



Il sentimento della morte
nella nostra cultura



Alle pagine 132-133
Cerimonia di prima sepoltura
di Suyah. Villaggio di
Telangkah, area del fiume
Katingan, Giugno 1973.

A sinistra
Disegno raffigurante
la divinità psicopompa
Raja Lingga Rawing
Tempon Telon.

Introduzione

L'isola del Borneo, conosciuta anche con i nomi Pulau Bagawan Bawi Lewu Telo (Riwut, 2003: 3), Burnéi (Stanley, 1874: 108), Nusa Tanjung Negara e Pulo Kalamantan (Saint John, 1847: 15), è abitata da numerosi gruppi autoctoni *Dayak*, alcuni dei quali sono ben noti, come gli Iban, i Land Dayak, i Dusun del Nord, i Kayan, i Kenyah, i Punan, i Bahau, i Luangan, i Maanyan, gli Ot Danum e gli Ngaju, dai quali provengo io.

Il termine *Dayak* significa «uomo» e fa riferimento agli abitanti dell'entroterra dell'isola. Impiegato genericamente per designare tutti i gruppi etnici autoctoni, il termine non è amato dai nativi del Borneo, poiché per molto tempo ha conservato un significato negativo che ne degradava l'immagine e i costumi a livello di «selvaggi». Ciascun gruppo possiede pertanto un etnonimo che ne definisce collettivamente la qualità di «uomo».

Dal punto di vista scientifico la definizione *Dayak* ha assunto nel tempo un valore standardizzato. Oggi per *Dayak* si intende in senso lato il «popolo del Borneo, che parla una lingua malaio-polinesiana» (Larousse, 1994: 1276). Per quanto la connotazione negativa del termine sia progressivamente decaduta, alcune immagini che le sono collegate sono ancora diffuse a più livelli, talvolta alimentate dal desiderio di provocare qualche «fremito» di esotismo.

Nel Borneo meridionale, lungo i fiumi Barito, Kahayan, Kapuas, Katingan, Mentaya e i loro affluenti, vivono i Dayak Ngaju. Questi usano per «uomo» la parola *ulub* o *olob*, seguita dal nome del fiume d'origine. Per presentarvi la mia famiglia vi dirò che essa si chiama *ulub Katingan*.

La fede degli Ngaju è denominata *kaharingan*. Il termine porta in sé la radice *haring* originaria della lingua arcaica degli Ngaju: *basa sangen*. *Haring* significa «che esiste in sé e per sé» (Ugang, 1983: 11). Il popolo Ngaju utilizza numerosi costrutti per riferirsi al *kaharingan*, tra cui *Gama Ono*, *Agama Kuno*, o *Agama Helo*, che significano tutti «la religione ancestrale che esiste sin dall'inizio della creazione del mondo». *Kaharingan*, inteso come sostantivo che descrive un sistema di credenze, è un termine relativamente recente e, per quanto risulta dalle nostre ricerche, fu preferito ufficialmente per la prima volta dall'*ulub* Ngaju Damang J. Salilah al governo giapponese nella città di Banjarmasin, nel Borneo meridionale, nel 1945 (Ugang, 1983: 10). Nel 1980 il governo indonesiano ha poi riconosciuto il *kaharingan* fra le religioni ufficiali del paese.

In passato il sistema di credenze ngaju (*Agama*) era noto anche con il nome di *Agama Tempon Telon* (Ugang, 1983: 10) che significa «la religione di Tempon Telon». Tempon Telon (o Raja Lingga Rawing Tempon Telon) è il nome di una delle divinità principali del mondo celeste. Tra le sue funzioni primarie vi è quella di psicopompo allorché la psiche abbandona il mondo terrestre per tornare in quello celeste. L'utilizzo del suo nome per definire l'intero sistema di credenze e di pratiche

religiose indica già l'importanza della sua funzione e delle concezioni collegate alla sfera dell'anima.

Come spiegheremo in questo testo, il rito funebre occupa un posto centrale nella cultura *kaharingan*, elevandosi a statuto di festività.

Gli eventi più importanti del *kaharingan* sono la nascita, il matrimonio e la morte. Nelle società moderne la morte è considerata come qualcosa di istantaneo; i dizionari correnti la definiscono come cessazione completa e definitiva dell'esistenza umana. Il pensiero occidentale la considera come qualcosa di terribile, insopportabile e, soprattutto, invalicabile. Ha scritto Robert Hertz: «L'opinione generalmente ammessa nella società è che la morte si compia in un istante. L'intervallo di due o tre giorni tra il decesso e l'inumazione ha l'unico obiettivo di consentire i preparativi materiali e la convocazione di parenti e amici. Nessun intervallo separa la vita a venire da quella che si è appena spenta: una volta esalato l'ultimo respiro, l'anima appare davanti al suo giudice e si appresta a raccogliere il frutto delle sue buone azioni o a espiare i suoi peccati. Dopo questa brusca sciagura inizia il lutto più o meno prolungato; in certi periodi, in particolare "a inizio anno", si officiano cerimonie commemorative in onore del defunto. Tale concezione della morte, il modo in cui si concatenano gli eventi che ne fanno parte e quelli che seguono, ci è così familiare da far fatica a pensare che essi possano non essere necessari. Tuttavia le usanze di numerose società meno avanzate della nostra non rientrano nello stesso contesto. [...] La diversità delle pratiche non è una semplice combinazione; traduce all'esterno il fatto che la morte non è sempre stata sentita e rappresentata come lo è presso di noi» (1928).

Secondo il *kaharingan* la morte è considerata una continuazione dell'esistenza in altra forma. Per tale ragione è percepita come una situazione di fronte alla quale non si deve aver paura poiché si è convinti che essa sia il momento di lasciare il «villaggio temporaneo» nel quale si apre la porta che ci permette di tornare al villaggio ancestrale, presso il Creatore.

Parlando del sentimento della morte e di come noi reagiamo di fronte a essa, vediamo in che modo gli Ngaju considerano la dipartita dei propri cari, in un contesto di festa in cui regna la gioia: «La psiche [*liau haring kaharingan*], turbata, piange e si chiede: perché la dea della malattia [*Riwut Peres*] ha preso la mia vita, sono morta come una pietra gettata in fondo al fiume, nell'impossibilità di tornare sopra l'acqua, mentre vorrei ancora vivere sulla Terra [*Pantai Danum Kalunen*]; *Raja Duhung Mama Tandang* risponde: mio discendente, non dire nulla, poiché ora è giunto il momento della promessa che la Divinità suprema [*Ranying Hatalla Langit*] ha fatto ai tuoi avi; ora è il momento di volare verso il mondo celeste [*Lewu Tantau*]» (Majelis Besar ecc., 2002: 438).

L'universo secondo la concezione Kaharingan

La letteratura del popolo Ngaju ha una lunga tradizione orale. Nel corso del tempo si è dispersa con la sua gente su vari fiumi del Borneo. Inizialmente le figure importanti della narrazione sono rimaste le stesse, ma in ciascuna regione fluviale si sono via via caratterizzate secondo modelli locali.

Il presente studio parte dai fenomeni generali trascritti e descritti in una raccolta di racconti cosmogonici mitologici intitolata *Panaturan tampan talub handiai* (lett. «Storia dell'origine, la fonte di ogni essere»), per proseguire con la descrizione regionale delle leggende mitologiche proprie al contesto del popolo Ngaju Katingan, in relazione alla festa funebre che è poi l'oggetto principale del presente articolo. Il *Panaturan tampan talub handiai* è stato edito, corretto e pubblicato per la prima volta nel 1973 dal grande sinodo dei sacerdoti Kaharingan d'Indonesia (Majelis Besar Alim Ulama Kaharingan Indonesia) a Palangka Raya, nel Kalimantan cen-



Disegno raffigurante la divinità psicopompa Raja Duhung Mama Tandang.

trale. L'opera, intitolata *Panaturan. Buku Ajaran Agama Kaharingan* (Panaturan. Libro della religione Kaharingan), si compone di 56 capitoli che narrano la genesi della creazione del mondo fino alla distribuzione degli esseri umani sulla superficie terrestre. I 56 capitoli sono scritti nella lingua sacra *sangiang*. I miti dell'area del medio corso del fiume Kahayan sono quelli dominanti (Baier, 2007: 568). Nel 1996 il *Panaturan* è stato revisionato, scritto e ripubblicato in 63 capitoli in lingua ngaju e indonesiana. La versione finale del mito è stata formalmente concordata dal comitato dei capi rappresentanti tutte le comunità *kaharingan* e divulgato come testo sacro della stessa religione.

Secondo la concezione *kaharingan*, l'universo si divide in tre parti: il mondo dell'«al-di-sopra» (ingl. *Upperworld*), il mondo terrestre e il mondo dell'«al-di-sotto» (ingl. *Underworld*).

Il mondo dell'al-di-sopra è il luogo in cui si trovano le divinità e il villaggio primordiale. Il Creatore, prima suprema divinità, risiede nella parte più alta dei cieli ed è noto con quattro nomi: *bungai* o *tingang*; Raja Tontong Matanandau Kanarohan Tambing Kabanteran Bulan (letteralmente «re del sole, principe di tutta la luna»); Ranying Mahatara Langit; Mahatara o Hatala o Lahatala o Alatala (Ukur, 1971: 27-28). Ranying è associato alla sfera maschile. È invisibile all'occhio umano, onnipotente e immutabile, ma non onnipotente (Zimmerman, 1967). I suoi emblemi sono l'uccello calao (*tingang* o *bungai*; scient. *Buceros rhinoceros*) e la lancia (*lunju*) (Ukur, 1971: 29). Il *Panaturan* descrive il mondo dell'al-di-sopra come suddiviso in sette cieli; tra questi, l'ultimo è quello in cui risiede il Creatore Ranying. Egli abita una «casa d'oro ornata di diamanti, una casa di diamanti ornata d'oro» (*Balai Bulau Napatah Intan, Balai Intan Napatah Bulau*), sulla primordiale montagna d'oro Bukit Bulau Kangantung Gandang Kereng Nunyang Hapalangka Langit, lungo la riva del fiume Batang Danum Mendeng Ngatimbung Langit Guhung Tenjek Nyampalak Hawun. Tale luogo è circondato dal «grande lago con il fastoso battello d'oro, il mare con il battello di diamanti» (*Tasik Malambung Bulau Laut Bapantan Hintan*).

Il mondo terrestre è il luogo in cui vive temporaneamente l'uomo. Gli Ngaju lo conoscono con il nome *Pantai Danum Kalunen*.

Il mondo dell'al-di-sotto è situato sotto terra nel mondo terrestre, presso la fonte delle acque primordiali. Negli abissi (*labeho*) vive Bawin Jata Balawang Bulau, letteralmente «la femmina Jata con la porta d'oro», la seconda divinità suprema. È rappresentata sotto forma di serpente d'acqua *tambon* o *tambun*. Per gli Ngaju è una divinità generatrice che porta fertilità e vita, morte e malattie. Dà la vita agli uomini e per mezzo dei suoi servitori, i coccodrilli, infligge la morte (Schärer, 1963: 88-89). In una seconda raffigurazione simbolica le è associata la forma del coltello rituale *duhung* (Ukur, 1971: 29).

Per quanto riguarda la lunghezza delle parole, bisogna dire che, al pari dei primi costrutti qui citati, ve ne saranno di seguito altri ancora lunghi come frasi e talvolta anche di più. Si tratta generalmente di formule stereotipate, chiamate *tandak*, utilizzate ritualmente dai sacerdoti per indicare nomi propri di cose o di persone, cose astratte o concrete. Le formule *tandak* sono un prezioso patrimonio del sacerdote e si trovano frequentemente riassunte nei testi rituali. Solo occasionalmente il sacerdote pronuncia la formula completa per indicare la sua padronanza della lingua sacra *basa sangiang* (Kuhnt-Saptodewo, 1999: 19). La lunghezza dei *tandak* può dunque essere considerata proporzionale alla quantità di conoscenze rivelate dai sacerdoti.

La concezione del *tiwab*

Il terzo cielo del mondo celeste (*Pantai Danum Sangiang*) è importante per l'arrivo dell'uomo sulla Terra. È il luogo in cui si trova il villaggio primordiale Lewu Bu-

kit Batu Nindan Tarung Kereng Liang Bantilung Nyaring, creato da Ranying per la prima coppia di esseri umani per farli vivere con la loro discendenza. Il primo uomo si chiamava Manyamei Tunggul Garing Janjahunan Laut, la prima donna Kameluh Putak Bulau Janjulen Karangan Limut Batu Kamasan Tambun. Dalla loro unione nacquero tre figli: Raja Sangen, Raja Sangiang e Raja Bunu. Raja Sangen ebbe nove figli; Raja Sangiang otto; Raja Bunu e sua moglie Kameluh Tante-luh Petak, dopo aver generato i primi otto figli, lasciarono il Lewu Bukit Batu Nindan Tarung del terzo cielo per andare a vivere con i loro discendenti sulla Terra, nel *Pantai Danum Kalunen*. Per ordine di Ranying, si trasferirono dapprima nel villaggio Lewu Bukit Tambak Raja, situato nel Tumbang Lawang Langit, all'ingresso delle porte del cielo, dove risiedettero temporaneamente, nell'attesa di scendere nel mondo terrestre. Durante il periodo che vi trascorsero ebbero altri sei figli: in totale, quattordici generazioni di discendenti.

