

Sapuyung

Cappelli cerimoniali del Borneo



MAZZOTTA



I cappelli sapuyung daré e il loro impiego rituale

Junita ArnelD

«Lorsque quelque chose de “sacré” se manifeste (hiérophanie), en même temps quelque chose “s’occulte”, devient cryptique. Là est la vraie dialectique du sacré: par le seul fait de se montrer, le sacré se cache.»

(Mircea Eliade, *Fragments d'un journal*, Gallimard, Paris 1973, p. 506)

Introduzione

Le cerimonie religiose degli Ngaju, gli abitanti nativi del Borneo meridionale, sono officiate da sacerdoti che si avvalgono di un sapere tramandato oralmente di generazione in generazione. Lo svolgimento delle ritualità prevede l'impiego di un certo numero di oggetti liturgici. La maggior parte di essi appartengono al sacerdote, mentre alcuni – tra cui un largo cappello chiamato *sapuyung daré*, espressione massima della tessitura ngaju – sono di proprietà delle famiglie che organizzano le cerimonie. Le funzioni del *sapuyung daré* e i contesti cerimoniali del suo impiego costituiscono l'oggetto del presente lavoro.

I contenuti delle narrazioni cosmogoniche del popolo ngaju sono rimasti perlopiù sconosciuti fino a pochi decenni fa, a causa anche al fatto che la loro letteratura è di tradizione orale. Un primo libro contenente le storie delle origini è stato pubblicato nel 1973 dal Grande Sinodo dei Sacerdoti Kaharingan d'Indonesia (Majelis Besar Alim Ulama Kaharingan Indonesia) a Palangka Raya, la capitale della provincia indonesiana del Kalimantan Tengah. Nel volume, intitolato *Panaturan Tamparan Taluh Handiai*, sono predominanti i miti riadattati dell'area del corso medio del fiume Kahayan (Baier, 2007: 568). Nel 1996 il *Panaturan* è stato rivisto, riscritto e ripubblicato. La nuova versione è stata concordata formalmente dai capi rappresentanti tutte le comunità kaharingan ed è stato divulgato come testo sacro.

La parola *kaharingan* indica la religione ngaju e porta in sé la radice *ha-ring*, originaria della lingua arcaica, che significa «che esiste in sé e per sé» (Ugang, 1983: 11). Il popolo ngaju utilizza numerosi costrutti per riferirsi al *kaharingan*, tra cui *agama kuno* e *agama helo*, che significano tutti «la religione ancestrale che esiste sin dall'inizio della creazione del mondo». Nel corso del tempo la tradizione religiosa *kaharingan* si è dispersa con i suoi praticanti su vari fiumi del Borneo. Inizialmente le figure importanti della

Potong pantan. Un tronco di legno decorato con un *sapuyung daré*, un gong e un tessuto batik sbarra la strada di accesso all'area cerimoniale agli invitati che portano prestigiosi doni. Per entrare essi dovranno tagliare il tronco secondo una procedura ritualizzata. Il taglio è svolto per onorare gli invitati, che in questo modo dichiarano pubblicamente il loro prestigio in seno alla comunità.

narrazione sono rimaste le stesse, ma in ciascuna regione fluviale si sono via via caratterizzate secondo modelli locali. Le differenze riguardano, tra l'altro, alcune modalità di svolgimento delle cerimonie e i contenuti delle litanie recitate dai sacerdoti.

In relazione ai cappelli cerimoniali *sapuyung daré*, le narrazioni mitologiche che qui vengono presentate sono quelle proprie al contesto ngaju dell'area del fiume Katingan (cfr. mappa a p. 123), dove l'impiego di tali copricapi, a differenza di altre aree ngaju, rimane a tutt'oggi un obbligo.

Durante le ricerche sul campo le informazioni raccolte, sia in relazione agli ambiti cerimoniali in cui vengono usati i cappelli *sapuyung daré*, sia in relazione alla loro iconografia di carattere mitologico-cosmogonico, fanno principalmente capo a quattro sacerdoti (*pisor*) katingan del corso medio-basso: *pisor* Aset Kabun del villaggio di Talian Kereng, *pisor* Dimar T. Bahat di Buntut Bali, *pisor* Masrin Musan di Pendahara e *pisor* Apri S. Handuram di Tewang Rangkang. Altre informazioni sono state raccolte presso anziani ngaju, da secoli custodi dei miti katingan tramandati oralmente di generazione in generazione.

Gli specialisti dei rituali

Vista l'origine dei principali informatori è importante definire la figura dei sacerdoti *pisor* prima di entrare nel merito dei contesti cerimoniali e dell'ambito mitologico-cosmogonico correlati ai copricapi.

In passato, a praticare le diverse ritualità della tradizione ngaju erano preposte le sacerdotesse *balian*, presenti soprattutto sul fiume Kahayan e in minor numero sul fiume Katingan, dove invece erano presenti anche i sacerdoti *pisor*. Le origini degli officianti dei rituali kaharingan sono narrate dal mito del *tiwah suntu* (lett. «modello di tiwah») che racconta la storia della concezione della più importante delle cerimonie ngaju: la festa funeraria di seconda sepoltura *tiwah*, la cui funzione primaria consiste nell'invio delle anime dei defunti nel villaggio ancestrale del mondo celeste Lewu Tatau (lett. «villaggio della fortuna»), dove vige l'eterna prosperità.

Le narrazioni sulle origini dei ministri del culto sono strettamente correlate a quelle del *tiwah suntu*, che a sua volta è legato alla presenza degli uomini sulla terra. Il primo essere umano ad abitare la terra insieme alla sua famiglia è Raja Bunu, un antenato mitologico che abbandona provvisoriamente la sua dimora nel mondo celeste. Secondo la volontà della divinità suprema Ranying, lui e un certo numero di generazioni di suoi discendenti sono ritornati nel mondo celeste mantedendo l'immortalità, men-



Il sacerdote (*pisor*) Dimar T. Bahat del villaggio di Buntut Bali durante un'intervista in cui spiega i contenuti mitologici correlati ai motivi decorativi dei *sapuyung daré*. Indossa una collana con tre lunghe pietre *lamian* e, al polso destro, un braccialetto con lo stesso genere di pietra. Villaggio di Tewang Darayu, area del fiume Katingan, luglio 2010.

tre tutti gli altri che hanno continuato a vivere sulla terra sono diventati mortali. Il loro viaggio di ritorno avviene, ancora oggi, attraverso la morte. Sempre per ordine di Ranying è stata concepita la cerimonia di seconda sepoltura *tiwah*, che si configura come il mezzo cerimoniale da impiegare per inviare l'anima dei defunti nel villaggio ancestrale.

Il primo *tiwah*, denominato *tiwah suntu*, si è svolto nel mondo celeste prima della discesa di Raja Bunu sulla terra. Nel *tiwah suntu* il ruolo del viaggiatore verso l'aldilà è stato impersonato dalla divinità Raja Tantauang Bulau, mentre quello dello psicopompo (*uluh hanteran*) dalla divinità Raja Pampulau Hawun. Questi hanno praticato tale cerimonia, modello per tutte le cerimonie future da svolgere sulla terra, insieme alle loro seguaci *uluh balian* (Panaturan, 1973: 219-224). Le divinità femminili *uluh balian*, denominate Bawi Ayah, sono poi scese sulla terra per insegnare alle donne (*bawin*) come svolgere i rituali. Tali donne sono chiamate *balian bawin* (Panaturan, 1973: 256-264). Il luogo in cui sono arrivate le Bawi Ayah è localizzato nella montagna Bukit Samatuan, sul corso alto del fiume Kahayan, e il loro numero è di 177 (Schiller, 1997: 39).

