

LA COSMOLOGIA DEGLI YORUBA

BERNARDO BERNARDI

Nella repubblica federale della Nigeria gli Yoruba, o meglio le genti di lingua yoruba, rappresentano il quinto della popolazione totale, superando all'incirca i venti milioni. Abitano la parte sudoccidentale del paese. Al di là del confine politico, nell'attuale repubblica del Benin, vi sono alcuni altri gruppi di lingua yoruba, tra cui i Fon, complessivamente di oltre mezzo milione. Agli Yoruba dell'Africa, così demograficamente cospicui, vanno aggiunti gli Yoruba della diaspora strappati dalla terra d'origine e trapiantati dalla tratta degli schiavi nelle Grandi Antille, soprattutto a Cuba, e nel Brasile. La loro importanza storica e culturale è straordinaria perché si tratta di gruppi etnici che, nel grande fenomeno sincretista causato dall'incontro con le culture degli Indios e soprattutto con il cristianesimo dei padroni, hanno saputo mantenere molte delle loro concezioni cosmologiche tuttora riscontrabili nei culti del vudu delle Antille e della macumba del Brasile.

1. Miti e varianti

Descrivere le concezioni cosmologiche degli Yoruba, come del resto di ogni cultura tradizionale orale, non è compito facile. Non esiste, infatti, alcuna formulazione canonica cui potersi richiamare. Le informazioni etnografiche sono tutte trascrizioni individuali e le più serie si riferiscono a versioni locali, se non individuali, di valore indicativo che, per quanto oggettivo, è sempre relativo. Occorre pertanto avvertire il lettore sia della seguente esposizione, sia di ogni fonte etnografica, che per quanto accurata si presenti la descrizione delle concezioni yoruba, si troverà di fronte a indicazioni di una realtà complessa dalle innumerevoli varianti locali e individuali.

Tale frammentarietà è una nota caratteristica della cultura yoruba e, per quanto possa suonare paradossale, del loro sistema di pensiero. D'altra parte, anche l'organizzazione sociale e politica degli Yoruba presenta analoghi caratteri di autonomia locale e individuale. Nel periodo precoloniale ogni città yoruba, se non ogni villaggio, costituiva un'unità politica autonoma. È vero che la città di Ife era e viene tuttora riconosciuta da tutti gli Yoruba come il luogo di origine della loro cultura e della

loro diffusione etnica, ma l'autonomia dei singoli centri era considerata altrettanto sacra e inviolabile. Tradizionalmente la città yoruba costituiva un agglomerato di lignaggi storici ai quali, nel tempo, altri lignaggi, si erano appoggiati acquisendo il diritto di residenza. Su tutti prevaleva il lignaggio reale cui apparteneva il diritto di esprimere il capo della città, l'*oba* = re. L'*oba* era persona sacra con tutte le caratteristiche del "re divino", attorniato e servito da una schiera di mogli, di servi, di titolari degli uffici di corte e di schiavi. Egli regnava sovrano, ma su di lui incombeva la responsabilità del benessere e della prosperità della sua popolazione. Anche ogni lignaggio aveva un proprio capo, *baale*, il cui compito era quello di accudire alle fortune del lignaggio e di assistere l'*oba* nel governo della città, partecipando di diritto al consiglio dei capi, *awon-ile*.

L'organizzazione tradizionale si mantenne pressoché intatta per tutto il periodo coloniale grazie alla forma di "governo indiretto" (o "*dual system*"), instaurato da Lord Lugard allo scopo di avvalersi dei capi tradizionali quali esecutori dell'amministrazione coloniale. Nell'attuale sistema federale della Nigeria, gli Yoruba non costituiscono un'unità omogenea e si ritrovano distribuiti in parecchi stati, prevalentemente nei seguenti: Oyo, Ogun, Ondo e Lagos. L'autonomia politica e l'individualismo non sembrano aver nuociuto agli Yoruba e alla loro cultura; si sono anzi rivelati note costanti e fattori di stabilità e di continuità cui va riconosciuto l'efficacia di aver consentito la trasmissione alle nuove generazioni d'Africa e della diaspora una ricca eredità culturale.