Il destino della loro discesa sulla Terra è annunciato in primo luogo da alcuni segni rivelatori. Il primo segno si palesa nell'infanzia di Raja Bunu, il giorno in cui con i suoi due fratelli si trova a giocare in un fiume poco lontano da casa. Nell'acqua c'è un bastone di ferro (*sanaman*) creato dalle divinità supreme Ranying e Jata, deposto laggiù come dono divino. Un'estremità del bastone emerge dall'acqua, mentre l'altra è sommersa. Giunti lungo la riva del fiume, alla vista del bastone i tre fratelli corrono nell'acqua per afferrarlo. Raja Sangen e Raja Sangiang toccano il lato che emerge dall'acqua (*sanaman lampang*), mentre Raja Bunu tocca quello sommerso (*sanaman leteng*): è questo il primo segnale che riguarda il suo destino, e indica che la sua vita si orienta verso il basso (Majelis Besar ecc., 1973: 99-103). I tre fratelli portano il bastone al padre, Manyamei Tunggul Garing Janjahunan Laut, che lo sagoma in modo da ricavarne tre coltelli (*dubung papan benteng*) e tre lance (*ranying bunu*), che poi dà a ciascuno dei figli.

Il secondo segno premonitore che annuncia il destino di Raja Bunu ha come soggetto la disputa dei tre fratelli per il possesso di un altro dono divino: l'animale Gajah Bakapek Bulau Unta Hajaran Tandang Barikur Hintan (Majelis Besar ecc., 1973: 103-123). A causa di tale disputa senza fine, Raja Sangiang sferra una coltellata (*dubung papan benteng*) all'animale. Il sangue fuoriesce dal suo corpo trasformandosi in ricchezze (oro, diamanti, agata rossa *lamiang*, preziose giare *balanga*, gong). Raja Sangiang si leva il cappello (*lawung bulau*) e lo posa accanto alla ferita per raccogliercle. Per rimediare alla coltellata, il padre Manyamei Tunggul Garing Janjahunan Laut tocca la ferita che si richiude senza lasciare la minima traccia di cicatrice. Raja Sangen avendo visto Raja Sangiang sferrare il colpo, si arrabbia e fa lo stesso. Alla vista del sangue anche lui, imitando il fratello, si toglie il cappello (*lawung bulau*) e lo posa accanto alla ferita per raccogliere le fortune che fuoriescono dal corpo dell'animale. Il padre, come nel caso precedente, rimargina la ferita toccandola con la mano. Come i suoi fratelli, anche Raja Bunu vuole possedere ricchezze. Egli, a sua volta colpisce l'animale con il coltello. Il sangue che fuoriesce si trasforma nuovamente in tesori e fonte di fortune ovunque si riversi. Per la terza volta il padre tocca la ferita, che però stavolta non si rimargina, poiché la lama del coltello di Raja Bunu è stata fabbricata con la parte del bastone di ferro sommersa nel fiume. L'animale si mette a correre sanguinando sino al confine del terzo cielo da cui il suo sangue scorre verso il basso sul mondo terrestre. Bagnate dal sangue del Gajah Bakapek Bulau, i fiumi e le montagne si riempiono di oro, diamanti e minerali preziosi; le resine degli alberi diventano medicine. La corsa dell'animale prosegue tutt'intorno al terzo cielo *Pantai Danum Sangiang* e il sangue che scorre lo riempie di tesori (*tatau*). Alla fine Gajah Bakapek Bulau si ferma a valle del fiume Batang Danum Tiawu Bulau e muore. Il secondo segno che riguarda il destino di Raja Bunu indica che l'avvenire porta verso la morte.

L'evento decisivo legato alla sorte di Raja Bunu ha luogo più tardi, nel pieno della sua maturità, quando Ranying gli dà in sposa Kameluh Tante-luh Petak, una donna a forma di statua (Majelis Besar ecc., 1973: 150-168). Scontento di ricevere in sposa una statua, Raja Bunu si lamenta con i genitori, che gli consigliano di rivolgersi direttamente al supremo Creatore Ranying. Al suo cospetto Raja Bunu riceve l'acqua sacra vivificante *danum nyalung kabaringan belum* in un contenitore a forma di mortaio d'oro con corna di *tambun* (*lumpang bulau tanduk tambun*) affinché possa dare vita alla statua della donna. Ma il recipiente gli sfugge dalle mani cadendo in mare (*labehu handalem*) e trasformandosi in un grande drago (*tambun hai tutu*) che va ad abitare nel *tumbang ulang bagandang*. Per la seconda volta Raja Bunu si reca da Ranying, che gli dà l'acqua sacra vivificante in un contenitore a forma di cresta d'uccello (*lubing pantung tingang*). Il recipiente gli sfugge ancora di mano e si trasforma in uccello *tingang rangga bapantung nyahu badarah nyalung kabaringan balum batahaseng gubung kapaninting tabaseng* e vola via. Raja Bunu torna per la terza volta da Ranying e porta una pietra preziosa di forma oblun-ga (*lamiang bua garing belum*) con un foro che l'attraversa da un'estremità all'altra e che Ranying riempie di acqua vivificante. Raja Bunu stringe la pietra fra i denti e con le dita ottura i buchi alle estremità. Ma lungo il cammino che lo conduce alla statua cade nella trappola della divinità malefica Angui (o Angoi) Mama Lengai Bungai. *Angoi* in lingua ngaju significa «camaleonte» (Hardeland, 1859: 12). Il vocabolo è adoperato in senso analogico, per indicare il potere della divinità malefica di camuffarsi per cacciare le sue prede. Per ingannare Raja Bunu, Angui si presenta a lui come Ranying. Riesce così a far parlare Raja Bunu, facendogli cadere la pietra preziosa dalla bocca e provocando in tal modo la dispersione dell'acqua vivificante. Disperato, Raja Bunu si lascia convincere da Angui di fargli dare vita alla statua. Allora Angui cattura il vento per dare respiro alla statua, raccoglie l'acqua per darle il sangue e prende la terra per crearne la carne. Così la statua prende vita.

È a causa di questo terzo evento che in seguito Ranying deciderà che Raja Bunu scenda dal mondo dell'al-di-sopra per un periodo indefinito. Il suo nuovo luogo di soggiorno provvisorio sarà il mondo terrestre *Pantai Danum Kalunen*. Ranying stabilisce che Raja Bunu e i suoi discendenti fino alla nona generazione restino immortali e che tornino al mondo celeste nel momento in cui il Creatore lo deciderà. Ranying stabilisce anche che a partire dalla decima generazione i discendenti di Raja Bunu saranno mortali. Con tale sentenza egli predispone anche il modo per far tornare i discendenti di Raja Bunu nel mondo dell'al-di-sopra attraverso la morte. È il momento della concezione della festa funebre del *tiwah*.

Prima che Raja Bunu e i suoi discendenti lascino il villaggio primordiale nel terzo cielo, Ranying insegna loro la cerimonia rituale del *tiwah suntu Raja Tantauang Bulau* (liberamente tradotto: «modello di *tiwah* celebrato per Raja Tantauang Bulau») affinché dopo la morte, attraverso la festa funebre, le anime dei discendenti di Raja Bunu possano sapere come tornare al mondo celeste presso Ranying. Il *tiwah* è un sapere trasmesso da Ranying a Raja Bunu e ai suoi discendenti affinché questi possano affrontare la paura di lasciare il villaggio ancestrale, sapendo che ritorneranno dai loro antenati.

I due fratelli di Raja Bunu, Raja Sangen e Raja Sangiang, e i loro discendenti restano immortali e ricevono il compito di occuparsi e proteggere la famiglia di Raja Bunu sulla Terra. Raja Sangen, Raja Sangiang e i loro discendenti danno inizio al nuovo compito assistendo alla realizzazione del rituale *tiwah suntu*.

Nel momento in cui la famiglia di Raja Bunu lascia il villaggio primordiale Lewu Bukit Tambak Raja, scendendo sulla Terra, nel *Lewu Bukit Pantai Danum Kalunen*, viaggia nel sacro contenitore d'oro Palangka Bulau Lambayung Nyahu. Viene accompagnata dalle aquile (*antang*), dalle sette divinità protettrici del villaggio *pata-*

bu e da altre divinità primordiali minori. Il nome completo della Terra, nuova residenza di Raja Bunu e dei suoi discendenti, è *Pantai Danum Kalunen, Luwuk Kampungan Bunu; Lewu Injam Tinggang Rundung Nasih Nampui Burung*, che vuol dire «il mondo degli umani, luogo della vita e delle forze opposte (Lembaga ecc., 2003: 13); villaggio del *tingang* prestato agli uomini (Schärer, 1966: 723)». Il che implica un villaggio di residenza temporanea prestato agli uomini dal Creatore supremo. Noi discendenti di Raja Bunu, restiamo nel mondo terrestre *Pantai Danum Kalunen* come «vagabondi» e attraverso la morte, per mezzo della festa funebre, torniamo finalmente nel mondo dell'al-di-sopra, dai nostri avi.

La trasformazione dell'anima secondo le leggende mitologiche del *Panaturan*

Durante i mesi che trascorre nel ventre materno il feto si trasforma in corpo (*biti bereng*), sangue (*isi daba*), ossa e muscoli (*tulang ubat*), pelle e peli (*pupus bulu*). Alla nascita, la santa luce di Ranying rientra nel corpo e gli infonde l'anima del «principio vitale» chiamata *panyalumpuk* o *salumpuk*. Il principio vitale si congiunge con le anime corporee. Tale stato è designato con il nome di *hambaruan*, l'«anima degli esseri viventi». L'*hambaruan* si compone di tre parti:

- *Panyalumpuk/Salumpuk/Panyumpuk*: il «principio vitale»;
- *Balawang panjang ganan bereng*, composta dalle anime della cornea (*lumpuk mata*), della carne (*biti bereng*), del sangue (*isi daba*) e della pelle (*pupus*);
- *Karahang tulang*, composta dalle anime delle ossa (*tulang*) e dei muscoli (*ubat*).

Con il decesso di un essere umano, nel momento del cambiamento dello stato fisico, le anime sono chiamate:

- *Panyalumpuk liau/Salumpuk Liau/Panyumpuk Liau*;
- *Liau balawang panjang ganan bereng*;
- *Liau karahang tulang*.

La dimensione originaria del «principio vitale» è il mondo celeste. La dimensione originaria delle anime corporali è il mondo terrestre. Alla morte, l'anima del «principio vitale», dopo aver trascorso qualche attimo nel mondo sotterraneo, raggiunge un livello basso del mondo celeste nell'attesa che si svolga il *tiwab*.

Anche le anime corporee *liau balawang panjang ganan bereng* e *liau karahang tulang* finiscono nel mondo sotterraneo e vi restano fino al *tiwab*. Affinché il defunto possa continuare la sua esistenza nell'al-di-sopra, presso il Creatore, è necessario riunire le sue anime. Il luogo del ricongiungimento corrisponde alla loro collocazione nella dimora celeste, il villaggio ancestrale *Lewu Tatau*. Il viaggio nel mondo celeste e la riunificazione delle anime sono resi possibili da tre fasi, supportate dall'aiuto dei discendenti di Raja Sangen e Raja Sangiang.

La prima, il *mangubur* (lett. «interrare»), è finalizzata all'interramento del corpo. Durante il rituale del *mangubur*, il principio vitale *panyalumpuk liau* e le anime corporee *liau balawang panjang ganan bereng* e *liau karahang tulang* sono liberate nel villaggio sotterraneo del mondo terrestre, Balai Entai Sali Endeh, situato nel Lewu Bukit Pasahan Raung, dove regnano la divinità maschile Raja Entai Nyahu e quella femminile Kameluh Tantan Dayu.

La seconda fase, che segue immediatamente, è quella dell'invio della nube impura della morte (*tantulak ambun rutas matei*), ovvero l'invio della psiche (*tantulak Liau*). Il rituale ha una duplice funzione. È praticato sia per «risvegliare» il principio vitale e «rifiutare» con la sua purificazione l'impurità provocata dal defunto, sia per allontanare dai sopravvissuti la cattiva sorte e le malattie (*peres baratus gangguranan arae, sampar baribu sasabutan bitie*) create dai loro stessi sentimenti di tristezza e sofferenza. Tali emozioni, indotte dalla separazione dal defunto, creano impurità (*rutas matei*) sotto forma di sciagure che perturbano l'esistenza. Rifiutando l'impurità i vivi potranno continuare la loro vita ordinaria.



Disegno raffigurante la divinità psicopompa Raja Tunggal Sangumang Tumbang Lawang Langit.

La divinità psicopompa Raja Duhung Mama Tandang Langkah Sawang Apang Bungai Sangiang è informata dell'invio della nube impura della morte e della presenza del principio vitale. Discendente di Raja Sangiang, questa divinità maschile è l'unica ad avere il potere di risvegliare i morti. Essa scende nel villaggio sotterraneo del mondo terrestre, Lewu Bukit Pasahan Raung, per rigenerare e purificare il principio vitale, assistita nel suo compito dalla divinità maschile Sangiang Tarantang Garu, Haramaung Sintung Hantelu Uju, anch'essa discendente di Raja Sangiang. Raja Duhung Mama Tandang porta con sé la vita eterna (*baring kabaringan*) che ha ricevuto da Karang Tatu Peres, la dea di tutte le malattie. Nel villaggio sotterraneo utilizza la vita eterna, dapprima trasformata in uovo (*tantelub tinggang*), in favore dell'anima. L'uovo, rotto sulla fontanella dell'anima del principio vitale, la rigenera e la fa diventare psiche «risvegliata e che vive in eterno» (*liau baring kabaringan*). A questo punto lo psicopompo conduce la psiche risvegliata nella parte bassa del mondo celeste nel villaggio Lewu Bukit Nalian Lanting Rundung Kereng Naliwu Rahan (Petunjuk Penguburan, 2004: 9) e, lungo il cammino, la purifica a più riprese in luoghi diversi. Nella parte bassa del mondo celeste, al Lewu Bukit Nalian Lanting Rundung Kereng Naliwu Rahan, la divinità regnante, Balu Indu Rangkang Penyang Habinei Mina Perang Matan Andau, prende in carico il principio vitale per il tempo che corrisponde all'attesa del rituale *tiwab* in cui le anime saranno inviate al Lewu Tatau, dove si riuniranno, permettendo al defunto di vivere eternamente con i propri avi presso il Creatore: «E poi i *sangiang* accompagnavano il principio vitale, salivano al villaggio Lewu Bukit Nalian Lanting Rundung Kereng Naliwu Rahan, dove vive Balu Indu Rangkang Penyang, Habinei Mina Perang Matan Andau che risiede nel Batang Danum Baras Bulau, Guhung Sating Malelak Hintan, laggiù il principio vitale attende la sua famiglia che vive ancora perché faccia il *tiwab*, per dirigere il principio vitale nel suo volo verso il Lewu Tatau» (Majelis Besar ecc., 2002: 425-426).