I miti orali della tradizione katingan, registrati durante la ricerca sul campo presso i *pisor* intervistati, raccontano che insieme alle Bawi Ayah sono scesi sulla terra anche 180 discendenti di Raja Pampulau Hawun, lo psicopompo del *tiwah suntu*, allo scopo di insegnare i rituali di accompagnamento dell'anima (*hanteran*) agli uomini dell'area del fiume Katingan. Il luogo della loro discesa è individuato nella montagna Bukit Raya, situata a monte del fiume Katingan. Le persone che si sono specializzate nei rituali di accompagnamento dell'anima sono diventati gli *uluh hanteran*, ovvero gli accompagnatori dell'anima del defunto, poi conosciuti con il nome di *pisor*. Riproducendo correttamente gli insegnamenti di Raja Pampulau Hawun, tramite le formule da pronunciare e i movimenti da eseguire, le ritualità provocano il fenomeno desiderato, che nel caso del *tiwah* è il ritorno dei defunti presso la comunità ancestrale.

Nell'area del fiume Katingan, dunque, sono presenti, già dalle origini, due gruppi di persone attive in ambito cerimoniale, uno femminile e uno maschile, che andranno a costituire le due classi di officianti della comunità: le sacerdotesse *balian* e i sacerdoti *pisor*.

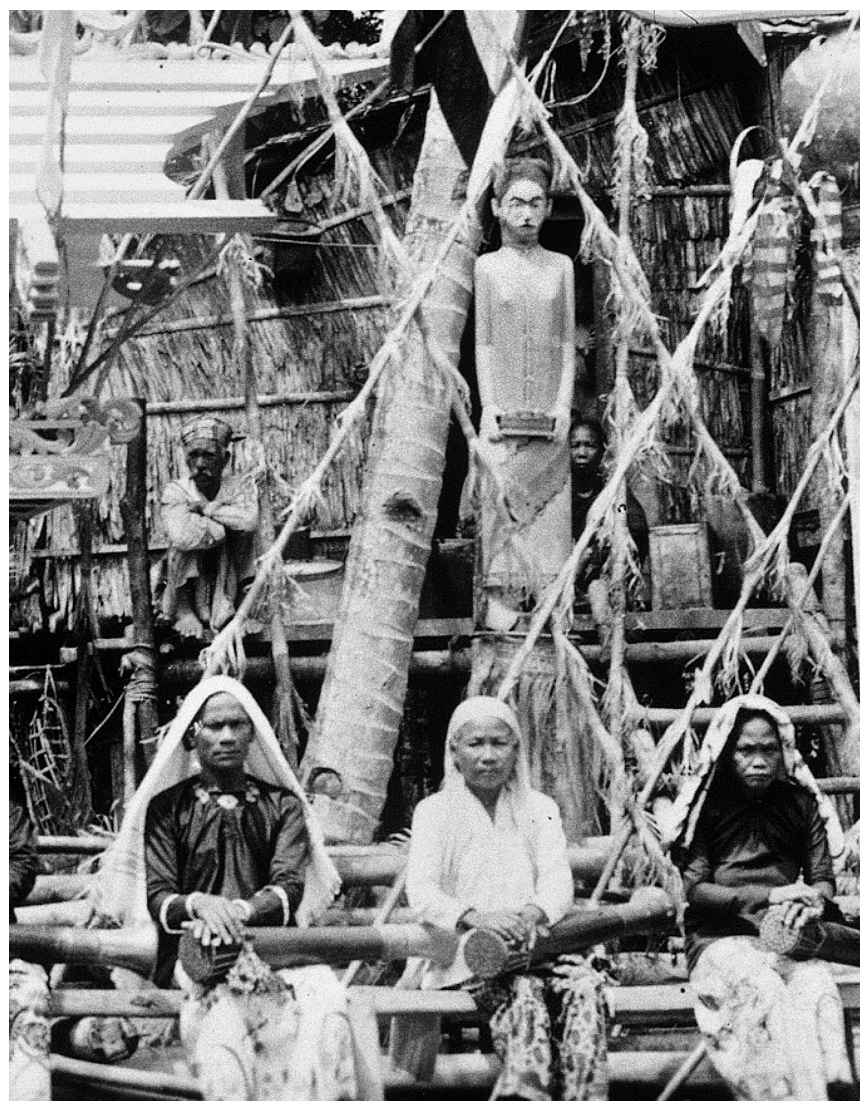
Nel corso del XX secolo la figura delle *balian* ha subito un cambiamento. La modifica della loro figura è correlata a un complesso processo di trasformazione socio-culturale, dovuto a fenomeni di acculturazione che hanno interessato diversi ambiti della tradizione ngaju. Due elementi che hanno favorito tale cambiamento sono l'influenza delle fedi cristiana e islamica, in cui la figura del sacerdote è maschile (Martin Baier, comunicazione personale), e l'influsso del *ronggeng*, un'antica danza erotica di origine giavanese penetrata nell'isola attraverso i Malesi della costa, la quale nel tempo ha fatto assumere alle *balian* una connotazione negativa. Le giovani professioniste, danzatrici e cantanti, intrattenevano essenzialmente gli uomini e talvolta si prostituivano (Baier, 2008: 104). In alcune aree ngaju, tra

cui il fiume Kahayan, la loro presenza ha influenzato l'attività delle *balian*, tradizionalmente dedicata soprattutto ai rituali di guarigione e alle cerimonie funerarie. Di conseguenza nell'immaginario collettivo le *balian* sono andate a occupare un posto sempre più correlato con la prostituzione. Tale convergenza di ruoli ha macchiato la loro reputazione anche in quelle aree dove le sacerdotesse erano madri di famiglia, o originarie di famiglie altolocate e comunque del tutto estranee a tale attività, come nel caso del fiume Katingan. Per proteggere l'ambito liturgico dalla pratica della prostituzione importata dalle danzatrici giavanesi, diffusa anche grazie ai profitti derivanti da tale attività, il popolo stesso ha espresso la volontà di sostituire le sacerdotesse *balian* con sacerdoti.

Di conseguenza la figura delle *balian* ngaju si è progressivamente affievolita e a partire dagli anni Cinquanta del Novecento è stata definitivamente sostituita da sacerdoti chiamati *basir* (Baier, 2008: 100). Questo processo è avvenuto in tutta l'area ngaju a eccezione dell'area del fiume Katingan, dove esisteva già una classe di sacerdoti uomini detti *pisor*.

Una particolarità dei *basir* è che in passato si travestivano da donne e si comportavano come tali. Visto che tradizionalmente la trasmissione delle attività si manteneva nella sfera di competenza femminile oppure maschile, quando gli uomini hanno imparato gli insegnamenti trasmessi alle donne dalle divinità femminili Bawi Ayah hanno dovuto assumere alcuni profili propri della sfera femminile. Per questi motivi il *basir* è stato descritto dai primi ricercatori come un travestito, o un omosessuale, ma soprattutto come un uomo impotente che aveva rapporti con altri uomini (Schärer, 1966: 439).

In realtà, sulla base di quanto ho potuto documentare sul campo, la figura storica dei *basir*, probabilmente già attivi come minoranza nel XVII secolo (Gemelli Careri, 1726: 334), è differente. Ecco alcune considerazioni volte a chiarire il senso e il valore di tale termine. L'origine del termine *basir* per denominare lo specialista dei rituali nasce da una metafora concernente la gravidanza. La metafora scaturisce da un confronto con la pianta di riso, la quale possiede sia chicchi fecondi che chicchi sterili (*parai basir*). Infatti egli si comporta come un chicco sterile (*basir*) della pianta di riso, che sebbene identico a quello fecondo non ha il dono della «gravidanza». Il sacerdote *basir* (lett. «sacerdote sterile») è quindi un personaggio che storicamente e solo in senso culturale ha assunto molte caratteristiche femminili, a eccezione della gravidanza, ma che di per sé non necessariamente



Da sinistra: un sacerdote *basir* travestito da donna e sacerdotesse *balian* davanti a un complesso funerario di seconda sepoltura. Insediamento nelle vicinanze del villaggio di Kandan, area del fiume Mentaya, 1924.



te è sterile o impotente (semmai si dovrebbe dire che è «improduttivo»). Poiché il termine *basir* è impiegato per designare l'uomo incapace di gravidanza, la denominazione *basir* per indicare un'officiante donna non rientra in tale concezione. La rarità dell'esistenza di donne *basir* osservate da Schiller nell'area del fiume Kahayan (1997: 39), viste le considerazioni fatte sopra, va approfondita per capirne le motivazioni.

