossia di perdere la presenza.

Dopo aver chiarito la natura della crisi della presenza, nel saggio del 1951, De Martino presta attenzione all'altro aspetto previsto nel dramma storico del mondo magico, il riscatto. Cerca di chiarire e svelare quali sono i meccanismi attraverso i quali tale riscatto si realizza.

Il mito delle origini parla di un eroe mitico, Numbakulla che in *illo tempore* nell'atto della fondazione dell'insediamento diede inizio ad una serie di rituali, tra cui, l'erezione del palo *kauwa-auwa*.

Gli Aranda nell'erigere tale palo totemico, in ogni nuovo insediamento, non farebbero altro che reiterare ciò che accadde in *illo tempore* ad opera dell'eroe mitico. Ed è proprio in questa reiterazione che risiede la risoluzione della crisi. Scrive De Martino:

*"Questi elementi che il mito ci fornisce, ci indicano il palo kawua-auwa nella sua funzione di riscattare dall'angoscia territoriale un'umanità peregrinante: piantare il palo Kauwa-auwa in ogni luogo di soggiorno e celebrare l'engwura, significa iterare il centro del mondo, e rinnovare, attraverso la cerimonia, l'atto di fondazione compiuto in illo tempore"*. (DE MARTINO, 1951, 60).

Attraverso la reiterazione di un modello archetipale gli Aranda sottraggono un evento storico al divenire storico. Lasciare il territorio conosciuto e plasmato culturalmente, abbandonare i loro villaggi e dar vita ad un nuovo insediamento sono atti minacciosi e precari dall'esito incerto che possono mettere in pericolo l'intera comunità.

Svolgere tali atti seguendo un modello mitico, quindi ritualizzarli, significa sottrarli a tale pericolo.

L'analisi giunge quindi ad un'importante concettualizzazione, la "destorificazione del divenire", stare nella storia come se non ci si stesse, realizzare un'azione storica, "qui e adesso" esattamente come venne realizzata altrove in *illo tempore*.

*"Nella marcia da sud verso nord delle comitive Achilpa il palo kauwa-auwa assolveva dunque il compito di destorificare la peregrinazione: gli Achilpa, in virtù del loro palo, camminavano mantenendosi sempre al centro"*. (DE MARTINO, 1951, 60).

Il palo che nel suo aspetto strutturale e formale presenta una somiglianza con la categoria dei centri del mondo - assi cosmici, montagne cosmiche, alberi - nel mito Achilpa appare innanzitutto come un *centro di comunicazione* fra i diversi piani cosmici (attraverso il palo, infatti, Numbakulla sale al cielo). Probabilmente esso rappresenta anche un sostegno che impedisce alla volta celeste di crollare sulla terra.

Il palo appare poi connesso anche con la cerimonia *engwura*. Nella marcia da sud verso il nord le comitive Achilpa, entrate nel territorio Aranda, piantano il palo e celebrano l'*engwura*, ovunque eleggono il loro temporaneo soggiorno.

Questi elementi del mito chiariscono che il palo assolve il compito di "destorificare la peregrinazione" (vincere l'angoscia). Gli Achilpa grazie al loro palo, camminavano mantenendosi sempre al centro (centro non in senso geometrico, ma centro mitico iterantesi nei vari centri totemici locali). Nei momenti "critici", quando la storicità della situazione nuova denunciava la sua angosciante presenza, essi inclinavano l'asse del mondo verso la direzione di marcia, ed in tal modo la nuova via era riassorbita nel centro, il camminare in essa veniva riscattato come uno stare, e l'angoscia paralizzante era vinta.

Quando il palo si spezzò l'angoscia territoriale insorgeva senza possibilità di riscatto. La rottura del palo aveva restituito alla storia questi uomini Achilpa,

cioè alla realtà storica del peregrinare.

Riferiscono Spencer e Gillen che quando due antenati mitici degli Achilpa, il "capo minore" e Illapurinja, abbandonarono la comitiva principale e, privi del palo, giunsero all'estremo nord del territorio tribale, si produsse un evento che segnò la morte dei due antenati, e cioè l'angosciante improvvisa rivelazione della distanza storica dal centro (Lamburkna).

*"Il capo si alzò in piedi e disse: il mio campo knanja, Lamburkna, è molto lontano di qui; l'Inkata Achilpa è pronto a morire, muore; la vecchia è pronta a morire, muore. Quindi entrambi scomparvero al suolo, ed un grande macigno sorse, rivolto verso sud, nella direzione del loro campo Wairidija"*. (DE MARTINO, 1951, 61).

La morte del "capo minore" e di Illapurinja si produce dunque quando, giunti senza *kauwa-auwa* ai confini del mondo, appare la reale distanza dal centro, il campo di Lamburkna, ovvero la sua iterazione, Wairidija.

De Martino descrive poi una danza del popolo Aranda *wuliankura*, a carattere erotico, che è accompagnata da un canto in cui si narra il ritorno in patria delle donne mitiche, prime fondatrici della cerimonia *wuliankura*. Il legame con la patria è espresso nel canto con tali parole: *"Nel fegato bramo la patria, in gola bramo la patria, nello stomaco vibro senza sosta, nel fegato sono in cordoglio"*. (DE MARTINO, 1951, 62).