La terza fase si svolge generalmente qualche tempo dopo e consiste nel rituale finale chiamato *tiwab*. Lo psicopompo Raja Duhung Mama Tandang Langkah Sawang Apang Bungai Sangiang riporta la psiche risvegliata e che vive in eterno (*liau baring kabaringan*) dalla parte bassa del mondo celeste al villaggio sotterraneo in cui si trovano le anime corporee del defunto (Majelis Besar ecc., 2002: 528). Questo è il punto di partenza del tragitto verso il villaggio ancestrale *Lewu Tatau*. Le anime vi saranno trasportate da due psicopompi: il principio vitale dallo psicopompo Raja Lingga Rawing Tempun Telun (discendente di Raja Sangen) e l'«anima corporea» dallo psicopompo Raja Duhung Mama Tandang Langkah Sawang Apang Bungai Sangiang che sino a quel momento si è occupato del principio vitale. Una volta compiuto il viaggio nel *Lewu Tatau*, le anime si reintegrano in una nuova vita nell'al-di-sopra.

Il *tiwab* è un modo per testimoniare la fede attraverso un atto virtuoso e mostrare il proprio *status* sociale agli occhi di tutti. La presenza del popolo alle feste funebri è altresì la testimonianza diretta della buona riuscita e dell'integrazione sociale del nuovo defunto in seno alla comunità ancestrale.

Poiché il sogno escatologico è quello di tornare nel villaggio ancestrale, la sola cosa che i credenti *kabaringan* temono riguardo alla morte è che non venga compiuto il *tiwab*. Senza questa terza fase rituale gli Ngaju si troverebbero in una specie di dannazione eterna, poiché le loro anime non si completerebbero, separate per sempre dai loro antenati.

Il viaggio e il ricongiungimento delle anime costituiscono sicuramente gli avvenimenti più importanti del *kabaringan*. Il *tiwab* ristabilisce l'equilibrio reso instabile dalla morte, che non è la fine della vita, bensì il viaggio di ritorno alla vita primordiale che mette fine alle inquietudini di defunti e sopravvissuti.

Con la testimonianza diretta che segue presenterò il contesto rituale del *tiwab*, da

cui provengono anche alcune sculture della Collezione Brignoni del Museo delle Culture di Lugano, soprattutto i pali sacrificali *sapundu* concepiti per la seconda festa funebre del *tiwah* (catt. 27, 21 e 24) e il tamburo rituale *katambong* (cat. 12) noto nella lingua sacra *sangiang* con il nome di *sambang bulau*.

La festa funebre *tiwah* di mia nonna (*tambi*)

Nel Borneo meridionale, nella provincia del Kalimantan centrale, scorre il fiume Katingan. Nei racconti mitologici del *Panaturan* è noto con il nome di Batang Danum Narewa Bunu, Guhung Asuh Lasang (2002: 443), liberamente tradotto «il fiume molto popolato con grande traffico di battelli».

Gli *ulub* Katingan presentano tratti culturali differenti rispetto agli Ngaju degli altri fiumi. Nel contesto del *tiwah*, nelle loro cerimonie e denominazioni connesse alla festa funebre si evidenziano da un lato alcune specificità, dall'altro parziali modifiche. Un'importante peculiarità è data dallo psicopompo. Nel *Panaturan* tale ruolo è svolto da Raja Lingga Rawing Tempon Telon. Gli Ngaju del fiume Katingan, come vedremo in seguito, identificano lo psicopompo con la divinità Raja Tunggal Sangumang Tumbang Lawang Langit Nyaring Emban Bakuwu Hanyi.

Lungo le rive del basso corso del fiume Katingan sorgono i villaggi di Desa Tewang Darayu, dov'è nato mio nonno (*bue*), e più a valle quello di Desa Telangkah, dov'è nata mia nonna (*tambi*). Quest'ultimo è anche il luogo in cui hanno vissuto dopo il matrimonio fino al giorno in cui ci hanno lasciato, dapprima *tambi*, poi *bue*. Sempre a Desa Telangkah ha avuto luogo il loro *tiwah*.

Bue si chiamava Nadjir Saloh ed era conosciuto anche con il nome di *japang* Djamit (lett. «padre di Djamit»). *Tambi* si chiamava Suyah Silat, conosciuta anche con il nome di *indang* Djamit (lett. «madre di Djamit»). Da noi, per tradizione, coloro che hanno già un figlio vengono chiamati dalla comunità con il nome del loro primogenito. Chiamarli in altro modo è considerato ineducato. Fra i membri della famiglia ci si chiama invece con il nome corrispondente al grado di parentela. È per questo che noi bambini chiamavamo il nonno *bue* e la nonna *tambi*.

Bue e *tambi* erano di fede *kabaringan* e nel *kabaringan* hanno vissuto la loro vita sulla Terra. Da qui hanno effettuato il viaggio che li ha portati fino al mondo celeste nel villaggio *lewu habaras bulau hagusung intan hakarangan Lamiang Lewu Tatau dia bakarampang tulang dia bakalesu ubat* (Agama ecc., 2004: 9), liberamente tradotto come «il villaggio dalla sabbia d'oro, dalle spiagge di diamante, dalle agate rosse, il prospero villaggio dove le ossa non si esauriscono mai, dove i muscoli non si affaticano mai».

Tambi è morta venerdì 8 Giugno 1973. Quindici mesi dopo *bue* le ha preparato un *tiwah* individuale affinché potesse tornare nel *Lewu Tatau* dai nostri avi. La celebrazione del *tiwah* individuale è un caso raro, poiché solo le famiglie abbastanza agiate possono farsi carico di tutte le spese della celebrazione. In generale un certo numero di famiglie si unisce per festeggiare insieme un *tiwah* destinato a più defunti, in modo da condividere i costi del rito funebre.

Il villaggio di Desa Telangkah ha festeggiato il *tiwah* di *tambi* dal 1° al 25 Settembre 1974, per un periodo di 25 giorni suddiviso in più fasi. È stato un momento di grande gioia poiché finalmente *tambi* poteva tornare a casa nel villaggio ancestrale. Io ero ancora troppo piccola per rendermi conto che si trattava di una festa funebre. Ho visto solo gioia sui volti di tutti. L'atmosfera era straordinaria. Mio padre sorrideva, tutti si divertivano. Tranne *bue*, che talvolta era un po' malinconico, poiché non poteva tornare nel *Lewu Tatau* insieme a *tambi*. Tutti i momenti del rito sono registrati nel quaderno di mio nonno e nelle fotografie scattate dai membri della famiglia. Guardandole, sento la voce di mio padre che mi porta lontano, mi fa tornare a Desa Telangkah, il villaggio d'origine della mia famiglia.



Dopo la cerimonia del *manetek pantan*, i partecipanti al *tiwah* si nutrono a vicenda con cibo e bevande secondo la tradizione. Villaggio di Telangkah, area del fiume Katingan Settembre 1974.



Il sarcofago *kakurung* di Suyah ornato di un tessuto batik, prima della cerimonia di prima sepoltura è esposto in casa, sotto una piccola tettoia ricoperta di altre stoffe. Di fianco al sarcofago una serie di regali destinati all'anima della defunta. Villaggio di Telangkah, area del fiume Katingan, Giugno 1973.

L'inizio del *tiwah*: arrivo e lavori preliminari

Domenica, primo giorno del mese di Settembre del 1974, ha inizio la celebrazione del *tiwah* di *tambi*.

Si comincia con la cerimonia di accoglienza (*lalohan penyambutan*), che fa gli onori di benvenuto alla comunità del villaggio di Tumbang Mirah, giunta per l'occasione a Desa Telangkah. Porta in dono il legno *tabalien* (legno del ferro, scient. *Eusideroxylon zwageri*) destinato alla costruzione del sepolcro *pambak sekurup*, dei pali sacrificali *sapundu* e delle statue *kapatong* che serviranno a proteggere il sepolcro e a chiedere la buona sorte per i discendenti. Responsabile dell'approvvigionamento è mio zio V. Djamit, primo figlio di *tambi* e *bue*, noto anche come *japang* Idjen (padre di Idjen).

Il legno *tabalien* è importante nella cultura *kabaringan*. Come materiale deriva dalla trasformazione del sangue della nostra antenata Kameluh Putak Bulau Janjulen Karangan, madre di Raja Bunu (Majelis Besar ecc., 2002: 53). Per le sue caratteristiche può resistere più a lungo di qualsiasi altro legno all'usura provocata dal clima tropicale. Come forma vivente ha in sé l'anima positiva, costituita dalle ossa delle gambe e delle braccia dei genitori di Raja Bunu, trasformati in legno in seguito a un'azione che, a loro insaputa, ha infranto un divieto (Majelis Besar ecc., 2002: 84). L'intima relazione con i nostri antenati fa del *tabalien* un legno sacro.

La cerimonia di accoglienza ha inizio con il sacrificio di un maiale e sette polli e continua con l'azione *potong pantan* o *manetek pantan*, durante la quale si taglia una sbarra di legno posta lungo il cammino che dà accesso al villaggio, espressamente per «bloccare» gli invitati al momento dell'arrivo. La sbarra è abbellita da fronde di *kajang* (scient. *Nypa fruticans*) che ne circondano la superficie, piume di uccello calao (scient. *Buceros rhinoceros*) e tessuti batik. Viene posizionata in orizzontale, appoggiata su due paletti, in modo da sbarrare la strada.

Quando la comunità di Tumbang Mirah si avvicina all'ingresso del villaggio, comunica con quella di Desa Telangkah cantando delle storie. Alcuni anziani di Desa Telangkah interpellano e interrogano gli ospiti, che rispondono. Lo scambio ritualizzato avviene attraverso il *karungut*, una forma di poesia strettamente regolamentata con una strofa rimata iniziale, una interna e una finale (Sulang, 1991: 24). Le parole sono fiere. Gli uomini di entrambe le parti salmodiano lunghi poemi *sansana*, recitando la storia di Kayau Pulang, un *ulub* katingan famoso per il suo potere di respingere gli attacchi nemici, aggiungendovi i ricordi delle azioni coraggiose della loro vita.

Japang Idjen avanza davanti a tutti, ponendosi di fronte alla sbarra *pantan*: ora deve tagliarla (*manetek pantan*) con il suo coltellaccio (*mandau*) affinché si possa accedere al villaggio. Il taglio del *pantan* richiede l'adozione di una procedura stabilita e movimenti precisi; l'azione non può svolgersi come se si trattasse di un comune tronco di legno. Circondato dal pubblico che lo osserva, *japang* Idjen compie dapprima il *tandak pesan*. Con il primo movimento sposta il tessuto batik sul lato sinistro dicendo: «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 *kain*, avvolgo e conservo fortuna, salute e prosperità». Terminato il *tandak pesan*, estrae il suo coltellaccio dalla custodia (*kumpang*). Tenendolo con due mani, punta la lama in avanti, successivamente torna verso il lato sinistro e la dirige verso la sinistra tagliando il tronco da quel lato e dicendo: «Andate a sinistra, povere, maledizioni, sfortune, cattiva sorte». Smette di tagliare e si volta verso il lato destro, dirige la punta della lama in quella direzione e, riprendendo a tagliare il tronco, continua: «Andate tutti dal lato destro, penurie e dolori, fame, malattie e preoccupazioni». Si ferma ancora, si gira verso il centro e puntando la lama, taglia il

tronco dicendo: «Venite nel centro fortune, felicità, possedimenti, raccolto prospero del riso, grande granaio per immagazzinare il riso *pulut* [scient. *Oryza glutinosa*], libertà dalla malattia e dai dolori e fine della fame». Un uomo anziano si avvicina, posa la mano sulla spalla di *japang* Idjen, lo mette in guardia fingendo di voler bloccare l'azione di tagliare il tronco e gli chiede: «Qual è il nome dell'uomo che osa tagliare il *pantan*, chi osa tagliare il nostro *pantan*? Perché costui taglia il nostro *pantan*? Questo non è un *pantan* qualunque. Questo *pantan* ci appartiene, è della nostra famiglia, la nostra storia, la nostra vita. Noi lo amiamo con tutto il cuore, ci prendiamo cura di lui con tutta la famiglia, lo proteggiamo da qualunque fastidio. Con quale potere può costui sfidarci agendo in questo modo?». E *japang* Idjen risponde: «È vero, sono io che oso tagliare il *pantan*. Ma il mio cuore osa farmi agire così poiché conosco tutta la sua storia sin dall'infanzia. Oso tagliare questo *pantan* poiché sono proprietario di fascine di rattan, di terreni e di case». Continua raccontando brevemente alcune cose della sua vita, di come ha trascorso l'infanzia, del rapporto con sua madre, del fatto che era il prediletto e che sua madre si prendeva cura di lui amorevolmente, che quando si è ammalato rischiando di perdere le gambe, la madre si è così preoccupata da ammalarsi quasi anche lei; ricorda che lei amava masticare le foglie di betel (*manyirih*). Per questo per il *tiwah* di sua madre porta in offerta molti doni.