Scomparse definitivamente le *balian* dopo gli anni Cinquanta del Novecento, oggi le maggiori cerimonie della tradizione ngaju sono dirette dai sacerdoti *pisor* del fiume Katingan e dai sacerdoti *basir* delle altre aree ngaju. Da diversi decenni, ormai, i *basir* si vestono con abiti cerimoniali da uomo, come i *pisor*. Entrambe le denominazioni di sacerdoti si riferiscono a officianti dello stesso rango, che occupano la posizione più elevata della sfera religiosa. Nel 2000 l'equivalenza del loro grado è stata ufficializzata in una lettera sinodale (Surat Keputusan n. 19/PAN/PBP/XII/2000).

Per comunicare con le divinità i *pisor* recitano litanie impostate sulla struttura rituale dei *tawur*. I *tawur* sono eseguiti secondo un preciso formalismo che prevede il lancio di chicchi di riso in cielo durante la recita delle litanie, a simbolizzare il viaggio delle sette divinità del riso portatrici dei messaggi dell'uomo dalla terra al mondo celeste. I messaggi dell'uomo sono preceduti dai *timang*, le «recite dei miti delle origini», specifiche per le varie divinità interpellate durante la cerimonia e narrate al fine di elogiarle per ottenere i loro favori. Le prime divinità interpellate sono sempre quelle del riso, dato che la loro funzione è di costituire un ponte di collegamento tra la dimensione terrestre e quella celeste. Le altre divinità interpellate differiscono a seconda della cerimonia e degli obiettivi. Alle cerimonie, inoltre, è sempre dedicata una parte fisica che mette in pratica i contenuti recitati dalle litanie: le formule da pronunciare e i movimenti da eseguire costituiscono l'oggetto stesso dell'efficacia del rituale.

Origine e funzione protettiva dei cappelli cerimoniali

La tessitura ha avuto origine nel regno celeste in tempi immemorabili, quando gli esseri umani abitavano ancora lì. Dopo la loro discesa sulla terra, tra le divinità femminili venute a insegnare alle donne le attività correlate alla vita quotidiana e religiosa, la divinità femminile Nyai Endas Bulau ha insegnato alle Ngaju come tessere. La loro conoscenza della liturgia e della tessitura è all'origine degli oggetti liturgici intessuti, tra cui i *sapuyung daré*.

Nel dialetto katingan *sapuyung* significa «largo cappello» e si riferisce a due generi di larghi copricapi circolari e leggermente conici. Il primo, relativo a cappelli impiegati durante il lavoro nei campi per proteggersi dal sole, è chiamato semplicemente *sapuyung*, oppure *sapuyung ladang* (lett. «largo cappello della risaia»). Il secondo, inerente a copricapi utilizzati in ambito cerimoniale, è chiamato *sapuyung daré* (lett. «largo cappello intrecciato»). Il termine *daré* (lett. «intreccio» oppure «intrecciato») in questo caso si riferisce a oggetti intessuti con una particolare tecnica che dà origine a motivi decorativi. Le decorazioni si riferiscono alla codificazione delle ideologie locali e con-

servano e tramandano nel tempo le conoscenze correlate alla sfera mitologico-cosmologica evocata dai riti. L'origine divina dei motivi decorativi attribuisce alle opere intessute il valore di oggetti sacri. Il prodotto per eccellenza di tale tessitura è proprio il cappello cerimoniale *sapuyung daré*.

Il *sapuyung* cerimoniale ha diverse funzioni. La prima, la principale, è quella protettiva. Nel caso di un normale cappello da sole si tratterebbe di una protezione fisica, volta a riparare la testa durante le ore calde della giornata. Nel caso del cappello cerimoniale la protezione è di carattere spirituale: posto sul capo, chiude e protegge la porta dell'anima degli esseri umani, identificata con la fontanella (*karabuet*) anteriore del cranio. Gli Ngaju si riferiscono in modo generico ai rischi spirituali con la metafora «calore della malasorte», intendendo le maledizioni e le minacce degli spiriti nefasti. Protegendo l'anima contro tali «fonti di calore», il *sapuyung daré* garantisce l'incolumità delle persone esposte durante le ritualità a particolari situazioni che comportano un pericolo spirituale. Una seconda funzione mira a evocare il legame tra il celeste e il terrestre, attraverso l'iconografia e i racconti mitologici a questa correlati, oppure a sancirlo tra le persone nel contesto della ritualità *potong pantan*. Di queste e di altre funzioni si dirà dopo.

Visualmente, attraverso i motivi decorativi, il *sapuyung daré* esprime più di ogni altro oggetto liturgico la forte correlazione tra la dimensione profana della terra e quella sacra del mondo celeste. Il *sapuyung daré* è il risultato della trasformazione di un oggetto profano in sacro: liturgia e tessitura si sono incontrati nel largo cappello intessuto e decorato che dà protezione spirituale alla persona. Per gli approfondimenti sulla tecnica di esecuzione e sull'apparato iconografico del *sapuyung daré* si rinvia al capitolo *Motivi decorativi dei cappelli cerimoniali sapuyung daré* nel presente volume.

Di seguito sono presentati i contesti d'impiego del *sapuyung daré* e le sue funzioni. Dapprima vengono descritte due ritualità ricorrenti in diverse cerimonie, il *semenget* e il *potong pantan*; quindi vengono presentate le due cerimonie correlate al ciclo della vita, il *nahunan* per la nascita e il *tiwah* per la morte, la quale nelle concezioni ngaju ha piuttosto il valore di rinascita, in quanto è considerata continuazione della vita in altra forma. Dalla cerimonia di introduzione alla vita, volta a dare protezione al neonato, a quella di chiusura dell'esistenza sulla terra, destinata a inviare l'anima del defunto presso la comunità ancestrale, il *sapuyung daré* è presente in tutti i più importanti momenti della vita degli Ngaju.

La protezione del *sapuyung daré* nel rituale per rinvigorire l'anima: il *semenget*

Secondo un mito narrato nei rituali *tawur*, il corpo degli esseri umani possiede due componenti spirituali che costituiscono i suoi «principi vitali», fatti entrare nell'uomo dal Creatore Ranying attraverso la fontanella. Il primo è il soffio vitale (*salumpuk*) di Ranying stesso, che conferisce all'uomo il carattere immortale riposto nell'anima. Il secondo è costituito dal soffio del vento (*riwut*) che genera il respiro (*tabaseng*) del corpo dando origine

Ciotola riempita di riso su cui è disposto un sacchetto bianco contenente i *behas semenget*. Bocconcini di carne avvolti in foglie di betel e sigarette rullate costituiscono offerte per le divinità, mentre il metallo della moneta ha la funzione di rafforzare l'anima della persona per cui è svolto il rito del *semenget*, affinché diventi forte quanto il metallo. Villaggio di Kereng Pang, area del fiume Katingan, luglio 2010.



al *semenget*, l'«anima-respiro» che fa vivere il corpo in quanto materia e che al contempo è all'origine del suo carattere mortale. Per il fatto che il «principio vitale» *semenget* fa vivere il corpo, è anche conosciuto come «forza vitale». La componente materiale del corpo, invece, è costituita da carne e ossa (*biti karahang tulang*) prodotti dalla terra e dal sangue originato dall'acqua vivificante (*danum kabaringan belum*).

La «forza vitale» è soggetta a indebolimento; la sua perdita di vigore si ripercuote sullo stato fisico del corpo: minore è il livello di «forza vitale», peggiore è la condizione del «principio vitale» *semenget*. Un livello nullo corrisponde alla morte del corpo fisico. Un lungo viaggio oppure una malattia sono, per esempio, due situazioni in cui il *semenget* di una persona perde forza, generando malessere. Per ridare vigore alla «forza vitale» si svolge l'omonimo rito *semenget*, eseguito sia nel contesto di particolari cerimonie, per rafforzare ad esempio il sacerdote che si accinge a svolgere una specifica ritualità, sia in relazione a situazioni critiche. Generalmente sono le donne anziane a condurre il *semenget*, ma esso può essere svolto anche da un uomo anziano.