Dal punto di vista religioso, le credenze e i riti yoruba sono sempre stati classificati come una forma tipica di politeismo. Si tratta, ovviamente, di una categoria della sistematica religiosa occidentale, tuttavia la fluidità dei contenuti, ritenuta una caratteristica specifica del politeismo, si applica adeguatamente alle concezioni e alle pratiche rituali degli Yoruba.

Gli scritti etnografici sulla storia, la società, la religione, l'arte, degli Yoruba sono relativamente numerosi. Sulla cosmologia degli Yoruba di Oyo i saggi di Peter Morton-Williams (1960a, 1960b e particolarmente 1964) restano tra le fonti principali e offrono un'indicazione paradigmatica anche per gli altri Yoruba. Sull'Essere Supremo, Olodumaré, mantiene tuttora la sua validità lo studio di E.B. Idowu (1962). Sul culto delle divinità minori, gli *orisha*, rimando alla più recente ricerca di Karin Barber (1981), anch'essa, come i saggi di Peter Morton-Williams, relativa agli Yoruba Oyo.

Il mito delle origini degli Yoruba e di Ife, nelle diverse versioni, testimonia lo stretto rapporto esistente, secondo le concezioni yoruba, tra il mondo degli spiriti e quello degli esseri umani. Gli Yoruba, sia come gruppo etnico sia come cultura, hanno origine divina per cui il mondo soprannaturale, se così può definirsi, e il mondo dei mortali sono coinvolti in maniera inscindibile. Ecco la versione del mito registrata da Morton-Williams (1964:243):

"Dio invia Oduduwa dal cielo in una canoa che galleggia sulle acque della terra. Oduduwa ha un sacco di erupe (sabbia: non sabbia di spiaggia, ma di terra secca) che apre e sparge sull'acqua; un gallinaceo dalle cinque dita, disceso con lui nella canoa, razzola e sparge la sabbia che diventa la prima terra ferma; arri-

vano le prime creature che costruiscono la città di Ife dove Oduduwa regna primo re".

Lo stesso Morton-Williams cita una versione, da lui registrata nel palazzo reale di Oyo, in cui il protagonista del mito, anziché Oduduwa, è Oranyan, il primo re di Oyo: mutano i protagonisti ma la sostanza del racconto sulle origini divine degli Yoruba resta intatta. (Sull'origine degli Yoruba e di Ife si veda, in particolare, il cap. IX di Willett 1967: 119-28, *The Origins of the Yoruba and the Art of Ife*).

2. Tricotomia cosmica

Dalla struttura del mito di Ife deriva il modello cosmologico che Morton-Williams specifica nelle tre componenti: cielo, mondo, terra.

Il cielo (*Oke Orun*: lett. collina del cielo o anche *Ile Orun*: lett. casa del cielo) è l'abitazione del Dio Supremo, *Olorun* (lett. Padrone del cielo), e delle divinità minori, *orisha*. Al cielo, *Olorun*, si contrappone La Terra, *Onile* o semplicemente *Ile*, che include anche la profondità delle acque; *Onile* è divinità ctonia, La Madre cui ritornano i morti; *Ile*, la terra è, infatti, l'abitazione degli antenati. Mentre *Olorun* è concepito come divinità maschile, *Onile* è divinità femminile: cielo e terra si contrappongono e insieme si articolano come parti complementari.

Lo spazio intermedio tra cielo e terra è il mondo, *Ile Aiye*, la sede dei viventi e anche il teatro d'azione degli spiriti: luogo deputato al culto degli stessi spiriti con lo scopo di propiziare la protezione e garantire l'ordine e la prosperità nel pacifico rapporto degli elementi cosmici.