Mentre racconta la sua storia, trancia il tronco nel mezzo senza sollevare troppo il coltellaccio. Terminato il racconto, la sbarra è tagliata. *Japang* Idjen emette un grido con voce stridula per sette volte, il *labap*: «Lo... lo... lo, lo, lo, lo, looo...» immediatamente seguito da tutti gli altri che proseguono con il grido di giubilo: «Aou koui!». La funzione del grido *labap* è di aprire le porte del cielo (*tumbang lawang langit*) e inviare il messaggio degli umani alle Divinità supreme Ranying e Bawin Jata Balawang Bulau (Tandum, 2001: 1). Ripetuto sette volte di seguito, il *labap* serve anche a chiedere che Ranying sia presente al rito (Majelis Besar ecc., 2002: 34).

Il *labap* è seguito da danze e canti poetici *karungut* accompagnati dalla musica dei gong e del sitar a due o tre corde (*sape*). L'accoglienza continua con l'azione di «bere il *baram*» (*mihup baram*) che è un succo di riso fermentato e viscoso. Una donna di Desa Telangkah porta un *tanduk nayu*, un corno di carabao (indonesiano *kerbau*, scient. *Bubalus bubalis*) riempito di *baram*. Offre la bevanda dapprima a *japang* Idjen e dopo a ciascuno dei suoi compagni, che bevono uno dopo l'altro. È la fine del *lalohan penyambutan*. La comunità di Tumbang Mirah passa all'interno dello spazio rituale del *tiwah*. Termina così la cerimonia di accoglienza, che si ripeterà nel corso della festa per onorare i partecipanti che porteranno dei doni. All'indomani la giornata comincia con un'azione diretta dal sacerdote, che presso gli *ulub* Katingan si chiama *pisor* (o *pisur*). È destinata alla celebrazione del rituale *mamatang pambak* che serve ad avvertire la divinità Raja Tunggal Sangumang Tumbang Lawang Langit Nyaring Emban Bakuwu Hanyi, che ha tra i suoi titoli quello di «padrone del legno *tabalien*», della presenza di questo materiale nella festa. Il *pisor* gli chiede il permesso di usare il *tabalien* portato da *japang* Idjen per la costruzione del sepolcro *pambak*, dei pali sacrificali *sapundu* e delle statue *kapatong*, e gli chiede anche la benedizione per il lavoro di costruzione e per proteggere le persone che lo eseguiranno.

Il primo rituale è seguito dall'aspersione, effettuata con l'ausilio di foglie della pianta *sawang*, di esseri umani e oggetti con il sangue di un animale sacrificale (scient. *Cordyline fruticosa* Backer). Tale azione rituale è indicata con la parola *mamapas* (lett. «fare il *palas*»). In rapporto agli esseri umani, questa azione serve a purificare le anime che così sono liberate dalle cattive influenze. Essendo pulite, diventano sensibili e possono ricevere la benedizione e i doni di Ranying (Riwut, 2003:



I partecipanti al *tiwah* e, davanti a tutti sulla piattaforma di legno (*lanting*), i membri della famiglia e i due sacerdoti (*pisor*), sono in attesa di Nadjir per la cerimonia di benvenuto *nambang lalohan*. Villaggio di Telangkah, area del fiume Katingan, Settembre 1974.



Lalohan e festeggiamenti all'approdo della barca al *lanting*. Alcune donne offrono da bere sia agli uomini appena arrivati, sia a quelli in attesa sulla riva del fiume. Villaggio di Telangkah, area del fiume Katingan, Settembre 1974.

202). Eseguita sugli oggetti, l'aspersione ha anche una funzione purificatrice, questi infatti, in quanto puri, potranno essere impiegati nel rituale della festività.

Il *pisor* purifica il legno, gli strumenti musicali, i materiali e le persone toccandoli con le foglie precedentemente imbevute nel sangue di due maiali immolati. Una volta che persone e oggetti sono stati purificati, i partecipanti al *tiwah* cantano insieme il *sansana* «Sangumang mangandup intu bukit pali kereng indur», un racconto sulla battuta di caccia nella valle *Indur* della divinità Raja Tunggal Sangumang Tumbang Lawang Langit Nyaring Emban Bakuwu Hanyi. Poi procedono alla costruzione del *pambak* e alla realizzazione dei *sapundu* e dei *kapatong* sotto il controllo dei due *pisor* Ebeb Rajab e Baron Toa. I membri dei diversi villaggi lavorano in squadra, aiutandosi a vicenda, ciascuno con la propria funzione. Lavorano seriamente, facendosi carico di ogni compito, come se lo eseguissero per la festa della propria famiglia. Tutti sono contenti di celebrare il *tiwah*. In questo giorno vengono immolati due maiali e sette polli.

Alcuni giorni dopo il *pambak* è pronto. La porta d'ingresso è chiusa. I *sapundu* e i *kapatong* sono scolpiti ma non ancora eretti. La comunità è pronta a procedere con il rituale, ma prima bisogna attendere l'arrivo del carabao, il cui sacrificio è una condizione essenziale nella procedura del *tiwah*.

Nei racconti mitologici del *Panaturan* l'origine del carabao è narrata nella storia del matrimonio tra Saripui Petak Matei e la sorella di suo padre. L'unione tra consanguinei (*sala huruie*) è vietata e di conseguenza quella tra Saripui Petak Matei e sua zia provoca un effetto destabilizzante sugli equilibri dell'universo. I discendenti di tale matrimonio si chiamano *tulah sabu* e portano l'anatema (*kena tulah*). Il primo frutto dell'unione impura, chiamato Randin Tandang, ha a sua volta un figlio, di nome Rama Batanduk Garing, noto secondo la mitologia come Raja Tulah, ovvero la divinità dell'anatema (Majelis Besar ecc., 1973: 58). Il terzo discendente del matrimonio tra consanguinei, figlio di Raja Tulah, nasce con le sembianze di un carabao. Il sacrificio della sua immagine animale è considerato necessario per annullare il senso di colpa e le disarmonie generate dall'unione impura. Da questo momento in poi il carabao sarà l'animale sacrificale che con il suo sangue purificherà la terra e l'acqua (*sakin petak danum*), proteggendo l'universo contro ogni maledizione (Majelis Besar ecc., 1973: 58-59).

Essendo il carabao un elemento molto importante del *tiwah*, è lo stesso *bakas tiwah*, ovvero il responsabile della festa funebre, a occuparsi dell'acquisto e del trasporto dell'animale. Poiché il responsabile della festa funebre della nonna era *bue*, spettava a lui questo compito. Per l'acquisto del carabao si recò fino a Sampit, una città lungo la riva del fiume Mentaya, a varie ore di battello a sud da Telangkah. Per portarlo al villaggio lo sistemò su un piccolo battello a motore a due cilindri (*klotok*) affrontando un lungo viaggio.

A Desa Telangkah la vista del battello proveniente dalla città di Sampit fu seguita da un'esplosione di grida di giubilo e suoni di tamburo. Un gruppo di persone del villaggio, tra cui mio padre, i miei zii, le zie e due *pisor*, lo aspettarono in piedi su una lunga zattera di legno (*lanting*) che galleggiava sul fiume in prossimità della riva. Erano tutti lì ad accogliere *bue* e la sua squadra con il rito di accoglienza *lalohan*. Per l'occasione il *pisor* Toa indossava una fascia di tessuto che faceva da copricapo, ornata di piume di calao, il *lawung*. Anche mio padre e *bue* indossavano la stessa fascia rossa, come pure il *pisor* Ebeb Rajab che teneva in mano una lancia *rawayang* bardata con uno stelo di *sawang* e un ramo dell'albero *pajunjung* fissato alla punta. Una volta giunto il battello presso la zattera, il *pisor* Ebeb Rajab lo respinse lontano con la punta della lancia affinché si allontanasse dalla piattaforma, fingendo di rifiutare l'imbarcazione. Questo atto rituale si chiama *nambang lalohan*.

Respingendo l'imbarcazione con la lancia, il *pisor* grida: «Io vi rifiuto! Rifiuto i cattivi auspici (*dabiang bara*). Rifiuto le malattie (*peres bari*)». Il battello torna a monte per poi avvicinarsi nuovamente alla zattera. Il *pisor* Ebeb lo rifiuta ancora, respingendolo con la lancia per la seconda volta e gridando: «Io vi rifiuto per la seconda volta! Rifiuto i diavoli, gli spiriti malvagi». Il battello si ritira, si allontana e poi si avvicina ancora alla zattera. Per la terza volta, il *pisor* Ebeb lo rifiuta. Lo respinge ancora con la lancia gridando: «Io vi rifiuto per la terza volta! Rifiuto gli infelici, gli sfortunati, i cattivi desideri!». L'imbarcazione si sposta, si allontana dalla zattera, poi torna di nuovo. Alla quarta volta, il *pisor* Ebeb lo urta con la lancia, ma invece di respingerlo lo dirige verso la zattera. Aggancia l'imbarcazione dicendo: «Io vi aggancio. Afferro i lunghi anni di vita. Aggancio la ricchezza (*pitur rajaki*), la prosperità (*panatau panuhan*), le giare preziose (*balangas*), l'oro abbondante (*habaras bulau*), gli argenti che arricchiscono il popolo da monte fino a valle!». Il battello si avvicina alla zattera e si ferma. *Bue* approda su di essa accompagnato da uno scoppio di grida *lahap* ripetuto sette volte: «Lo... lo... lo, lo, lo, lo, looo... Aou koui!».

Mio padre intanto gli tende il corno di carabao (*tanduk nayu*) riempito di *baram*. *Bue* lo prende, beve e lo passa ai compagni. Il *pisor* prende i chicchi di riso mescolati a curcuma e olio di cocco giallo (*minyak undus baraenyuh bulan*), olio dello stesso giallo della luna piena preparato durante il plenilunio, ed esegue un *tawur* per dare inizio al rituale del benvenuto, *lalohan penyambutan*, lanciando chicchi di riso giallo (*bebas bahenda*) nell'aria, e sulla testa di *bue* e dei suoi compagni. Il *tawur* è un rituale attraverso cui il *pisor* «risveglia» le anime dei chicchi di riso, messaggeri fra gli uomini e le divinità. Grazie a questo procedimento, gli spiriti dei chicchi di riso si recano dall'uomo per raccogliere il suo messaggio e trasmetterlo alle divinità.

Dopo il *tawur* una donna anziana unge la loro testa con olio di cocco giallo affinché esso levighi e appiani il cammino rispetto a ogni problema. Verso il villaggio una sbarra *pantan* ostruisce nuovamente la strada. Ora tocca a *bue* tagliare il *pantan*. Durante il rito di benvenuto vengono immolati un maiale e sette polli.

Il giorno dopo l'arrivo di *bue* al villaggio i partecipanti alla festa procedono alla raccolta della legna che sarà impiegata per cucinare; i piccoli ciocchi vengono immagazzinati in modo ben preciso, a formare una struttura chiamata *sandung kayu*, impilati gli uni sugli altri intorno a un lungo e sottile palo di legno conficcato nel suolo, in modo da formare il perimetro di un quadrato. In qualche caso, il palo centrale è decorato all'estremità con sculture lignee o foglie piegate a forma di *tingang*. Alcuni giorni dopo tutti i materiali della cerimonia e le offerte sono pronti. La fase preliminare del *tiwab* è compiuta.

La cerimonia rituale: nel cuore della festa

Il *pisor* inaugura il primo giorno di cerimonia rituale (*nampara andau pertama*) con il rito *mapondok sabur tiwab*. La funzione è comunicare in preghiera al Creatore Ranying Hatalla l'ingresso della festa nel cuore del *tiwab*. Rivolgendosi al Creatore lo prega di presenziare e benedire tutto il processo del *tiwab* da quel momento sino alla fine.

Nel rito successivo, il *mapondok sabur metu*, il *pisor* comunica con le anime degli animali sacrificali per spiegare l'obiettivo della loro presenza nella festa funeraria in qualità di offerte, condizione necessaria affinché l'anima di *tambi* proceda sulla via del ritorno nel *Lewu Tatau*. Egli le informa anche che gli spiriti degli animali torneranno al loro villaggio primordiale *Lewu Metu*, il villaggio degli animali, situato in un dato punto del *Lewu Tatau*.

L'ultima attività della giornata è il *mangajang lewu*. Serve a garantire la sicurezza



Sandung kayu.
Le scorte di legna per un *tiwab* sono accatastate secondo una precisa disposizione. L'estremità superiore di ogni palo in legno presenta le figure del buccero dal corno. Area del fiume Katingan, Agosto 2001.



Struttura cerimoniale *balai pali*. Area del fiume Katingan, Agosto 2001.



Alcuni Ngaju Katingan lavorano alla preparazione della struttura *balai raung*. Area del fiume Katingan, Agosto 2001.

del villaggio durante il *tiwab*. A tal fine il *pisor* chiama i discendenti di Raja Sangiang e la divinità Raja Tunggal Sangumang Tumbang Lawang Langit Nyaring Emban Bakuwu Hanyi e riunisce gli spiriti aquila (*antang*), i guardiani del villaggio (*patabu*), gli spiriti dell'amuleto (*penjang*), le divinità Jata e Naga Galang Petak per proteggere il villaggio. Al tempo stesso avverte gli spiriti territoriali nefasti *nyaring*, *sangkanak*, *jin* e *kambe bai* di astenersi dal disturbare lo svolgimento del *tiwab*. In questa giornata vengono immolati quattro maiali e sette polli.