Ogni interazione con la sfera del sensibile apre un collegamento con le divinità e gli spiriti che potrebbe attirare anche l'attenzione degli spiriti nefasti portatori della maledizione (*tulah*). Per comunicare con le divinità ed evitare di essere colpita dal *tulah* la donna indossa un *sapuyung daré* per chiudere la sua fontanella, porta d'accesso dell'anima, al fine di proteggere e preservare la sua «forza vitale». Una volta protettasi, può iniziare il rito del *semenget*, a cui prendono parte uno o più persone da «fortificare».

Poiché il «principio vitale» è di dominio del Creatore, la ritualità si apre con un *tawur* che si rivolge alle sette divinità del riso affinché si presentino al cospetto di Ranying per chiedere la «forza vitale» da portare a chi ne ha bisogno. Su richiesta della officiante, le sette divinità del riso si recano

presso il Creatore che dà loro la «forza vitale» da trasmettere alle persone. I movimenti eseguiti durante il rituale ripetono ed evocano quanto sta accadendo a livello spirituale.

Ogni partecipante al rito è rappresentato da un piccolo tessuto bianco contenente sette chicchi di riso (*behas semenget*) perfettamente integri, rappresentanti simbolicamente le sette divinità del riso. I sacchetti contenenti i *behas semenget* sono collocati in una ciotola riempita di altri chicchi di riso. Durante il rito, la donna con indosso il *sapuyung daré* prende la ciotola, la porta vicino alla fontanella della persona e vi soffia sopra tre volte invocando la forza dell'anima. Il suo soffio passa sui sacchetti rappresentanti le divinità del riso e arriva sulla fontanella caricando il *semenget* che riceve la «forza vitale» del Creatore. A questo punto, nel contesto di una cerimonia, coloro cui è stato cari-

cato il *semenget*, i sacerdoti oppure alcuni partecipanti scelti, sono pronti a svolgere le ritualità che li vedranno impegnati in prima persona nell'interazione con il mondo celeste.

**Il sapuyung daré come mezzo per sancire un legame:
il potong pantan**

Alcune cerimonie della collettività, quali la festa funeraria *tiwah*, richiedono una grande quantità di materiale necessario alle celebrazioni, dai costi molto elevati. Per far fronte a una parte delle spese gli Ngaju ricorrono al collaudato sistema di scambio dei doni. Una parte del materiale impiegato, infatti, è portato dagli invitati sotto forma di dono (*bandap* oppure *magah barang*), la cui importanza dipende in primo luogo dalle loro possibilità economiche. I materiali necessari alle cerimonie, rispettivamente i doni, possono consistere in ingenti quantitativi di riso, distillati (*baram*), oli, animali sacrificali, materiale ligneo da costruzione e altro ancora. Tutto ciò che è acquisito in dono è registrato e, in futuro, restituito agli invitati, che organizzeranno una medesima cerimonia, sempre sotto forma di dono.

Quando gli invitati si recano a una cerimonia portando importanti e costosissimi doni, quali materiale ligneo da costruzione e bufali d'acqua destinati al sacrificio, si tiene un'accoglienza ritualizzata chiamata *lalohan*, che è incentrata sulla fase del *potong pantan* (oppure *manetek pantan*, lett. «taglio del blocco»). La cerimonia ha la funzione di onorare i donatori e di sancire pubblicamente il loro legame con i beneficiari. Il *pantan*, in concreto, è una sezione di legno posto come sbarramento del sentiero che dà accesso all'area cerimoniale per bloccare gli invitati. Il termine deriva da *harantong* (Hardeland, 1859: 164) e *hampong* (Riwut, 2003: 210), che significano «blocco del sentiero». Il tronco di legno è collocato orizzontalmente su due paletti infissi nel terreno ai bordi del sentiero. Sulla sezione lignea sono appesi un tessuto batik (*tapih*), un *sapuyung daré*, un gong e una cestella *ranjung* contenente delle *sipa ruku*, ovvero sigarette di tabacco rullato in cartine, legate con una foglia di betel (*daun sirih*, scient. *Piper betle*) a uno spicchio di noce della palma di betel (scient. *Areca catechu*). Il *tapih*, il gong e il *sapuyung daré* sono beni di lusso molto preziosi offerti agli organizzatori della cerimonia insieme a tutti gli altri doni. La loro importanza, ma anche il loro impiego durante la ritualità di apertura del cammino all'area cerimoniale, rendono obbligatoria la loro collocazione sul *pantan*, epicentro dell'attenzione durante la ritualità. Le *sipa ruku* contenute nel *ranjung* sono offerte a divinità e spiriti, ma il loro impiego nel *potong pantan* non prevede l'obbligo di appenderle al tronco. Gli altri doni sono posti nei pressi. Quando gli invitati arrivano, via fiume oppure via terra, nell'area del villaggio in cui si tiene la cerimonia, si incamminano verso il *pantan*. Dall'altra parte del palo che fa da sbarramento li aspettano gli organizzatori della cerimonia insieme a tutti gli altri partecipanti. Le due parti, inizialmente, comunicano tra loro raccontando oppure cantando sto-

rie di presentazione della loro vita. Alcune persone anziane interpellano e interrogano gli invitati, che rispondono.

Arrivati davanti al palo che sbarra la strada, gli invitati vengono imboccati con dolci di riso glutinoso, dissetati con alcol di riso fermentato (*baram*), cosparsi di talco sul viso e spruzzati sulla testa con olio di cocco. Tale accoglienza ritualizzata è simbolo di ospitalità e indica che gli ospiti sono pronti a ricevere gli invitati.

Il rappresentante del gruppo di invitati avanza davanti a tutti ponendosi di fronte al *pantan*. È lui la persona designata al taglio della sbarra con il coltellaccio (*mandau*) affinché si possa accedere all'area cerimoniale. Il taglio del *pantan* richiede l'adozione di una procedura stabilita e movimenti precisi. Circondato da tutto il pubblico che lo osserva, il deputato allo svolgimento del rito per prima cosa prende il *sapuyung daré* appeso al palo, lo stacca e lo pone sulla propria testa come protezione dalle malattie e dalla fame, come dice lui stesso mentre compie il gesto rituale. In seguito augura ogni bene, fortuna e protezione contro le maledizioni (*tulah*) alla famiglia ospitante, e trasmette loro simbolicamente i buoni auspici passando il *sapuyung daré*. Il cappello è preso dalle mani dell'invitato e indossato da alcuni membri della famiglia degli organizzatori della festa come simbolo di tale protezione e del legame stabilito tra donatore e beneficiario. Il rappresentante degli invitati procede togliendo il gong dalla sbarra e picchiando sul centro con la mano per segnalare la loro presenza e la loro partecipazione alla cerimonia davanti a tutta la comunità e agli antenati; poi passa il gong all'ospite. Prima di iniziare il taglio del *pantan* l'uomo sposta il *tapih* sulla sinistra del *pantan* e con voce eloquente dice: «Sposto le sciagure, la malasorte, le cattive previsioni e la maledizione dal lato sinistro.» Poi lo sposta sul lato destro e dice: «Sposto la malattia, i dolori e la fame dal lato destro.» Infine solleva e arrotola il telo dicendo: «Avvolgo questo *tapih*, avvolgo e conservo la fortuna, salute e prosperità» (Arnelld, 2008: 143). Avvolto il tessuto, lo consegna all'ospite che, simbolicamente, riceve la fortuna, la salute e la prosperità «raccolti» nel *tapih* dal suo invitato. A questo punto è pronto per il taglio rituale del *pantan*. Estrae il *mandau* dalla custodia, lo afferra con le due mani, punta la lama in avanti e poi la sposta sulla sinistra del tronco, mandando in quella direzione paure, maledizioni, sfortune, cattiva sorte e ogni altro genere di malanno; poi la sposta verso destra per mandare penurie, dolori, fame, malattie, preoccupazioni e ogni altra situazione negativa in quella direzione. Ora si rivolge nuovamente con la lama verso il centro e taglia il tronco dicendo: «Venite verso il centro fortune, felicità, prosperità, raccolto prosperoso del riso, grande granaio per immagazzinare il riso pulut [riso glutinoso, scient. *Oryza glutinosa*], liberazione dalla malattia e dai dolori e fine della fame.» Ma, prima che finisca di tagliare il tronco, un uomo anziano della famiglia ospitante, uomo di esperienza che più di ogni altro sa come comportarsi nelle questioni della vita, gli si avvicina dall'altra parte del tronco e posa un