L'essere in cordoglio è lo stesso termine usato per denotare il lamentarsi in cospetto di un morto. La "crisi del cordoglio" viene letta da De Martino come esemplificazione della "crisi della presenza". Innanzi al cadavere si apre la possibilità di non riuscire a trascendere l'evento luttuoso.

I rituali funebri ed il lamento funebre, non fanno altro che prescrivere alcuni comportamenti che permettono ai familiari di trascendere l'evento luttuoso. Attraverso una serie di moduli gestuali, verbali e melodici il lamento funebre permette di superare la crisi della presenza che l'evento luttuoso implica e lo difende da eventuali regressioni patologiche. Inoltre tali comportamenti prescritti destorificano l'evento luttuoso rendendolo oggettivo.

Alla luce di questa prova indiretta, la terribile esperienza della rottura dell'asse del mondo nelle mani del vecchio capo e lo sprofondare nel suolo dei due antenati giunti ai "confini del mondo", quando si

produsse la rivelazione della distanza storica che li separava dal centro di Lamburkna, si dispiegano ora evidenziando con maggior forza il valore e la funzione esistenziale, così come la motivazione culturale ed umana del palo *kauwa-auwa* in quanto “centro” del mondo.

Ernesto De Martino ha scritto pagine fondamentali sull'ansia, l'angoscia, il senso di smarrimento dei contadini dell'Italia meridionale allorché si allontanano dallo spazio noto, dal campanile del loro paese, inteso come centro spaziale e mentale, a partire dal quale orientarsi e percepirsi nel mondo e nello spazio. Gli spostamenti in territori lontani, ignoti o poco frequentati erano possibili come per il popolo Aranda, attraverso una continua ripetizione, mitica e rituale del centro.

Il mito, in quanto *exemplum* risolutore dell'accadere, si profila per De Martino come secondo momento protettivo della magia ed il rito in quanto iterazione del mito.

Il rito, ancora una volta, permette periodicamente di alleviare il peso dell'esistenza e di ricongiungersi alla natura.

Secondo De Martino il rito è una “finzione” mitico-rituale, una imitazione della natura organizzata e strutturata dalla cultura al fine di proteggere l'individuo o la comunità dai vari rischi esistenziali del divenire storico. Durante il rito si continua a stare nella storia, sostiene De Martino, ma ci si sta “come se non ci si stesse”. L'uomo è nella storia anche quando pretende di evaderne.

La finzione mitico-rituale permette di superare la situazione critica attraverso l'identificazione con un modello mitico, ripetendo comportamenti che trovano il loro referente nella metastoria e che sono accettati e coerenti con il mondo culturale che li comprende, li ha generati e conservati. Il mito costituisce l'antecedente metastorico di tutti i momenti importanti di una determinata cultura. È un modello di riferimento per le situazioni attuali che si riattualizza nel rito.

La crisi viene dunque affrontata e risolta attraverso la ripetizione di un identico non naturale.

Uno dei compiti fondamentali della religione, come delle pratiche magiche, è concentrare l'angoscia in momenti da lei stabiliti. La religione e la magia operano sul tempo. Non è solo terapia ma anche profilassi della crisi, sostiene de Martino. Il modello mitico deve essere riproposto periodicamente, bisogna che sia riattualizzato all'interno di regolari soluzioni di

continuità del divenire normale: nel tempo della festa gli impulsi individuali repressi e le crisi latenti trovano la loro risoluzione controllata, defluiscono ritualmente prima di conformarsi in pericolo per la presenza.

In una società tradizionale di cacciatori e raccoglitori come quella Aranda, nascere significa nascere in un luogo, essere e sentirsi consegnato ad uno spazio, ad un centro.

Il luogo di rinascita è costitutivo della personalità, della mentalità, dell'identità dell'individuo, che si sente depositario di vicende che l'hanno preceduto ed in qualche modo pensa che anche dopo la morte, continuerà ad essere presente nel luogo in cui è vissuto.

I defunti non abbandonano mai del tutto il luogo abitato dai vivi. In questo modo una persona è legata al suo “paese” perché esso è la patria della sua anima.

Questa gente è imparentata per mezzo di un legame più profondo della discendenza genealogica. Gli spiriti sono associati con gli eroi culturali ed i grandi antenati che viaggiarono attraverso il territorio Aranda. Qui si spiega il legame dell'aborigeno con la sua patria che è considerato come un prodotto della mitologia, cioè della costruzione mitologica del territorio che costituisce appunto il riscatto culturale, per cui l'inaccettabile territorio della storia diventa “la patria”.

I morti antenati con il loro ritorno, previsto e controllato, come accade attraverso le cerimonie, denotano che un'abolizione del tempo è possibile nel momento mitico in cui il mondo viene annullato e ricreato. Essi partecipano, a pieno titolo, al processo di rifondazione del mondo. Il centro rifonda e ricrea il mondo, lo spazio ed anche il tempo.

Il rimedio alla distanza dal centro diventa il pellegrinaggio.