Il secondo giorno della cerimonia rituale (*andau kedua*) è dedicato alla costruzione del complesso del *tiwab*, il cui nome è *balai pangun jandau*, che significa «costruzione da finire in un giorno». Corrisponde al luogo centrale in cui si svolge la festa.

Il responsabile della festa dà inizio alle attività con il sacrificio di un maiale e di un pollo. Il sangue degli animali sarà usato nel rituale di purificazione (*palas*) che avrà luogo subito dopo il completamento dell'intero complesso. Il primo elemento a essere costruito è il *balai raung*, una casetta di legno in cui si depone provvisoriamente la bara in attesa del momento in cui sarà trasportata nel sepolcro *pambak sekurup*. Il *pambak sekurup* è uno dei due tipi di sepolcro che ospitano bare di grandi dimensioni in cui le ossa sono disposte in modo da riprodurre l'anatomia del corpo. Il secondo tipo è il *pambak pasah*. Entrambi i modelli, costruiti paralleli al fiume, sono a forma di casa e si differenziano per le fondamenta. Nel caso del *pambak sekurup* esse sono costituite dalle stesse pareti del sepolcro e conficcate direttamente nel suolo. Il *pambak pasah* (*pasah*, lett. «paletto»), invece, è eretto su paletti a circa mezzo metro da terra. Nel primo caso i feretri toccano per terra; nel secondo sono staccati dal suolo.

Le bare di grandi dimensioni di tradizione Katingan sono di due tipi. Il primo tipo, impiegato più spesso in passato, è il *raung*, una bara composta di un unico tronco di legno leggero *hanjalutung* (scient. *Dyera costulata* Miq. hook). Secondo la credenza, nel legno *hanjalutung* risiede lo spirito benevolo *gana* (Stöhr, 1959: 34). Per la costruzione di questo tipo di bara, solo per i dignitari si utilizza talvolta legno duro. Il *raung* è realizzato lavorando la sezione di un tronco. Questo viene tagliato per il lungo e scavato all'interno in modo da ottenere lo spazio necessario per riporvi le ossa del defunto. La seconda tipologia di bara, corrispondente a quella preparata per *tambi*, si chiama *kakurung*. È costruita con tavole di legno massiccio *tabalien* assemblate a formare una struttura di forma rettangolare. È il tipo di bara più diffuso oggi presso gli Ngaju Katingan.

La casetta *balai raung* è costruita a valle rispetto alla casa del responsabile della festa (*bakas tiwab*). Al suo interno vengono appesi gli strumenti musicali *garantong* (insieme di cinque o sette gong di bronzo), *gandang*, *kangkanung* (strumento musicale composto di vari piccoli gong) e *katambong*. Davanti a essa viene eretto il cumulo di legna *sandung kayu*.

Dopo averla terminata, nella casa del responsabile si costruisce un primo *pasar sababulu eka tanduk nayu*, letteralmente il «pasar sababulu luogo delle corna di *nayu*», chiamato anche *balai pali*: per differenziarlo meglio da una seconda struttura presentata in seguito, lo chiameremo *balai pali*. È composto da canne di bambù fresco (del tipo *palingkau*) disposte a formare un perimetro circolare. Le estremità superiori delle canne sono scortecciate e i sottili filamenti così ottenuti avvolti in modo da formare una massa voluminosa simile a ciuffi o peli. Il nome della struttura deriva da tale caratteristica, poiché *bulu* significa «pelo». I bambù sono poi ornati di foglie di *silar* inframmezzate alle canne. Un telo di batik ricopre la parte inferiore della scultura alla quale si appendono un corno di carabao (*tanduk nayu*) e un ampio cappello intessuto in bambù *humbang* (*sapuyung dare*). Il corno è impiegato per contenere l'alcol di riso *baram* che sarà bevuto a un certo momento della festa. L'ampio cappello, decorato con motivi stilizzati di colore rosso, è impie-

gato obbligatoriamente nel *tiwah* come ornamento dell'anima del defunto. La costruzione eretta nella stanza centrale della casa del responsabile della festa è un «luogo in cui si mette e si prepara il necessario e i doni per la partenza dello spirito del defunto» (*panatau liau*). Ai suoi piedi si trova la giara *halamaung* riempita di *baram* (*baram pali*) e nuovi tessuti, abiti, foglie e noci di betel destinate a *tambi*. Come avviene per la struttura *balai raung*, in questa stanza si appendono i *garantong* e si depongono gli altri strumenti musicali.

Il secondo *pasar sababulu sangkaraya*, o *balai sangkaraya*, è costruito all'esterno della casa. I bambù scortecciati che compongono il perimetro circolare sono conficcati nel terreno. Nel mezzo si trova un'altra canna di bambù, *sangkaraya*, la cui estremità superiore è tagliata in sezioni così da formare diverse linee verticali di bambù, che intrecciate lungo il perimetro formano un cesto conico convergente verso il basso, in cui si pone una noce di cocco. Fino al XIX secolo nel *sangkaraya* si poneva il frutto della «caccia delle teste» (*kayau*). In seguito al trattato di pace di Tumbang Anoi del 1894, mirante a porre fine alle guerre tribali e alla caccia delle teste, tale costume è progressivamente scomparso. Il rito finalizzato al *tiwah* è stato sostituito con quello della «caccia alle teste nell'acqua» (*kayau danum*) che consiste nel gettare nel fiume una noce di cocco che, forata da una lancia e successivamente infilzata da essa, è estratta dall'acqua e trasportata da un corteo nel panierino conico *sangkaraya*, dove viene deposta in un'atmosfera di festa.

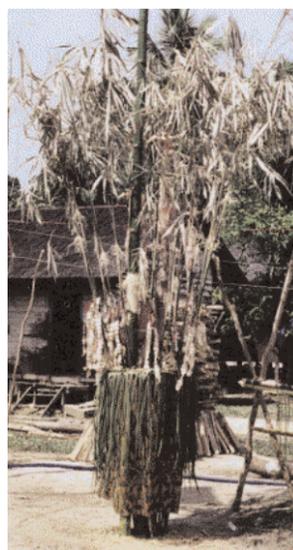
Al *pasar sababulu sangkaraya* si appendono i panierini di legno *balawan* contenenti le offerte, riempiti di carne di maiale e richiusi con un ampio cappello (*sapuyung meto'*) simile al *sapuyung dare*, ma tessuto solo su una superficie circolare interna (Arnel & Maiullari, 2006: 221). In un altro piccolo cesto di offerte, il *ranjung*, si mettono foglie e noci di betel. In alto, appese ai bambù, si fissano una lanterna e una bandiera.

Al termine dei lavori il *pisor* purifica (*palas*) gli strumenti musicali, il *balai raung*, il *balai pali*, il *pasar sababulu sangkaraya* e il *sandung kayu* con il sangue degli animali sacrificati all'inizio della giornata.

Successivamente due corde di rattan (*hiting pali ngaju-ngawa*) sono fissate a due canne di bambù in modo da sbarrare la strada a monte e a valle del villaggio. Le corde sono ornate da foglie di *sawang* su cui è disegnata una croce. Il motivo, di ascendenza cristiana, ha la funzione di vietare l'ingresso nel luogo del *tiwah* agli spiriti malvagi già avvertiti in precedenza. Le corde di rattan delimitano il luogo del *tiwah* nel quale le persone all'esterno, non ancora purificate, non possono entrare. Quando tutto è terminato, i partecipanti al *tiwah* e i due *pisor* danzano il *kanjan* intorno alle costruzioni *balai pali* e *pasar sababulu sangkaraya*. Le loro braccia sono aperte; i movimenti lenti e accompagnati costantemente dal piegamento alternato delle ginocchia e dei talloni dapprima verso il basso e poi verso l'alto. Lentamente tutti, nello stesso momento, portano il piede sinistro verso sinistra, poi il tallone destro verso sinistra; le ginocchia si piegano e vengono portate verso l'alto, il piede destro si avvicina al sinistro; fermati i piedi, il sinistro riprende il movimento da principio. Si fanno tre giri intorno a ciascuna struttura. Il secondo giorno è così terminato.

Il gran giorno si avvicina...

Il terzo giorno (*andau katelu*) corrisponde alla fase rituale *andau tabuh lekas ka ije rukun gawi manggali tulang*. È il giorno del disseppellimento del corpo di *tambi*. Siamo al cimitero. La preparazione del rito ha inizio con un *tawur* in cui il *pisor* risveglia le anime del riso *pulut* e le trasforma nei sette spiriti femminili Putir Bawin Tawur Sintung Uju Entan Bulau Balambung Hanya. Questi si recano dall'uomo per raccogliere il suo messaggio e trasmetterlo al Creatore. Affinché compiano la loro missione il *pisor* fa loro delle offerte e li elogia narrandone le origini. Mentre il *pi-*



Balai sangkaraya. Area del fiume Katingan, Agosto 2001.



Sapundu. Pali sacrificali commemorativi del *tiwah* di Suyah sormontati dalle figure *kapatong* della defunta Suyah e di suo marito Nadjir. Villaggio di Telangkah, area del fiume Katingan, Agosto 2001.



Cappello di uso cerimoniale *sapuyung dare* con il motivo *babatara tulab*.

sor parla, i chicchi di riso *pulut* vengono lanciati in aria a simboleggiare il viaggio degli spiriti del seme al mondo celeste. Il *pisor* getta sette volte i chicchi di riso in orizzontale, e un'ottava volta verso l'alto: «Uno, due, tre, quattro, cinque, sei, sette, e i restanti chicchi di riso verso l'alto».

Nel suo messaggio completo il *pisor* annuncia a Ranying che sacrificherà dei maiali prima del disseppellimento di *tambi*, poiché il loro sangue sarà usato per purificare la terra del cimitero e di coloro che disseppelliranno e puliranno le ossa. Segue la danza *kanjan* intorno agli animali che saranno immediatamente sacrificati. Il giro di danza si ripete tre volte e costituisce una forma di rispetto, simboleggiando il ritorno degli spiriti degli animali immolati nel *Lewu Metu*. Dopo il sacrificio il *pisor* purifica la terra e le persone con le foglie di *sawang*, poi mescola il riso *pulut* con il sangue, chiamato *parei tuntang sipa ruku*. Gettato nell'aria, questo riso serve a nutrire gli spiriti nefasti che, una volta saziati, non disturberanno il disseppellimento. Ora siamo pronti a dissotterrare il feretro di *tambi*.

Tutta la famiglia è presente per ripulire le ossa della nonna. Le ossa, il cranio e i denti vengono lavati con alcol di riso (*arak putih*). Ciascuno prende le ossa tra le mani e le pulisce con cura e amore, come se *tambi* fosse ancora viva. La pulitura è accompagnata dalla canzone *sansana kayau*, seguita dalla recita di una donna che elogia *tambi* e le ricorda che in questo momento è in procinto di compiere il *tiwah*, il suo viaggio di ritorno al cospetto di Ranying. Poiché in principio tutti gli esseri umani provengono dal Lewu Bukit Batu Nindan Tarung, discendono con Raja Bunu e vivono nel Pantai Danum Kalunen Luwuk Kampungan Bunu Lewu Injam Tinggang Rundung Nasih Nampui Burung fino a che, con la morte, ritornano a casa, nel *Lewu Tatau*.

Una volta ripulite le ossa, si stende per terra un telo bianco di cotone finissimo (*kain kaci*) e vi si posano le ossa della nonna, in modo da disporle a forma di scheletro. Secondo la credenza degli *ulub* Katingan, è importante riprodurre l'anatomia del corpo perché il defunto possa rientrare nel *Lewu Tatau* integro come quand'era in vita. Ricomposta la forma del corpo, lo scheletro è spostato, un osso per volta, su un altro telo, disteso alla base della bara. Lo spostamento viene effettuato da *bue* che indossa un copricapo *sapuyung dare* con un motivo di colore rosso a rappresentare la figura protettiva *babatara tulab*. Secondo la credenza ngaju, durante la pulitura delle ossa è molto alto il rischio di essere colpiti dalla maledizione *tulab*, poiché l'azione rientra nella sfera dell'intimità e può provocare la rottura dei divieti rituali. La persona più esposta al rischio è quella che ricomponne l'anatomia del corpo all'interno della bara; per questa ragione *bue* indossa il *sapuyung dare* con il motivo protettivo *babatara tulab*. Tale figura è connessa alla divinità *Raja Pali* che sovrintende ai divieti (Baier, 1977: 268, 279; Schärer, 1966: 865). Quando si trasgrediscono la legge (*badat*) e i divieti rituali (*pali*), Raja Pali appare come il vendicatore. Può distruggere un individuo o un intero villaggio, oppure provocare catastrofi (Schärer, 1963: 19). Il *sapuyung* indossato in testa con il motivo *babatara tulab* ha dunque la funzione di proteggere l'uomo dai rischi di rottura dei divieti affinché non incorra nel *tulab*.

Ricomposto lo scheletro a guisa di corpo, la bara viene chiusa e riportata nel *balai raung*. Per arrivarvi essa deve attraversare un'altra sbarra di legno *pantan* che si trova davanti alla struttura di legno. Il passaggio del *pantan* simboleggia la discesa dell'anima risvegliata di *tambi* dal luogo della sua dimora temporanea, il Lewu Bukit Nalian Lanting Rundung Kereng Naliwu Rahan, verso il villaggio sotterraneo di Lewu Bukit Pasahan Raung.

La bara è posta al centro del *balai raung*, ricoperta di teli batik e di abiti nuovi ed è circondata da oggetti appartenuti a *tambi*. I partecipanti al *tiwah* le portano altri regali e con questo atto le offrono tutta la loro attenzione e il loro rispetto.