bastoncino sulla fenditura del *pantan* aperta dal *mandau*, fingendo di voler bloccare l'azione del taglio del tronco. L'anziano lo interroga sulle sue intenzioni nel voler tagliare il «loro» *pantan*, ovvero sulle ragioni per cui vuole stabilire una relazione con la sua comunità. L'invitato risponde presentando sé, la sua famiglia, le sue attività, i suoi possedimenti, la sua relazione con gli organizzatori della cerimonia (e nel caso della cerimonia funebre *tiwah* eventualmente anche con i defunti) e i regali che porta in dono. Mentre racconta la storia, l'anziano si ritira e lui continua a tagliare il tronco nel mezzo, senza sollevare troppo il coltellaccio. Di tanto in tanto è possibile che l'anziano torni a bloccarlo e che gli ponga specifiche domande cui vuole fargli rispondere pubblicamente. In questo modo il rappresentante del gruppo di invitati rende noti a tutti la sua storia e il suo prestigio in seno alla comunità. Sebbene gli organizzatori conoscano in modo più o meno approfondito i donatori, tale modo di procedere, che rende pubblico onore agli invitati, mostra anche un altro importante aspetto che sottostà ai legami interpersonali: il rapporto di fiducia necessario per accettare l'istaurarsi di un profondo legame con un forestiero proveniente da un altro villaggio o da un'altra famiglia. Presso gli Ngaju tutti sono sempre i benvenuti dappertutto, ma per stabilire una relazione duratura tra diverse comunità occorre fiducia. Durante il *potong pantan* tutto ciò che è detto pubblicamente deve essere veritiero, poiché in caso contrario la tradizione vuole che l'uomo riceva una punizione divina.

Quando il *pantan* è tagliato, la persona designata ad aprire il cammino emette un particolare grido con voce stridula, chiamato *lahap*, per sette volte: «Lo...lo..., lo, lo, lo, lo, looo...», immediatamente seguito da tutti gli altri che gli vanno dietro con il grido di giubilo: «*Koui!*» La funzione del *lahap* consiste nell'aprire le porte del cielo per inviare i messaggi degli esseri umani alle divinità supreme Ranying e Bawin Jata Balawang Bulau; in questo caso per informarle che si sta tenendo una cerimonia. Aperto il cammino, gli invitati entrano nell'area cerimoniale, accolti dalla comunità che li cosparge sul volto con talco, gioiosamente e giocosamente, mentre ricevono da bere la bevanda di riso glutinoso *baram*. Il *potong pantan* si ripete durante la cerimonia ogniquale volta sia necessario, al fine di onorare i partecipanti che arrivano portando i prestigiosi doni. A questo punto gli invitati sono integrati alla comunità dei celebranti e prendono parte alle celebrazioni.

Visto l'elevato valore economico degli oggetti esposti sul *pantan* e la loro progressiva rarità, soprattutto il gong e il *sapuyung daré*, oggi tali oggetti decorativi, che in passato venivano offerti, talvolta sono prestati per il compimento delle ritualità, e poi vengono restituiti ai loro proprietari. Tale situazione potrebbe anche spiegare come mai in molti casi si utilizzi solamente un tessuto, come documentato nell'area del corso alto del fiume Kahayan (Kuhnt-Saptodewo & Kampffmeyer, 1995), mentre in altri la sbarra di *pantan* non presenta nessun genere di decorazioni.

**La protezione del *sapuyung daré* in apertura del ciclo della vita:
la cerimonia della nascita *nahunan***

Il primo rito di passaggio della vita degli Ngaju è il *nahunan*. Si tratta di una cerimonia importante che presenta e introduce il neonato alla comunità e agli elementi del mondo in cui passerà la sua vita. La sua esistenza nel mondo terrestre inizia nel momento in cui è presentato all'acqua e alla terra su cui cammina. La parola *nahunan* deriva da *muhun*, che significa «scendere». Durante il *nahunan*, svolto in riva al fiume, i piedi dell'infante toccano la terra per la prima volta nella sua vita.

Per riferirsi a quando il bambino «scende» per la prima volta a toccare la terra e l'acqua si dice *sulak pamuhun*. In genere il *sulak pamuhun* tenuto nella cerimonia *nahunan* si svolge a partire dal settimo giorno di vita. Tale ritualità è officiata dall'ostetrica, in passato una *balian*, oppure dal sacerdote (*pisor*). La persona addetta allo svolgimento della ritualità indossa un *sapuyung daré* per proteggere e mantenere efficace la sua «forza vitale» (*semenget*) nel caso del manifestarsi di spiriti nefasti portatori del *tulah*. Con il neonato in braccio va in riva al fiume, generalmente situato qualche metro più in basso rispetto al livello dell'insediamento.

Il copricapo serve anche a proteggere l'infante, la cui debole anima è facile vittima di ogni genere di attacchi da parte di entità nefaste finché non possiede una guardia spirituale. Uno dei motivi decorativi ricorrenti durante il *nahunan* è chiamato *hawun hakayao* (cat. 66, inv. As.Ins.4.057), liberamente tradotto «guerra delle nuvole». Tale raffigurazione rappresenta una forza spirituale dalle sembianze della nebbia associata alle divinità antenate degli esseri umani (*sangiang*), cui è attribuita una funzione protettiva.

Durante la cerimonia *nahunan* sono praticati sia un *semenget*, per rinviare la «forza vitale» del neonato, sia una ritualità volta a nutrire una divinità che funge da guardiano del neonato, per chiedere la sua protezione e ringraziarla della sua azione. Nell'area del corso medio-basso del fiume Katingan tale entità è uno spirito femminile chiamato Sandah, una divinità senza figli che vive nell'acqua. La ritualità è denominata *pakanan Sandah* (lett. «nutrire lo spirito Sandah»). Per nutrire Sandah l'ostetrica oppure il sacerdote sacrificano dei polli ed eventualmente anche dei maiali che destineranno alla divinità insieme a riso bianco cosperso di curcuma. La carne e il riso sono imballati in foglie di banane piegate a forma di barca e posti sul fiume per Sandah. In tal modo il neonato è protetto dal pericolo dei *tulah* nei primi difficili anni di vita. Tale funzione protettiva di Sandah è documentata anche da Schärer (1966: 944).

Negli ultimi anni, in seguito a fenomeni di acculturazione, la funzione e la definizione ufficiale del *nahunan* ngaju si sono modificate. Oggi, infatti, nella sua versione ufficiale, il *nahunan* è presentato come cerimonia tenuta al compimento del primo anno (in indonesiano *satu tahun*), volta a dare un nome al bambino. In tal senso il termine ngaju *nahunan*, che si riferisce allo «scendere» (*muhun*), è stato aggiornato nel significato per essere associato a *tahun*, che significa «anno». Tale netto cambiamento di significato

è recente, in quanto nel *Panaturan* del 1973 il rituale *nahunan* è ancora quello tradizionale: ha origine nel mondo celeste quando due divinità primordiali (Raja Angking Penyang e Putir Selung Tamanang) svolgono il primo *pakanan parapah* (lett. «nutrire la divinità») in favore del Creatore Ranying per chiedere la sua protezione sui tre fratelli Raja Sangiang, Raja Sangen e Raja Bunu, l'antenato degli esseri umani del mondo terrestre, e per ringraziarlo della sua azione (Panaturan, 1973: 95).