La tricotomia cosmica proposta da Morton-Williams pecca, secondo alcuni studiosi di eccessiva formalità anche se la giudicano sostanzialmente valida: "*Il suo saggio riguarda direttamente gli Yoruba Oyo che è soltanto uno - per quanto storicamente forse il più importante - dei sotto-gruppi Yoruba... Certo la presentazione della terra quale 'controparte concettuale del dio del cielo' (Olorun) non rappresenta una linea di pensiero corrente della gente comune espressa nel parlare quotidiano, nei proverbi, nelle invocazioni, nei nomi e nei titoli attribuiti a Dio. A parte ciò, il modello di Morton-Williams è convincente e lasciando luogo alle varianti può rappresentare uno schema valido del pensiero della maggioranza, se non di tutti i culti e le genti Yoruba*" (Carroll 1967:41, n. 8). Carroll ritiene che l'interpretazione di Morton-Williams risenta della filosofia esoterica dell'associazione degli Ogboni da lui studiati e di cui diremo più avanti.

L'atteggiamento degli Yoruba verso gli spiriti è estremamente varia e ciò condiziona tutte le forme di culto. Per esempio, *Olorun*, l'Essere Supremo, lo si ritiene lontano e disinteressato agli eventi umani per cui il culto a lui rivolto è raro. *Olorun*, Divinità Suprema, è anche Dio del cielo. Il suo nome più comune e popolare è *Olodumaré* (Idowu 1962), con cui talvolta *Olorun* è usato in coppia: *Olorun Olodumaré* (Morton-Williams 1964: 245). Il potere di *Olodumaré* è assoluto, ma lontano. Il dire, come si afferma comunemente, che egli non abbia culto è eccessivo. Ricorro-

no, infatti espressioni e invocazioni a lui rivolte di cui cito un solo esempio tratto da un canto in occasione di un matrimonio:

"Olorun Oba, yé - Olorun Oba, jo: Olorun re, ascolta le nostre preghiere - Olorun re, ascoltaci". (Nketia 1958: 40).

È vero, peraltro, che normalmente per rivolgersi a Olorun Olodumaré occorre passare attraverso la mediazione di Eshu, l'astuto messaggero (*trickster*, burlone, alla stregua del classico Mercurio/Ermes), oppure attraverso Orunmilà, il dio della sapienza e della divinazione Ifa che rivela la volontà di Olodumaré: in altre parole, solo il consiglio degli esperti della divinazione Ifa sono in grado di suggerire se sia il caso o no di invocare l'intervento di Olorun Olodumaré.

La divinazione Ifa non riguarda solo il rapporto con l'Essere Supremo, bensì con tutte le divinità e con tutte le congiunture della condizione umana. Non c'è Yoruba che non consulti quotidianamente la divinazione Ifa (Fa, tra i Fon del Benin). Si tratta di un sistema divinatorio che serve all'orientamento personale per ogni circostanza, ma che bisogna conoscere a fondo per districarsi nell'infinita possibilità dei segni e dei versetti corrispondenti. La conoscenza dell'arte divinatoria Ifa esige un lungo apprendistato. Ogni esperto (*babalawo* per gli Yoruba, *bokonon* per i Fon), prima di essere riconosciuto tale e di poter offrire al pubblico le sue prestazioni deve avere memorizzato le migliaia di versetti del corpus divinatorio e imparato a sceglierli con proprietà. I versetti Ifa sono un concentrato di tutto lo scibile Yoruba e gli esperti della divinazione Ifa vengono effettivamente riconosciuti come i depositari delle conoscenze tradizionali e cosmologiche yoruba. La gente comune, ovviamente, non ha la possibilità di attendere a uno studio del genere e le sue conoscenze non possono che essere approssimative. (su Ifa si veda Abimbola 1975).

Le divinità minori, *orisha*, sono innumerevoli e, in misura più o meno assidua, sono costantemente e direttamente in contatto con gli esseri umani: ogni persona ha il suo o i suoi *orisha*, che influiscono in maniera determinante sulla sua personalità e su tutta la vicenda della sua vita.