Le donne in cucina, a loro volta, preparano il cibo dell'anima (*bahatan liau* o *pan-*

ginan akan liau) per il suo viaggio verso il *Lewu Tatau*. Tale cibo consiste in un sottile strato di grasso di maiale tagliato a partire dal muso dell'animale fino alla coda, lungo la colonna vertebrale. Il cibo dell'anima è bollito. Quando è pronto viene posato sulla bara in modo da attraversarne tutta la superficie.

Nel pomeriggio si erigono i quattro *sapundu* e i quattro *kapatong* nel centro del complesso *balai pangun jandau*, davanti alla casa del responsabile del rito. Due *sapundu* sono semplici pali: uno è sormontato da una figura antropomorfa e l'altro da una piccola giara. Gli altri due sono sovrastati dalle figure del *kapatong* (lett. «palo scolpito») rappresentanti le fattezze di *tambi* e di *bue*. In questo caso specifico si tratta di figure commemorative volute da *bue* che ha controllato tutte le fasi della loro realizzazione. *Bue* vorrebbe che la preparazione del suo futuro *tiwab* fosse eseguita nello stesso momento di *tambi*, quindi durante la festa funebre in corso. È per questo che ha voluto far scolpire il palo destinato al suo futuro *tiwab*. Sulla parte bassa del suo *sapundu*, ai piedi della statua che lo rappresenta, c'è una figura di cocodrillo che lo guarda con ammirazione. Tutti sappiamo bene che *bue* è molto legato ai cocodrilli, poiché in passato, dopo averne liberato uno, catturato durante la pesca, ha stabilito un'amicizia simbolica con l'animale. L'elemento decorativo ricorda tale episodio. Il *sapundu*, come statua commemorativa, è piuttosto raro e in genere è realizzato solo su espressa richiesta.

Una volta eretti i pali nella piazza del villaggio, al *sapundu* di *bue* viene legata una femmina di carabao, mentre agli altri tre si legano dei buoi maschi. Una regola di base vuole che al *sapundu* sormontato da una raffigurazione maschile si leghi un animale di sesso femminile e viceversa. Nel corso delle mie ricerche sul campo ho verificato che presso i Katingan quest'obbligo è valido al momento del sacrificio del carabao, senza che vi sia un ordine di priorità riguardo al binomio scultura-animale sacrificale. Per gli altri animali immolati invece, non vi è alcun obbligo in proposito. Spesso tale norma si applica solo per il primo *tiwab* o «grande *tiwab*», in cui si costruisce anche il sepolcro destinato a contenere il sarcofago del defunto e, eventualmente, dei suoi discendenti.

Un mito comune nella regione del Katingan racconta l'origine della regola della contrapposizione. Due schiavi, un uomo e una donna non coniugati, preparavano con un mortaio il riso da impiegare per il *tiwab* di un defunto. Durante il lavoro provarono una forte attrazione reciproca. Agendo in contrasto a un divieto rituale (*pali*), si accoppiarono sul lungo mortaio in legno; la donna era sdraiata sullo strumento e appoggiava la testa sul grande pestello. Nel contempo la divinità Nyaru Menteng, conosciuta anche con il nome di Raja Pali (Schärer, 1966: 834), si manifestò attraverso un forte temporale. Al cadere di un grande lampo i due schiavi furono trasformati in bufali d'acqua (*pisor* Aset Kabun, comunicazione personale). La regola dell'opposizione dei sessi relativa al binomio scultura-carabao è tratta dalla vicenda mitizzata della coppia. L'avvenimento narrato dal mito ha la valenza di monito. Nei pressi dei *sapundu* vi sono quattro sculture *kapatong* di dimensioni più piccole: tre statue *kapatong patunggul* e un palo *kapatong bawui* o *sapundu bawui*. Il *kapatong bawui* individua il luogo del sacrificio di un maiale che avrà luogo l'indomani, quarto giorno nel cuore della festa, e il cui sangue sarà impiegato nel rituale connesso alla prosperità (*sawang sarah*). L'estremità del palo è scolpita a rappresentare una giara. In altri casi vi compare la figura di un uomo chiamata Kunyak Kunyik. I tre *kapatong patunggul* misurano circa 30-40 cm e presentano tratti umani molto lievi o evanescenti. Si chiamano Paté (figura di uomo), Pitu (figura di donna) e Untung (figura di donna), letteralmente «inchiodare, dirigere la fortuna». Rappresentano i guardiani del sepolcro *pambak* e hanno anche la funzione di orientare la fortuna verso i discendenti. Secondo tale concezione i *kapatong patunggul* rappresentano un legame tra discendenti e defunti. Da un lato i discendenti si occu-



Kapatong patunggul.
Tre piccole sculture
raffiguranti i tre
guardiani del sepolcro.
Area del fiume Katingan,
Gennaio 2007.



Gruppo di donne che
pestano il riso in grandi
mortai di legno del ferro.

pano dei defunti inviandoli con il *tiwab* al cospetto del Creatore nel villaggio ancestrale; dall'altro, grazie alla festa funeraria, i discendenti erigono le tre statue con la funzione di portare prosperità. In tema con il *tiwab*, rientrano nell'idea che la festa funebre porrà fine all'instabilità, alla sofferenza e ai divieti dei vivi, affinché questi ultimi possano riprendere il normale corso della vita.

Il terzo giorno (*andau katelu*) sono immolati un maiale e un pollo.

Il giorno culminante

Il quarto giorno (*andau ije kaepat*) corrisponde alla fase *andau tabuh lekas kadue puncak gawi tiwab*. È il giorno culminante per le attività del *tiwab*, poiché ha luogo il rito di accoglienza dell'anima risvegliata (*ngecen liau*) presso i sopravvissuti, prima del rientro nel *Lewu Tatau*. Al mattino si compie il sacrificio degli animali in favore di *tambi*. Nel pomeriggio l'anima di *tambi*, una volta risvegliata, passa nel *balai raung* per salutare e dire addio alla famiglia.

Il *pisor* Ebeb comincia le attività rituali della giornata con un *tawur* nel luogo del *tiwab*, mentre i partecipanti eseguono la danza *kanjan* intorno al *pasar sababulu sangkaraya*. Terminata la danza, Ebeb procede alla preparazione delle offerte sacrificali: il carabao e i buoi legati ai *sapundu* e i maiali nelle gabbie di legno intorno al *pasar sababulu sangkaraya*. Egli li nutre (*mampakanan*) e spiega loro che sono animali sacrificali e che la loro carne diventerà cibo per le anime del defunto (*bahatan liau*) e i loro spiriti torneranno a casa nel villaggio celeste *Lewu Metu*.

Gli animali vengono sacrificati secondo una sequenza intermittente e crescente di valori: i maiali, i buoi, ancora i maiali e per ultimo il carabao, essendo il sacrificio minore supporto (*galang* o *bantalan*) del sacrificio maggiore. Il *pisor* Ebeb e il *pisor* Toa insieme agli altri danzano il *kanjan* per tre volte intorno ai corpi degli animali immolati in segno di rispetto nei loro confronti. Terminata la danza, si preparano, insieme agli altri partecipanti, per il rito della prosperità (*sawang sarah*) donata ai sopravvissuti dalle statue *patunggul*. Durante la cerimonia gli stessi *pisor* intraprendono un viaggio dell'anima nel mondo celeste alla ricerca della fortuna per i discendenti.

Una donna anziana con un copricapo *sapuyung meto'* dà inizio al rito con una frase preliminare, chiamata *semenget*, che serve a evocare la forza vitale dei *pisor*. Il *semenget* è «la forza vitale» stessa, l'energia primordiale degli esseri umani, simboleggiata da sette chicchi di riso (*behas semenget*) perfettamente integri, provenienti da piante di montagna coltivate secondo il metodo tradizionale, avvolte in un telo bianco *kain kaci*. Il numero degli involucri corrisponde a quello dei partecipanti al rito. I chicchi di riso sono posti in una ciotola piena di altro riso comune. Per evocare la forza vitale l'anziana donna prende la ciotola in mano, la porta verso le fontanelle dei due *pisor* e pronuncia per tre volte i nomi dicendo: «Kurr... uuk semenget, fiore di *jajak*, fiore di gelsomino, cuore gioioso, anima d'oro, ritorna nel corpo, conficcati in profondità, affinché tu non ti perda e non sparisca velocemente. Kuruk anima d'oro, kuruk anima d'oro, kuruk anima d'oro». *Kuruk* è una parola onomatopeica identificata con il rumore dell'anima che sale (o scende) dal cielo. La donna soffia tre volte sulle fontanelle dei due *pisor*, dapprima verso l'uno poi verso l'altro. Costoro mordono la lama del coltellaccio con i denti mentre la donna dice loro: «Come è duro questo ferro di *mandau*, che la vostra anima d'oro sia dura come questo ferro di *mandau*, conficcate l'anima in profondità nel vostro corpo affinché non cada e non si stacchi, mettete tutto il vostro zelo e non ammalatevi affinché possiate compiere questo rito». È l'augurio che la loro anima sia forte, onesta e sincera e abbia una fede potente come la lama del coltellaccio (*mandau*), così potrà riuscire a compiere il rito della prosperità senza pericoli.

I due *pisor* danzano con il loro coltellaccio, a simboleggiare il viaggio alla ricerca

della fortuna per i discendenti. Al termine della danza immolano il maiale davanti alla statua *kapatong bawui* per la buona riuscita del rito.

Nel pomeriggio, nel *balai raung*, ha inizio il rito *ngecen liau* con il *manapetik mam-pakanan dabiang* che letteralmente significa «nutrire gli spiriti» *dabiang*. Il *pisor* nutre gli spiriti *dabiang* e attraverso essi annuncia alla psiche e agli psicopompi che tutti son pronti ad accoglierli. Il loro cibo, che consiste in riso mescolato a pezzi di carne cotta, è lanciato in aria dal *pisor* con la mano sinistra.

Nella casa del responsabile del *tiwab* la giornata prosegue con la fase *mabanteran*. Le offerte destinate al *liau* (psiche) e alle divinità sono poste davanti al *balai pali*. Il *pisor* pronuncia un rito di risveglio *tawur* intorno alla struttura per richiedere la presenza di Rika Bulau Hatuen Antang, di Darahen Tatu Antang e di Raja Tunggal Sangumang Tumbang Lawang Langit Nyaring Emban Bakuwu Hanyi. Annuncia loro che sono tutti pronti per l'accoglienza e la partenza del *liau* di *tambi*. In seguito recita racconti mitologici legati al viaggio dell'anima. Le divinità Raja Tunggal Sangumang Tumbang Lawang Langit Nyaring Emban Bakuwu Hanyi, Darahen Tatu Antang e Rika Bulau Hatuen Antang Tajahan sono presenti per aiutare il procedere del *mabanteran*.

Raja Tunggal Sangumang Tumbang Lawang Langit Nyaring Emban Bakuwu Hanyi nutre l'anima della nonna che si trova nel *balai raung*. Presso i Katingan è tenuto in grande considerazione per il suo ruolo di benefattore, protettore degli uomini e psicopompo. Ruolo che incarna anche a più riprese nel *tiwab*: egli autorizza la lavorazione del legno *tabalien*, nutre la psiche, conduce la psiche al *Lewu Tatau* e, a conclusione del *tiwab*, assume anche un ruolo importante nella ricerca della prosperità. L'importanza della sua immagine è trasmessa anche attraverso le narrazioni mitologiche cantate nel *tiwab* dal *pisor*.

Rika Bulau Hatuen Antang Tajahan è lo spirito maschile dell'aquila (*antang*) *tajahan* propria della regione Katingan. Partecipa a tutte le cerimonie e agli eventi importanti. Inoltre accompagna gli uomini in guerra, sorveglia e protegge costantemente il villaggio dagli attacchi dei nemici. Il *pisor*, che recita la narrazione mitologica legata al viaggio dell'anima, gli chiede di aiutarlo poiché non può narrare la storia da solo. Il mito è perciò recitato a due voci (Schärer, 1963: 149-150).

Dopo aver ricevuto il cibo, la psiche di *tambi* ripassa a memoria (*ngalingu*) gli eventi della sua vita durante la quale abitava ancora sulla terra, nel *Pantai Danum Kalunen*. È il momento in cui *tambi* incontra la sua famiglia per l'ultima volta nella casa prima della partenza verso la dimora dei suoi antenati, che avrà luogo il giorno seguente.

Il quinto giorno, nel cuore delle attività (*andau ije kalime*), corrisponde alla fase *andau tabub lekas katelo mambuka baram pali, manipas tanduk nayu*. È il giorno del *napesan*, in cui il feretro viene trasportato dal *balai raung* al sepolcro *pambak* per la sepoltura definitiva di *tambi*. In questo stesso giorno la psiche si mette in viaggio per il *Lewu Tatau*.

Prima di spostare la bara il *pisor* apre la giara *baram pali* che si trova nella casa del responsabile del rito e serve la bevanda *baram* in un bicchiere che offre ai presenti. Ripete il giro di distribuzione della bevanda per tre volte, poi si sposta nel *balai raung* e ripete il procedimento con le persone vicine al feretro, il cui trasporto nel *pambak* è preceduto da tre giri di danza *kanjan* intorno al *pasar sababulu sangkaraya*, e da altri tre giri intorno al *balai pali* nella casa di *bue*. Durante la danza si beve ancora *baram pali*.