All'altro estremo della nascita vi è la morte, nei cui rituali ritroviamo il *sapuyung daré*. Con il decesso di una persona le anime iniziano un periodo di transizione tra il mondo terrestre e il mondo celeste, che si attua per mezzo di tre cerimonie del «ciclo funerario»: *mangubur* (seppellimento), *nabekas* (esumazione) e *tiwah* (seconda e definitiva sepoltura). Il *tiwah* è la cerimonia conclusiva e più importante. A differenza delle altre due cerimonie, in cui non è previsto l'impiego del *sapuyung daré*, nel *tiwah* il cappello cerimoniale è impiegato in molti contesti, manifestando la molteplicità delle sue funzioni.

L'impiego del *sapuyung daré* in chiusura del ciclo della vita: la cerimonia di seconda sepoltura *tiwah*

Il *tiwah*, che indica l'ultima cerimonia del ciclo funerario, detta «seconda sepoltura», è l'evento principale degli Ngaju; esso costituisce l'ultimo rito di passaggio della tradizione kaharingan. Il suo svolgimento porta l'uomo al livello superiore della condizione umana, collocando l'anima nella dimora celeste dell'eterna prosperità, il villaggio ancestrale Lewu Tatau (lett. «villaggio della fortuna»). Si tratta anche del contesto in cui il *sapuyung daré* rivela più che in ogni altra situazione, direttamente e indirettamente, la molteplicità di funzioni, significati e valori propri del suo carattere polisemico. Il decesso di un essere umano comporta un cambiamento dello stato del corpo e dell'anima. In tale cambiamento il primo «principio vitale» dato dal soffio del Creatore (*salumpuk*) diventa l'anima del defunto *anak liau* (oppure *liau*); il secondo «principio vitale» (*semenget*) esce dal respiro (*tabaseng*) e s'invola per tornare al vento (*riwut*). La carne e le ossa del corpo diventano l'anima del corpo, chiamata *salumpuk bereng*. Il sangue esce dal corpo sotto forma di liquidi. L'*anak liau* e il *salumpuk bereng* sono le due anime del defunto che durante il *tiwah* vengono inviate nel villaggio ancestrale.

I rituali principali del *tiwah* sono i seguenti:

– Spostamento del defunto: le anime del defunto sono spostate in un luogo di attesa temporaneo, dove aspettano gli psicopompi per essere condotte nel mondo celeste. Le pratiche correlate con le narrazioni mitologiche consistono nell'esumazione del corpo del defunto, nella pulitura delle ossa, nella loro collocazione in un sarcofago (*raung*) e nel trasporto del sarcofago alla capanna cerimoniale (*balai raung*), dove viene deposto insieme a tutti i suoi regali che costituiranno i beni materiali del defunto nell'aldilà; tale attività è denominata *rukun gawi menggali tulang*. Nel caso di una tessitri-





Particolare di palo cerimoniale *penyangaran* oppure *sengkaran*, con la testa di drago (sotto) e di *sankuvai* (sopra), cui sono correlati i due mezzi di trasporto dell'anima. Villaggio di Tewang Rangkang, area del fiume Katingan, febbraio 2007.

l'anima. L'applicazione delle vicende narrate dai sacerdoti che hanno spiritualmente accompagnato l'anima del defunto nel villaggio ancestrale è fatta trasportando il sarcofago del defunto dal *balai raung* al mausoleo di seconda e definitiva sepoltura (*pambak* oppure *sandung*), rappresentante simbolicamente il villaggio ancestrale del mondo celeste. Lo spostamento del sarcofago viene effettuato nel contesto di una danza, chiamata *kanjan amba*, dove si mettono in scena le azioni dell'anima accompagnata dal sacerdote *pisor*, che riveste il ruolo di psicopompo, mentre recita una litania che narra il viaggio del battello. Al sepolcro, parallelo al fiume e rivolto verso monte oppure orientato verso il sorgere del sole, il *pisor* annuncia agli antenati del mondo celeste che l'anima arriva carica di provviste e tornerà nella grande e ampia casa del Lewu Tatau. Il feretro viene inserito nel mausoleo. A questo punto il defunto ha raggiunto il villaggio ancestrale a tutti gli effetti. Il sole è simbolo di prosperità e di vita. Tali elementi, in ultima analisi, costituiscono gli obiettivi della cerimonia *tiwah*.

Di seguito sono presentati i luoghi di collocazione e le funzioni del sa-

ce di *sapuyung daré* alcuni suoi capelli, che la donna stessa si è riservata per il *tiwah*, sono messi sul sarcofago. Oltre a costituire beni della defunta, ricordano il prestigio e la particolare posizione della donna in seno alla comunità.

– Preparazione del viaggio delle anime del defunto: i sacerdoti invocano gli psicopompi Raja Tunggal Sangu-mang, Rika Bulau Hatuen Antang e Darehan Tatu Antang affinché si rechino all'imbarcazione con la testa di drago-*tambun* diretta al villaggio ancestrale, dove nel frattempo è stata anche mandata l'anima del defunto (*anak liau*) insieme a tutti i suoi beni offerti dalla comunità del mondo terrestre. La mattina seguente, ai pali sacrificali *sapundu* sono immolati gli animali di grossa taglia in onore del defunto (bufali d'acqua o bovini), che costituiscono uno dei suoi più importanti beni nell'aldilà. Con il sacrificio animale il defunto carica gli ultimi beni nella barca. A questo punto è pronto a partire per l'aldilà.

– Culmine del *tiwah* (*puncak gawi tiwah*): di sera la recita delle litanie descrive l'ultimo viaggio fatto dall'anima insieme agli psicopompi con destinazione il villaggio ancestrale. Il viaggio avviene sull'imbarcazione a forma di testa di drago-*tambun* impiegata per i battelli funebri che trasportano l'anima *anak liau* e con l'uccello *sankuvai* per l'anima del corpo. I più prestigiosi pali sacrificali *ngaju*, chiamati *penyangaran* oppure *sengkaran*, raffiguranti simbolicamente la passerella dell'anima del defunto per salire sulla barca, presso i Katingan presentano la testa dei due animali cui sono correlati i due mezzi di trasporto del-

puyung daré nel contesto del *tiwah*. Due di questi luoghi permangono per tutto il tempo della cerimonia funebre e riguardano le strutture di collegamento tra cielo e terra (*axis mundi*), mentre altri sono collegati a rituali puntuali.

Crocevia di funzioni: il *sapuyung daré* sull'*axis mundi*

Durante il *tiwah* vengono costruite due strutture *pasar sababulu*, cioè strutture che fungono da collegamento tra cielo e terra.

La prima struttura è chiamata *pasar sababulu sangkaraya* (oppure *pasar sababulu petak*). Situata nella piazza del villaggio, costituisce l'epicentro dell'area cerimoniale. La struttura è composta di 21 lunghe sezioni di bambù appena tagliati (della specie *palingkau* oppure *haur*), disposte in modo da formare un perimetro circolare del diametro di due metri circa. Le estremità superiori delle canne sono scortecciate e i sottili filamenti così ottenuti formano una massa voluminosa simile a ciuffi o peli. Il nome della struttura si riferisce a tale caratteristica, poiché *bulu* significa «pelo» (ArnelD, 2008: 147). Il *bulu* ha la funzione di decorare il bambù e, per l'attenzione che attira con la sua forma, di segnalare l'arrivo dell'anima al villaggio ancestrale Lewu Tatau. Bandiere triangolari *papanji*, di materiale tessile, appese all'estremità superiore del bambù, hanno la stessa funzione decorativa. Tra le canne di bambù, foglie di *silar* completano l'ornamento. Panieri appesi ai bambù, riempiti di carne di maiale e sormontati a mo' di chiusura con *sapuyung daré*, contengono le offerte per le divinità. Un tessuto batik è posto tutt'intorno alla parte inferiore. Al centro dell'area circolare così definita si trova un'altra canna di bambù, il *sangkaraya*, la cui estremità superiore è tagliata in sezioni verticali, divaricate e legate tra loro in modo da formare un cesto conico in cui si pone una noce di cocco che simbolicamente sostituisce la testa che fino alla fine del XIX secolo si collocava in onore del defunto (ArnelD, 2008: 148). Anche la noce di cocco è coperta con un *sapuyung daré*. Tale struttura costituisce l'*axis mundi*, il ponte di collegamento tra il cielo e la terra, che permette i movimenti di ascesa e discesa delle divinità e dell'anima del defunto; è considerato dai sacerdoti ngaju come una sorta di salotto delle divinità, dove queste si ritrovano e risiedono durante lo svolgimento della cerimonia; è anche concepito come luogo di ritrovo dell'anima del defunto (*usik liau*). Appeso alla struttura, il cappello cerimoniale ha la funzione di segnalare la presenza delle divinità, di conferire ufficialità alla cerimonia, di ornare il *pasar sababulu petak* e di fungere da ornamento dell'anima del defunto e delle divinità.