Si comprende in che modo è possibile ipotizzare l'esistenza di una sorta di “sentimento del luogo”. Le persone di uno stesso luogo sono e si sentono accomunate da gesti, memorie, feste e divinità. È per questo che è possibile affermare che non solo noi abitiamo un luogo, ma i luoghi ci abitano. Nel caso degli Achilpa è il paese a possedere loro ed essi non possono rimanere lontani per un tempo indefinito, devono sapere che ci sarà un “tempo del ritorno”.

L'uomo sembra così non poter vivere culturalmente, senza porre o porsi dei limiti ovvero senza delimitare, definire lo spazio in cui vive, che proprio in virtù della presenza e dell'azione dell'uomo,

non è qualcosa di immateriale, strutturato com'è da rappresentazioni, simboli, segni e riti.

In altre parole per affermare la propria identità l'uomo non può fare a meno di tracciare spazi riconosciuti e riconoscibili.

L'esperienza simbolica rende possibile configurare un orizzonte storicamente e collettivamente fondato di valori.

In quanto animale culturale l'uomo, deve definire, delineare, delimitare, deve produrre luoghi, culturali e simbolici, affinché egli possa vivere e possa sfuggire al disordine e al caos, trovare un punto di riferimento e sfuggire in tal mondo all'“angoscia territoriale” demartiniana.

La preoccupazione fondamentale di una società nomade è quella di rendere significativa il territorio con percorsi, riferimenti, emergenze mitiche. Ovvero di farne quindi una realtà culturale.

È proprio grazie alla cultura, intesa come un insieme di categorie che determinati gruppi si danno in determinati modi per garantirne ai propri membri l'unità trascendentale dell'autocoscienza, che gli uomini riescono a classificare il mondo.

Tale processo formativo della dimensione spazio-temporale che risponde alla necessità umana di fondare un cosmo dal caos, attraverso un conferimento di significati che rende conosciuti e quindi riconoscibili i luoghi della propria appartenenza, De Martino lo definisce una sorta di “addomesticamento del mondo”.

Lo spazio, interiorizzato e soggettivizzato, si traduce in un sistema di riferimento che mantiene “il valore della *securitas*” e consente a ciascuno di noi il valore primario della “presenza”.

La domesticità costituisce in parte “lo sfondo opaco della nostra vita quotidiana”, in parte affiora in gesti automatici, in comportamenti abitudinari o perfino inconsci, in parte invece emerge in iniziative che possono richiedere un vigilante senso di responsabilità operativa o addirittura un'operabilità completamente nuova.

Attraverso l'orizzonte domestico l'esercizio-nel-mondo getta le prime basi della sua vita culturale. Questo mondo utilizzabile che “viene costruito attraverso un'educazione complicata e condizionata culturalmente” non ci è dato una volta per tutte, non ci è garantito una volta e per sempre. E del resto come afferma De Martino non ci è sufficiente. Si giunge così all'importante aspetto dell'antropologia di De Martino che è l'*ethos del trascendimento*. Egli ritiene

che tale attività progettuale e quindi tale trascendenza non si possa attribuire semplicemente al singolo uomo in modo per così dire automatico. Questa trascendenza è frutto di uno sforzo sociale di valorizzazione della vita. Quindi quando parla di “ethos” De Martino sottolinea l’elemento etico del dover-essere che in quanto progettante è trascendente, e trascende la vita nel valore intersoggettivo (e cioè sociale e culturale) della vita stessa.

Questo ethos del trascendimento è visto perfino come una forza energetica che spinge gli uomini alla creazione dei valori e accende il motore della storia e del progresso. Ma come si è potuto constatare attraverso l’analisi del mito Achilpa, questa spinta può anche venire

meno e aprire così il campo a decadenza e crisi.

#### Note

1. DE MARTINO E. 1984. *Il Mondo Magico*. Boringhieri, Torino.
2. Per comprendere appieno l’ idea di presenza demartiniana, bisogna prendere in considerazione il concetto kantiano di inattingibilità della realtà in sé. L’ impossibilità dell’essere umano di cogliere il mondo al di fuori della categoria mondo. L’uomo conosce il tempo è lo spazio perché è nel mondo. L’essere è un livello ontologico che sfugge alla specie umana.

#### Bibliografia

DE MARTINO E. 1951-52. “Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini.

Contributo allo studio della mitologia degli aranda” in *Studi e Materiali di Storia delle religioni*, volume XXIII, pp. 51-66.

- DE MARTINO E. 1977. *La fine del mondo*. Einaudi.
- DE MARTINO E. 1984. *Il Mondo Magico*. Boringhieri, Torino.
- DE MARTINO E. 1996. *Sud e Magia*. Feltrinelli, Milano.
- Eliade M. 1949. *Le mythe de l’éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris.
- SPENCER W.B. GILLEN F.J. 1899. *Native Tribes of central Australia*. Macmillan, London.
- SPENCER W.B. GILLEN F.J. 1927. *The Arunta*. Macmillan, London.
- TURNER D.H. 1980. “Aranda and Alyawara” in *American Ethnologist*, n. 8, pp. 780-82.