Un *tawur* annuncia alle divinità Rika Bulau Hatuen Antang, Raja Darung Bawan Pantap Nyahu, Darahen Tatu Antang, Raja Tunggal Sangumang Tumbang Lawang Langit Nyaring Emban Bakuwu Hanyi e alla psiche che quest'ultima è pronta a partire per tornare da Ranying. La fine del *tawur* è seguita da un grido *lahap* ripetuto sette volte: «Lo... lo... lo, lo, lo, lo, lo, looo... Aou koui!». Cominciano le partenze.



Sankuwai, l'uccello mitologico sul *pambak sekurup* di Suyah e Nadjir. Villaggio di Telangkah, area del fiume Katingan, Gennaio 2008.

La famiglia e gli invitati che si trovano nel *balai raung* partono verso il sepolcro trasportando il feretro *kakurung*. Il trasporto si compie a passo di danza *kanjan amba*, una danza rituale eseguita da varie persone che si muovono come se stessero conducendo un battello, imitando l'atto coordinato del vogare che permette all'imbarcazione di avanzare. Gli uomini sono davanti, le donne dietro e dirigono il battello. Li accompagnano i due *pisor* e un uomo che canta il *sansana kayau*. La danza illustra il viaggio della psiche di *tambi* verso il *Lewu Tatau*.

Il feretro procede dal *balai raung* alla volta del sepolcro: esso è il battello con cui la psiche parte dalla Terra alla volta del *Lewu Tatau* con «il battello d'oro che vola, può girare su se stesso, con la prua che si dirige da sola verso la destinazione e la poppa a forma di serpente d'acqua *tambun*, che può trovare da sola la direzione. Con i tetti di sette foglie d'argento, bronzo e diamanti, che si ferma in ogni baia, lasciando sbarcare i passeggeri che raccolgono prosperità e fortune caricate nell'imbarcazione».

Durante il *kanjan amba* il *pisor*, che riveste il ruolo di psicopompo, racconta il viaggio del battello, e tutte le volte che questo attraversa una baia e si ferma i rematori e i passeggeri – con il ruolo di *sangiang* e della psiche – cantano il *sansana kayau* e «sbarcano» dal battello per ottenere la prosperità e le fortune che portano e raccolgono nella barca, la quale riprende il suo viaggio. Il *kanjan amba* prosegue lungo un percorso che, partendo dal *balai raung*, raggiunge le corde di rattan (*hiting pali*) verso valle e fa un mezzo giro verso le altre corde che si trovano a monte. Da lì il percorso continua verso la casa di *bue* e verso il sepolcro. L'atmosfera è di grande gioia. Quando il corteo lascia la casa di *bue*, la danza *bukung* si aggiunge al *kanjan amba* e l'accompagna lungo il cammino. Il *bukung* si compie con maschere dai tratti deformati che servono a catturare le cattive influenze e gli spiriti malvagi. Il *tiwab* a questo punto mostra in pieno il suo carattere di teatro sacro con l'obiettivo di descrivere le cosmogonie divine.

Al termine del lungo percorso si arriva al sepolcro. Le due estremità del tetto sono ornate da una scultura raffigurante la testa e la coda dell'uccello *sankuwai* (o *sankuwai*). La testa guarda verso est, mentre all'estremità opposta del tetto la coda, che si trova sopra la porta del sepolcro *pambak*, è orientata verso ovest. *Sankuwai* è il nome di un uccello, appartenente alla famiglia del gufo, un po' più piccolo di una colomba (Hardeland, 1859: 434; Lumholtz, 1920). Qui il *pisor* compie un rito nutritivo *manapetik bari pulut*, seguito da un *tawur* intorno al sepolcro. Annuncia agli antenati del mondo celeste che il *liau* di *tambi* arriva carico di provviste e tornerà nella grande e ampia casa con sette piani e otto stanze del *Lewu Tatau*.

Il *pisor* procede alla purificazione della porta del sepolcro prima di aprirla con l'ausilio di foglie di *sawang*. Una volta aperta la porta, alcuni funzionari e poliziotti effettuano un sopralluogo per assicurarsi che nessun essere umano sia stato sacrificato e messo nel sepolcro. Prima dell'occupazione olandese esisteva infatti la tradizione di sacrificare esseri umani durante il *tiwab* (Roth, 1896: cxcix, cc, ccv; Lumholtz, 1920: 252-259; Klokke, 2004: 148-217; Baier, 2007: 567). All'epoca si trattava di un atto profondamente sacro da cui dipendeva la continuità del cosmo. Nel 1859 tale tradizione fu proibita dagli Olandesi e il sacrificio umano sostituito con quello di bufali (Baier, 2007: 567). Ma l'abitudine fu sradicata con difficoltà e perciò il governo ha imposto il controllo dei sepolcri per verificare che non vengano compiuti di nascosto sacrifici umani.

Poi il *pisor* sceglie qualcuno affinché lo aiuti a inserire il feretro all'interno del sepolcro. Questi rientra nel *pambak* tirando il feretro a sé, mentre il *pisor* lo spinge. La bara scivola all'interno del *pambak* in modo che la testa di *tambi* sia orientata a ovest e i suoi piedi a est.

Quando il feretro e tutte le proprietà di *tambi* sono nel sepolcro, il *pisor* pone domande e l'uomo all'interno gli risponde:

Pisor: «*Liau indang* Djamit è già tornata o no?».

Risposta: «Sì, lei c'è, come tutte le cose che le appartengono».

Pisor: «La casa è stata riempita o vi sono spazi vuoti?».

Risposta: «C'è tutto, lo spazio è pieno di cose, la stanza è piena, il deposito è pieno di scorte, la cucina è completa, il granaio è pieno, il magazzino del *padi pulut* è carico, non c'è spazio per mettere altro».

Poi la persona esce e il *pisor* rivolge delle parole (*aub peteb*) a *tambi*: «Resta in casa, non farti disturbare dai ricordi della famiglia che vive ancora nel *Batang Danum Injam Tingang Tub*. Sei molto felice di ritrovare Ranying Hatalla che abita nel villaggio dalla sabbia d'oro, con le spiagge di diamanti, le agate rosse, nel villaggio prospero dove le ossa non si esauriscono mai, dove i muscoli non si affaticano mai». Quindi il *pisor* prega per i sopravvissuti: «Noi siamo ancora qui con le persone che ci aiutano a riportare le anime di *tambi* nel *Lewu Tatau*. Siamo felici come te che sei beata di ritornare nel *Lewu Tatau*. La tua gioia è la gioia di tutti noi che viviamo ancora nel *Batang Danum Injam Tingang Tub*. Donaci la nostra parte di prosperità, la fortuna che ti ha riportata dal villaggio *Manasila Rundung Manalatai*, la conoscenza che rende sereni i nostri cuori. La conoscenza della legge e della medicina. La protezione contro la malevolenza, perché davanti a noi ci siano lunghi anni senza limiti così come è grande il cielo, come le nuvole innumerevoli, perché possiamo avere *penyang binje simpei*, *panturung humba tamburak*. Stiamo per andarcene. Costeggiamo i villaggi lungo il fiume. Il fiume che serpeggia come il serpente d'acqua *tambun*. Ti accompagniamo nel tuo ritorno nel *Lewu Tatau*. *Kuruk hambaruan* rientra in noi, *kuruk hambaruan* ritorna in noi, *kuruk hambaruan* rientra in noi, rientra dalla fontanella!».

In questo momento la psiche di *tambi* è già in viaggio con il battello *Lasang Bulau Lanting Samben*, in direzione del *Lewu Tatau*, condotta da Raja Tunggal Sangumang Tumbang Lawang Langit Nyaring Emban Bakuwu Hanyi. Assiso a prora, questi guida il *Lasang Bulau Lanting Samben* accompagnato da Raja Darung Bawan Pantap Nyahu, Rika Bulau Hatuen Antang e Darahen Tatu Antang.

Il *pisor* chiude il *pambak*. Una volta che il corpo è rientrato in esso, la psiche è tornata nella grande e ampia casa del villaggio ancestrale *Lewu Tatau*. *Tambi* vive nel *Lewu Tatau* presso il supremo Creatore Ranying per l'eternità. In questo giorno *napesan* sono stati immolati un bue, dei maiali e dei polli. Le carni sono state cucinate. Una parte è lasciata come cibo per il viaggio dell'anima (*babatan liau*); il resto è consumato dalla famiglia e dagli invitati.

I giorni del divieto *pali*

I giorni seguenti sono dedicati alla pratica del divieto rituale *pali*. 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 degli squilibri provocati nel cosmo (Baier, comunicazione personale). Allora le divinità posano il loro sguardo sull'uomo per vendicarsi delle sue azioni di disturbo distruggendo lui o l'intero villaggio. Per evitare la sventura (*sial*), per un certo periodo l'uomo rispetta alcuni divieti rituali (*pali*) così da transitare indenne alla nuova fase. Tali divieti sono fondati su una struttura analogica e cambiano a seconda dei fenomeni. Nel caso del *tiwah*, al termine delle cerimonie, si adotta la pratica dei divieti per quasi tutte le attività. Per il *tiwah* di mia nonna tale periodo durò tre giorni durante i quali ci fu vietato uscire di casa, mangiare (a parte alcuni cibi già decisi in anticipo), far rumore, litigare.

Ecco la versione Ngaju Katingan dell'origine del divieto *pali* raccontata dal *pisor* Aset Kabun del villaggio di Talian Kereng. La storia inizia il giorno in cui Ranying e Jata si incontrano per far sposare i loro figli. Ranying fa sposare suo figlio, Jata sua figlia. Attraverso tale unione stabiliscono un legame di parentela la cui relazione re-



Pambak sekurup di Suyah e Nadjir. Villaggio di Telangkah, area del fiume Katingan, Gennaio 2008.

ciproca è indicata con il termine *sanger*, usato per indicare coloro i cui figli si sono sposati (Hardeland, 1859: 504).

Durante la cerimonia del matrimonio Ranying offre del betel agli sposi. Prendendo il betel le punte dei loro pollici si toccano involontariamente e la donna rimane incinta. Nascono due gemelli legati allo stesso cordone ombelicale, uno con sembianze umane, l'altro con quelle del serpente d'acqua (*tambun*). I gemelli tirano per andare in direzioni diverse: quello a forma di serpente d'acqua verso il fondo, l'altro in senso opposto per restare dov'è. Gridano forte come il tuono, così forte che le loro grida si sentono fino al terzo cielo, al Bukit Batu Nindan Tarung, dove il nonno di Sangumang (discendente di Raja Sanger) è in procinto di officiare il rito del *Tiwah* Suntu Raja Tantauang Bulau. Poiché per procedere nel rito è necessario il sangue, Ranying ordina alla madre di Sangumang (*indang Umang*) di accostarsi ai gemelli per recidere il cordone ombelicale. La donna divide le creature per prendere il sangue del cordone e chiama quella con sembianze umane Rambujuh Pang Panjung, nota con l'appellativo comune di «Raja Pali», e quella a forma di serpente d'acqua Tambun Tulah Ngapoh Bulau, Tuhan Tahil Mama Raca, comunemente nota con il nome di «Raja Tulah» che, una volta separata dal gemello, balza in acqua e si immerge nel Tasik Malambung Bulau.

Tali eventi hanno dato origine a Raja Pali e a Raja Tulah, le divinità connesse con i divieti rituali (*pali*) e gli anatemi (*tulah*). Raja Pali e i suoi discendenti sorvegliano la benevolenza e la giustizia fra gli esseri umani. Se l'una o l'altra vengono infrante, vendicano le offese con la morte e con la distruzione dell'intero villaggio. Per evitare la loro vendetta, quando gli equilibri sono destabilizzati, l'uomo pratica il *pali*.

Raja Tulah lancia le maledizioni (*tulah*) e le toglie. Sorveglia la morale e il pudore nella società. Il suo intervento ha luogo soprattutto per distribuire gli anatemi *tulah sabu* a causa di matrimoni tra consanguinei (*sala huruie*). Per scongiurare l'anatema provocato dall'unione impura ed evitare sciagure, la comunità deve pacificare Raja Tulah con il rito di nutrire il serpente d'acqua Tambun Tulah (*pakanan tambun tulah*).

Durante il *pali* del *tiwah* di *tambi* il nonno decise di sua spontanea volontà di farsi carico di tutti i divieti, invece di dividerli con gli altri. Ciò perché era consapevole di essere il più sofferente e quindi volle assumere su di sé tutte le responsabilità affinché tornassero l'equilibrio e l'armonia, ponendo fine alle sue sofferenze. Fu così solo lui a portare al braccio l'agata rossa che si deve obbligatoriamente indossare in questi casi (*lamiang*) e a osservare per tre giorni i divieti. Davanti alla porta della sua casa fu impedito il passaggio da una corda di rattan chiamata *hiting pali* che indicava chiaramente la sua condizione di secluso. Poté così allontanare le «cattive influenze», le tristezze e i dolori, proteggere la sua famiglia e consentire ai suoi cari di vivere pienamente felici.

La chiusura del *tiwah*

Il giorno successivo alla fine del divieto *pali*, le celebrazioni hanno lo scopo di concludere il *tiwah*.

Al nono giorno (*andau jalatien*) si compie il rito che serve a pulire il luogo ed eliminare i divieti, *manipas kantong pali*. Al mattino si dà il benvenuto (*lalohan penyambutan*) a Barakat (*japang Unik*), cugino di mio padre. Dopo essere rientrato per un po' da lui, egli torna dal villaggio di Tewang Rangkang recando doni: un bue, un maiale, un gallo, cinquanta chilogrammi di riso, due noci di cocco di palma, una noce di cocco, venti litri di *baram*, tre abiti da donna e una sciarpa. All'inizio del rito *manipas kantong pali* egli stesso immola il bue. Con il suo sangue purifica il palo *sangkaraya*, il *balai raung*, i *pasar sababulu*, l'*hiting pali* davanti alla porta di *bue*,

gli *hiting pali ngaju-ngawa* a monte e a valle del villaggio, i *sandung kayu*, i *kapatong* e i *sapundu*.