Un secondo ponte di collegamento con il mondo celeste è il *pasar sababulu eka tanduk nayu* (lett. «pasar sababulu, il luogo delle corna di nayu»), costruito nella casa degli organizzatori della cerimonia. La struttura eretta nella stanza centrale dell'abitazione è come quella che si trova all'esterno, ma di dimensioni inferiori e costruita attorno a un palo portante dell'abitazione. Un *sapuyung daré*, alcune cestelle e un corno di bufalo d'acqua

(*tanduk nayu*) decorano la struttura. Il secondo *pasar sababulu* designa il luogo in cui si riuniscono le persone e dove si recitano le litanie dei *tawur*; costituisce anche un *panatau liau*, ovvero il luogo dove si raccolgono gli oggetti e i doni in vista della partenza dell'anima del defunto. Ai piedi della struttura una giara cerimoniale tra le più preziose, del genere *balanga*, oppure *balanga setengah* (cat. 12, inv. AM.B.3.005) o *haramaung*, è riempita con *baram* che sarà bevuto dai partecipanti, servendosi del corno di bufalo d'acqua agganciato alla struttura, prima che il sarcofago sia trasportato al sepolcro. Il *sapuyung daré* appeso al *pasar sababulu eka tanduk nayu*, oltre a svolgere le funzioni elencate per il primo *axis mundi*, costituisce, insieme ai ventagli e al tessuto batik, un importante bene che l'anima del defunto porterà con sé al villaggio ancestrale.

Il *sapuyung daré* sul palo sacrificale

Quando una famiglia ngaju dell'area katingan organizza il suo primo *tiwah*, la tradizione richiede il sacrificio di un bufalo d'acqua. In successivi *tiwah* potrà utilizzare anche dei bovini.

Durante la cerimonia l'animale viene legato a un palo scolpito eretto nel cuore delle festività nei pressi della struttura di bambù *pasar sababulu petak*. Il genere più diffuso di palo sacrificale del *tiwah* è chiamato *sapundu*, la cui estremità superiore raffigura perlopiù personaggi antropomorfi (catt. 3, 7, invv. As.Ins.4.002, 38). Talvolta, le raffigurazioni e le decorazioni secondarie della scultura possono avere un carattere commemorativo, o esprimere un'interazione con l'ambiente, oppure riferirsi al mondo celeste (Maiullari, 2008: 104). In ogni caso, a livello ideologico, i *sapundu* sono considerati un «compagno del liau» (*bantaran liau*), inteso come il suo aiutante che lo servirà nell'aldilà.

Il palo scolpito è decorato con una cestella, dove è deposto il cibo del *sapundu* (*bahatan sapundu*), che consiste in grasso di maiale e in riso cotto conservati in un tubo di bambù (*segala*). Il *sapundu* può essere addobbato con un *sapuyung daré* che rappresenta, anche in questo caso, un bene del defunto nell'adilà (*bantaran liau*). Alla base della raffigurazione antropomorfa scolpita sul palo sacrificale è legata una stuoia con frange rivolte verso il basso, che funge da veste dell'anima del defunto (catt. 4, 8, invv. As.Ins.4.085, 86). A un altro livello ideologico, il *sapuyung daré* posto sul palo cerimoniale simbolizza la protezione accordata alla famiglia del defunto durante i «giorni dei tabù» (*pali*) che si tengono nella fase conclusiva del *tiwah*, dopo che il sarcofago è stato messo nel sepolcro.

Secondo le concezioni ngaju, il passaggio da una condizione di stabilità a un'altra è un momento che altera gli equilibri della vita quotidiana e attira l'attenzione delle divinità a causa dei temporanei squilibri che esso provoca. Allora le divinità posano il loro sguardo sull'uomo per punirlo delle sue azioni di disturbo. Onde evitare la sventura (*sial*), per un certo periodo l'uomo rispetta alcuni divieti rituali (*pali*) così da transitare indenne verso la nuova fase. Durante i «giorni dei tabù» del *tiwah* si adotta la pra-



Palo cerimoniale *sapundu* raffigurante una donna ritta su una giara impiegato in una recente cerimonia di seconda sepoltura (*tiwah*). Sotto la giara la sezione lignea è decorata con una stuoia con frange raffigurante il motivo delle anime che si spulciano vicendevolmente (*liu baguti*). Attorno al palo crescono piante dei *sawang*, cui sono correlati il benessere e la prosperità. Villaggio di Tewang Darayu, area del fiume Katingan, dicembre 2010.

tica dei divieti per quasi tutte le attività, quali uscire di casa, mangiare (a parte alcuni cibi già decisi in anticipo), far rumore, litigare e altro ancora (Arnelld, 2008: 154).

A conclusione del periodo dei tabù si smontano le strutture del *tiwah* (*maliput pali*) e si spostano i pali sacrificali al sepolcro di definitiva sepoltura. A questo punto il *sapuyung daré*, se durante il *tiwah* è stato messo sul *sapundu*, viene tolto dal palo sacrificale.

Il sapuyung daré come simbolo di prosperità: la cerimonia mambuhul balaku untung

Tutte le cerimonie della tradizione ngaju si chiudono con il rito della prosperità e della longevità *mambuhul balaku untung*. I partecipanti al rito, un gruppo scelto di sette membri della famiglia organizzatrice della cerimonia e costituito sia da uomini che da donne, durante il rito compiono un viaggio spirituale nel mondo celeste. La loro destinazione è il nono villaggio del settimo cielo, Batang Danum Mendeng Ngatimbung Langit, dove chiederanno la prosperità (*tuah rajaki*) e la longevità (*umur panjang*) alle divinità primordiali Tatu Raja Untung et Bawin Kameluh Anak Ranying Hattalla. Il rito dura una notte, ovvero un intero giorno del mondo celeste: inizia al tramonto e si conclude all'alba. Le sette persone indossano una bandana (*lawung*) e una piuma di bucciero dal corno (*tingang*, scient. *Buceros rhinoceros*), talvolta imballata in una foglia di *pajunjung*. Durante il viaggio spirituale narrato dalle litanie recitate dal sacerdote, le persone sono accompagnate dalle divinità Raja Tunggal Sangumang Nyaring Emban e Rika Bulau Hatuen Antang, che le portano al cospetto delle due divinità primordiali. Il viaggio cosmologico avviene su un battello con lo scafo a forma di bucciero dal corno (*banama tingang mantir mama lubing bunga*), appartenente a Mantir Mama Luhing Bungai, un'importante divinità che si occupa delle faccende correlate alla prosperità degli esseri umani sulla terra. Il bucciero dal corno (*tingang*), che definisce l'aspetto formale dello scafo, serve a indicare che l'imbarcazione è correlata al mondo terrestre.

L'origine del *tingang* è divina e risale al villaggio celeste Sahawung Bulau. La sua funzione è di occuparsi dei beni e della fortuna portatori di prosperità. Infatti, le sculture di *tingang* lo rappresentano con un seme di fico beniamino (*lunuk*) nel becco: è il primo seme di una pianta della terra, che sette *tingang* hanno portato dal mondo celeste prima che Raja Bunu e i suoi discendenti venissero ad abitarla. Quando Raja Bunu, dopo un soggiorno provvisorio, è rientrato nel mondo celeste con una parte dei suoi discendenti, sei *tingang* sono tornati nel loro villaggio di origine Sahawung Bulau, mentre uno è rimasto per occuparsi dei beni e della fortuna recati sulla terra.