Quando tutto è stato purificato si toglie il palo *sangkaraya*, poi si smontano tutte le strutture, si tagliano in piccoli pezzi le corde *hiting pali ngaju-ngawa* e *hiting pali* davanti alla porta di *bue*, si smonta il *balai pali*, si stacca il corno di carabao, si pulisce la casa e il luogo del *tiwah* e quindi, verso mezzogiorno, tutti si riposano, aspettando che i cibi siano cotti.

Nel pomeriggio si raccolgono e si riportano parte dei resti delle costruzioni della festa al sepolcro. Le aste delle bandiere, il *sangkaraya*, i *kapatong* e i *sapundu* vengono spostati ed eretti a lato del *pambak*. Ai quattro angoli di esso si pone un cesto di offerte di foglie di palma (*kalangkang*) appena intessute. Poi si danza per tre volte il *kanjan* intorno al sepolcro. I bambù del *pasar sababulu sangkaraya*, diversamente dalle altre strutture, sono trasportati e ricostruiti sull'altare degli spiriti *tajaban* (*balai tajaban*) fuori da Desa Telangkah, a valle del fiume Menjari. Tutto il resto del *balai raung*, *hiting pali*, abiti e maschere della danza *bukung* sono raggruppati e depositati in una piccola imbarcazione fatta con il legno del *balai raung*. Il *pisor* nutre le maschere *bukung* prima di deporle nell'imbarcazione. Quando il battello è carico, è inviato sul fiume Katingan verso il mare di Giava (*likut lewu jawa batang petak*). Il legno che resta del *sandung kayu* viene usato per cucinare.

La chiusura della festa del *tiwah*

La sera del decimo giorno (*andau sapuluh*) il *tiwah* si conclude nella casa di *bue* chiedendo prosperità con il rito *mambuhul balaku untung* o *sabur balaku untung*. Grazie a esso le anime di alcuni membri della famiglia afflitta (*teras sawang*) viaggiano nel mondo celeste verso il villaggio Batang Danum Mendeng Ngatimbung Langit, che si trova nel settimo cielo. Scopo del viaggio è chiedere prosperità (*tuah rajaki*) e longevità (*umur panjang*) alle due divinità primordiali Tatu Raja Untung e Bawin Kameluh Anak Ranying Hatalla, poiché, dopo aver fatto il suo dovere, la famiglia attende una ricompensa.

Il rito dura l'intera notte e corrisponde a una giornata del mondo celeste, i cui tempi sono rovesciati rispetto al mondo terrestre. Il tramonto del sole sulla terra corrisponde all'alba del sole nel mondo celeste e viceversa.

Il gruppo dei familiari si compone di sette individui: tre donne (Indang Egun, Indang Epi, Sine) e quattro uomini (Japang Butan, Japang Sayen, Japang Epi, Japang Unik). Il *pisor* esegue la purificazione e mette loro il bracciale di agata rossa al braccio (*lamiang*). I familiari indossano anche un copricapo *sapuyung dare* e – solo gli uomini – il coltellaccio *pisau apang* alla cintola.

L'inizio del rituale è annunciato dal *tawur* in cui il *pisor* si rivolge a Rika Bulau Hatuen Antang per chiedergli la benedizione a favore dei familiari che emettono poi il grido *lahap* per sette volte. La musica suonata dai *gandang*, dai *garantong*, dai *katambong* e dai *kangkanung* segna l'inizio del viaggio.

Con ritmo monotono il *pisor* recita il *Kandayu mantang kayu erang*, che narra la storia del viaggio del battello con la prua a forma di testa di calao (*banama Tingang*) alla ricerca del legno con i nodi di diamanti (*kayu erang tingang*). Tra i racconti il *pisor* recita la storia di *Sangumang manampa takalak hapan manggau panatau*. Racconta di come Raja Tunggal Sangumang Tumbang Lawang Langit Nyaring Emban Bakuwu Hanyi ha fabbricato un cesto di bambù posto sull'acqua per pescare i pesci (*takalak*) allo stesso modo in cui egli «afferra» e riporta fortuna e felicità dal *pantai sangiang* agli esseri umani.

All'alba i familiari tornano nel *Pantai Danum Kalunen* riportando degli *untung aseng panjang* e il legno *kayu erang tingang*, fortuna, felicità, conoscenza e longevità. Il rituale termina.

La famiglia esce di casa per immolare un maiale e piantare il *sawang* che rappresenta l'«albero della vita» e della felicità che vive in noi e cresce con l'acqua della vita, portando benessere e pace nella nostra esistenza.

Sono trascorsi venticinque giorni, e il rito del *tiwah* è terminato: abbiamo reso l'ultimo «dovere» a *tambi*.

«Siamo contenti che tu riviva nel *Lewu Tatau*, cara *tambi*».

Abbiamo soddisfatto i nostri bisogni ed esaurito le nostre responsabilità come famiglia.

Io, *indang* Matthieu (madre di Matthieu), abitante del villaggio di *Bukit Pantai Danum Kalunen*, ti saluto.

Lo... lo... lo, lo, lo, lo, lo, looo... Aou kouii!» (sette volte).

Bibliografia citata

- Agama Hindu Kaharingan Kabupaten Katingan, *Buku Susunan acara Tiwah Tabuh. Le-kas katelu andau. Bahan Materi Pelatihan Pisur/Basir* [Il libro del programma del tiwah. Le materie di pratica dei Pisur/Basir], Kasongan 2004.
- Id., *Petunjuk Penguburan. Bahan Materi Pelatihan /Basir* [Il libro del programma della sepoltura. Le materie di pratica dei Pisur/Basir], Kasongan 2004.
- Id., *Petunjuk Timang Bebas. Bahan Materi Pelatihan Pisur/Basir* [Guida al rituale d'elogio del riso. Le materie di pratica dei Pisur/Basir], Kasongan 2004.
- Arnel Junita & Maiullari Paolo, *Ngaju Sapuyung Hats: A Brief Note*, in: «Borneo Research Bulletin», vol. 37, Borneo Research Council, Phillips (Maine), 2006, pp. 217-223.
- Avé Jan B. & King Victor T., *Borneo. The People of the Weeping Forest. Tradition and Change in Borneo*, volume scritto in occasione dell'esposizione temporanea *Borneo. Oervoud in ondergang, culturen op drift* [Borneo. Giungle che scompaiono, culture alla deriva], Rijkmuseum voor Volkenkunde, Leiden 1986.
- Baier Martin, *Das Adatbussrecht der Ngaju-Dayak*, tesi di dottorato, Università di Tübingen 1977.
- Id., *The Development of the Hindu Kabaringan 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
- Baier Martin, Hardeland August & Schärer Hans, *Wörterbuch der Priestersprache der Ngaju Dayak*, Foris Publications, Dordrecht 1987.
- Birim Ison, «Auch Helo Tahu Manganyau» [La storia della caccia di teste], in: Klokke A. H. (a cura di), *Fishing, Hunting and Hea-*

dhunting in the Former Culture of the Ngaju Dayak in Central Kalimantan, Borneo Research Council (Monograph Series), Phillips (Maine), 2004, pp. 148-217.

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

• Hertz A. Robert, «Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. Recueil de textes publiés entre 1907 et 1917», in: *Sociologie religieuse et folklore*, Presses universitaires de France, Paris 1928. Opera disponibile in formato digitale all'indirizzo WEB: http://classiques.uqac.ca/classiques/ber tz_robert/socio_religieuse_folklore/socio_religieuse_.html

• Kastenbaum Robert & Aisenberg Ruth B., *The Psychology of Death*, Springer, New York 1972.

• Kertodipoero Sarwoto B. A., *Kabaringan. Religi dan Penghidupan di Pebuluan Kalimantan* [La vita religiosa nel Kalimantan centro-settentrionale], Sumur Bandung, Bandung 1963.

• Kiwok D. Rampai (a cura di), *Upacara Tradisional dalam kaitannya dengan peristiwa alam dan kepercayaan daerah Kalimantan Tengah* [I rituali tradizionali in relazione con i fenomeni della natura e il credo indigeno del Kalimantan centrale], Departement Pendidikan dan Kebudayaan, Dipartimento dell'Educazione e della Cultura, Palangka Raya 1992-1993.

• Kuhnt-Saptodewo Jani Sri, *A Bridge to the Upper World. Sacred Language of the Ngaju*, in: «Borneo Research Bulletin», vol. 30, Borneo Research Council, Phillips (Maine), 1999, pp. 13-27.

• Lembaga pengembangan Tandak dan Upacara Keagamaan umat agama Hindu Kaharingan, *Buku Pelajaran Agama Hindu Kabaringan-untuk Tingkat SMTP Kelas I-III*, Palangka Raya 2003.

• *Le petit Larousse* 1994, Larousse, Paris 1993.

• Lumholtz Carl Sofus, *Through Central Borneo. An Account of Two Years' Travel in the*

Land of the Head-Hunters between the Years 1913 and 1917, 2 voll., Charles Scribner's & Sons, New York 1920. Ripubblicato da Kesinger, Whitefish (Mt) 2004. Disponibile anche in formato digitale all'indirizzo WEB www.fulbooks.com/Through-Central-Borneo.html

• Maiullari Paolo, *Hampatongs, in the Daily Life of the Ngaju Dayaks*, in: «Borneo Research Bulletin», vol. 34, Borneo Research Council, Phillips (Maine), 2004, pp. 102-120.

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

• Majelis Besar Alim Ulama Kaharingan Indonesia, *Panaturan. Buku Ajaran Agama Kaharingan* [Panaturan. Il libro della religione Kaharingan], Palangka Raya 2002.

• Nadjir Saloh, *Acara Pesta Tiwah Tambi Suyah Silat* [Programma della festa Tiwah di Tambi Suryah Silat], Telangkah 1974. Dattiloscritto.

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

• Rosenblatt Paul C., «Grief: The Social Context of Private Feelings», in: Stroebe Margaret S., Stroebe Wolfgang, Hansson Robert O. (a cura di), *Handbook of Bereavement. Theory, Research and Intervention*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 102-111.

• Saint John James Augustus, *Views in the Eastern Arcipelago. Borneo, Sarawak, Labuan ecc. from Drawings made on the Spot by Captain Drinkwater Bethune and Others*, s.e., London 1847. Disponibile in versione digitale all'indirizzo WEB <http://dlxs.library.cornell.edu/cgi/t/text/textidx?c=sea;cc=sea;view=toc;ubview=short;idno=sea140>

• Salilah J. Damang, *Motip Dayak Kalimantan Tengah* [Motivi dayak del Kalimantan centrale]. Dattiloscritto.

• Schärer Hans, *Ngaju Religion. The Conception of God among a South Borneo People*, Koninklyk Institut voor Tael-, London-, en Volkenkunde, Martinus Nijhoff, Den Haag 1963.

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

• Schiller Anne, «How to hold a tiwah: the potency of the dead and deathways among Ngaju Dayaks», in: Chambert-Loir Henri & Reid Anthony (a cura di), *The Potent Dead. Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2002, pp. 17-31.

• Schwaner C. A. L. M., *Borneo. Beschrijving van het Stroomgebied van den Barito en Reizen langseenige voornam Rivieren van het zuid-oostelijk gedeelte van dat Eiland op last van het Gouvernement van Nederlands-Indië gedaan in de Jaren 1843-1847*, 2 voll., P. N. van Kampen, Amsterdam 1853-1854. Trad. fr. (ridotta a cura di Edouard M. Charton), *Voyage dans l'île de Bornéo*, 1847-1852 - *Voyage sur la rivière Kahayan, par le Dr. A. L. M. Schwaner - Voyage dans l'île de Bornéo par I. Pfeiffer*, in: «Le Tour du Monde. Nouveau Journal des Voyages», Hachette, Paris 1862, nn. 113-115, pp. 129-166. Trad. ingl., «Schwaner's Ethnographical Notes. The Kabajan Tiver Basin», in: Roth H. Ling, «*The Natives of Sarawak and British North Borneo; Based Chiefly on the Mss. of the Late Hugh Brooke Low, Sarawak Government Service, vol. 2*», Truslove & Hanson, London, 1896, pp. cxcix-ccvii.

• Stanley of Alderley Henry Edward John, *The First Voyage Round the World, by Magellan. Translated from the Accounts of Pigafetta, and Other Contemporary Writers. Accompanied by Original Documents, with Notes and an Introduction, by Lord Stanley of Alderley*, The Hakluyt society, London 1874.

• Sulang Kusni, «Nous, Sahawongs, communément appelés dayaks», in: Guerreiro Antonio J. & Couderc Pascal (a cura di), *Bornéo. Des 'chasseurs de têtes' aux écologistes*, Éditions Autrement (Monde/52) Paris 1991, pp. 21-26.

• Tandum Ebeb R., *Kanjan Patabu*, Kasongan 2001. Dattiloscritto.

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

• Ukur Fridolin, *Tantang-Djawab Suku Dayak* [Sfide-risposte delle tribù Dayak], BPK Gunung Mulia, Jakarta 1971.

• Zimmermann Philipp, *Studien zur Religion der Ngadju-Dajak in Südborneo*, in: «Ethnologica», Rautenstrauch-Joest Museum, vol. 4, n.s., Köln 1967, pp. 314-393.



I partecipanti al tiwah sono attorno al sepolcro. È il momento in cui il feretro di Suyah Silat è posto all'interno del pambak seku-rup. Villaggio di Telangkah, area del fiume Katingan, Settembre 1974.