Un'altra pianta portata dal mondo celeste, questa volta da Raja Bunu, è il *sawang* (scient. *Cordy line fruticosa Backer*). Pianta del benessere e della prosperità dell'aldilà, simbolizza il benessere e la prosperità per la vita degli esseri umani.

Nel rito *mambuhul balaku untung*, svolto all'interno dell'abitazione, un *sapuyung daré* è appeso a un piccolo albero di *sawang*. La funzione del cappello, in questo caso, è volta all'ottenimento della prosperità cui fanno riferimento i motivi decorativi impiegati, due in particolare: il *tingang* (cat. 23, inv. As.Ins.4.065) e l'aquila mitica *antang* Tawit (cat. 10, inv. As.Ins.4.054). Il motivo del *tingang* apre idealmente una comunicazione tra l'uomo e l'uccello portatore di prosperità che cerca la fortuna nel villaggio celeste Batang Danum Sangkalila Bulau e porta la prosperità all'uomo sulla terra. Il motivo dell'*antang* Tawit rappresenta la più grande delle aquile che protegge l'imbarcazione *palangka bulau* calata dal cielo per trasportare Raja Bunu, la sua famiglia e i loro beni durante la discesa dei primi esseri umani sulla terra. Grazie alla protezione di tale divinità, i passeggeri e i loro beni trasportati durante il viaggio cosmologico del rito della prosperità e della longevità sono assicurati dai rischi. Per l'approfondimento sui motivi decorativi si rinvia al capitolo *Motivi decorativi dei cappelli cerimoniali sapuyung daré* nel presente volume.

Le litanie del sacerdote narrano che i partecipanti al rito (*teras sawang*) piantano l'albero *sawang* sulla montagna Bukit Tunjung Nyahu del mondo celeste. Quando la ritualità si svolge nell'ambito di un *tiwah* si narra che l'albero è piantato sulla cima della montagna, mentre se la ritualità è correlata con altre cerimonie l'albero è piantato altrove. Nel caso di un matrimonio, per esempio, la pianta è collocata sul pendio dello stesso monte. Le diverse collocazioni manifestano una gerarchizzazione delle cerimonie, la cui scala colloca il *tiwah* al gradino più alto, manifestando l'importanza della cerimonia in seno agli Ngaju.

Di ritorno dal viaggio spirituale, il rito si conclude con le sette persone (*teras sawang*) che piantano il piccolo albero di *sawang* all'esterno dell'abitazione, a simboleggiare la prosperità e la longevità portata sulla terra. Ora la vita quotidiana può riprendere il suo corso. La cerimonia di seconda sepoltura è conclusa.

Conclusioni

Il *sapuyung daré* sottolinea in modo emblematico, sotto diversi punti di vista, il profondo legame esistente tra il mondo umano e il mondo celeste. Dall'inizio alla fine della vita di una persona il cappello rituale è presente nelle occasioni più importanti della sua esistenza, dal momento in cui il bambino mette i piedi a terra per la prima volta fino al momento in cui, con la morte, chiude la sua permanenza nel mondo terrestre.

Il *sapuyung daré* apre e chiude la porta dell'anima, per proteggere la sua «forza vitale», così come apre e chiude le porte della vita sulla terra. Costituisce sempre il simbolo di un passaggio, sia fisico che spirituale, ma in ogni caso si colloca in un momento chiave segnato dal cambiamento.

Malgrado non sia molto appariscente, il cappello cerimoniale *sapuyung daré* è impiegato in molti contesti e assolve diverse funzioni. Protegge, collega, lega, decora e dà ufficialità alle cerimonie. La funzione principale è

quella protettrice, che si esplica nelle ritualità in cui è indossato a protezione della fontanella.

La storia e l'impiego del cappello cerimoniale evidenziano un suo profilo fortemente femminile. Prodotto dalle donne, ieri come oggi, durante le cerimonie è indossato soprattutto da queste, che in passato, con le *balian*, detenevano anche il sapere religioso della comunità. Oggi sono sempre le donne a indossare il *sapuyung daré*, sebbene possano essere sostituite da figure maschili. Le donne capaci di svolgere tali ritualità detengono una piccola porzione dell'antico sapere delle *balian*, che probabilmente per motivi storico-culturali è rimasto principalmente in ambito femminile. Forse questo è avvenuto anche per una questione identitaria, poiché il cappello è la decorazione corporea più legata all'immagine di una persona, che nel caso del *sapuyung daré* è, innanzitutto, una donna.

Il *sapuyung daré*, nel suo percorso storico, resta un oggetto di cultura materiale tra i più prestigiosi, confezionati solo da poche donne che tramandano a giovani prescelte gli insegnamenti della divinità femminile Nyai Endas Bulau. Gli Ngaju le considerano «maestre della tessitura» e il *sapuyung daré* è il prodotto per eccellenza della loro creatività.

Bibliografia citata

Arnelld Junita, «Il sentimento della morte nella nostra cultura», in: Maiullari Paolo & Junita Arnelld (a cura di), *Patong. La grande scultura dei popoli del Borneo*, Mazzotta, Milano 2008, pp. 133-159.

Baier Martin, *The Development of the Hindu Kaharingan Religion. A New Dayak Religion in Central Kalimantan*, in: «Anthropos», vol. 102, n. 2, Sankt Augustin 2007, pp. 566-570. Disponibile in formato digitale all'indirizzo WEB http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-34589289_ITM

Id., *Dari Agama Politeisme ke Agama Ketuhanan Yang Maha Esa* [Dal politeismo alla religione dell'Onnipotente], a cura di Kumpiady Widen, dattiloscritto, 2008.

Gemelli Careri Giovanni Francesco, *Giro del mondo 3*, Stamperia Giuseppe Rosselli, Napoli 1726. Opera disponibile in formato digitale all'indirizzo WEB <http://www.archive.org/details/girodelmondodeld03geme>

Hardeland August, *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, Frederik Muller, Amsterdam 1859.

Kuhnt-Saptodewo Jani Sri & Kampffmeyer Hanno, *Bury Me Twice. Tiwab. A Ngaju Dayak Ritual. Kalimantan*, Institut für den Wissenschaftlichen Film, Göttingen 1995 (videoregistrazione).

Maiullari Paolo, «Eventi celesti e immagini terrestri. La scultura funeraria dei Dayak Ngaju», in: Maiullari Paolo & Arnelld Junita (a cura di), *Patong. La grande scultura dei popoli del Borneo*, Mazzotta, Milano 2008, pp. 91-113.

Majelis Besar Alim Ulama Kaharingan Indonesia, *Buku Ajaran Agama Kaharingan, Panaturan Tamparan Taluh Handiai* [Il libro della religione Kaharingan. La storia dell'origine e la sorgente di ogni essere], Palangka Raya 1973.

Riwut Tjilik, *Maneser Panatau Tatu Hiang. Menyelami kekayaan leluhur* [Esplorare la ricchezza della cultura degli antenati], a cura di Nila Riwt, Pusaka Lima, Yogyakarta 2003.

Schärer Hans, *Der Totenkult der Ngadju Dajak in Süd-Borneo. Mythen zum Totenkult und die Texte zum Tantalak Matei. Zweiter Teil: Handlungen und Texte zum Totenkult*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.

Schiller Anne, *Small Sacrifices. Religious Change and Cultural Identity among the Ngaju of Indonesia*, Oxford University Press, Oxford 1997.

Ugang Hermogenes, *Menelusuri jalur-jalur kebudayaan. Sebuah studi tentang kebadiran kristen di Dunia Kaharingan di Kalimantan* [Percorso delle vie nobili. Uno studio della presenza cristiana nel mondo Kaharingan del Kalimantan], BPK Gunung Mulia, Jakarta 1983.