"La cosmologia yoruba", scrive la Barber, *"presenta l'Uomo come un individuo solitario intento a scegliere la sua strada (aiutato dal suo Orì o Destino, scelto da lui stesso prima di giungere sulla terra) tra una varietà di forze, alcune benigne, alcune ostili, molte ambivalenti, per placarle e allearsi ad esse nel tentativo di controbattere i suoi rivali e i suoi nemici nell'ambito della società umana"* (1981: 729).

Fare l'elenco degli *orisha* è impresa non facile, se pur possibile. Alcuni hanno una popolarità e un'importanza predominante. Su tutti, per esempio, domina la figura di Obatala. Egli è considerato il padre di tutte le divinità minori e a lui si attribuisce specificamente la creazione degli esseri umani. Egli possiede il dono dell'arte e la sua capacità creativa lo rende patrono o ispiratore degli artisti. Solo concettualmente il dare la vita è prerogativa di Olorun Olodumaré, l'Essere Supremo, ma poiché il suo distacco dalla realtà umana lo rende una figura troppo astratta, il ruolo effettivo di creatore, sia pur indiretto viene assegnato a Obatala. Ulli Beier riporta un canto registrato durante una festa in onore di Obatala: *"Prende da chi ha e dà a chi non ha - Prende un uomo e da lui ne crea duecento. Dappertutto, tutti guardano a lui. È lui che ci mantiene tutti"*. (1959: 12-13).

Molti ritengono che gli *orisha* siano stati uomini importanti assurti poi al rango di divinità; molte sono le variazioni mitologiche che li riguardano. Ecco, dunque, che tra gli *orisha* importanti figurano Oduduwa, il primo re di Ife, Oranyan, il primo re di Oyo, Ogun, figlio di Oduduwa. Ognuno ha le proprie caratteristiche. Oduduwa è il primo protagonista, capostipite di tutti i re yoruba. Ogun, suo figlio, gran cacciatore in vita, è considerato protettore di quanto ha attinenza con il ferro e, quindi, dei fabbri, dei guerrieri, dei cacciatori, dei sacrificatori, dei barbieri, degli autisti. Shango è dio del tuono e dei fulmini e la moglie di lui, Oya, è la divinità dei cicloni. Oko è dio dei campi e delle foreste. Sopona è il dio del vaiolo. Le divinità sono anche considerate secondo i loro attributi in termini di gerarchia, di crudeltà o di irritabilità. Non c'è luogo, collina, fiume, bosco, o altro cui non si attribuisca la presenza o l'identificazione di un qualche spirito. La capacità interpretativa degli individui yoruba in tal senso è sorprendente, ma lineare con la loro cosmologia.

3. Riti e associazioni rituali

I riti in onore dei singoli *orisha* sono frequenti e solenni. Vi sono ricorrenze tradizionali che vanno rispettate e vi sono i problemi di ogni giorno che premono e richiedono la protezione divina. Ogni rito si svolge con atti prestabiliti e normalmente dà luogo a espressioni spontanee di danze e di canti: il rispetto delle norme convenzionali garantisce la validità rituale e non impedisce la ricerca di perfezione formale nell'esecuzione. Un esempio classico è l'*ijala*, forma rituale in onore di Ogun, praticata dagli Yoruba Oyo, che è una vera espressione d'arte poetica della parola. Le norme che reggono l'esecuzione dell'*ijala* sono precise e solo gli specialisti, *onijala*, le sanno rispettare con esattezza creando vere composizioni poetiche. Si veda in proposito Babalola 1966.

Il concetto di divinità, come si può intuire, non è dissociabile per gli Yoruba dall'insieme delle concezioni cosmiche e, in particolare, dai luoghi di culto e dalle pratiche rituali. Sarebbe ozioso porre la domanda se la credenza in una divinità preceda la pratica rituale: l'una è intimamente connessa all'altra, sia che derivi da tradizioni recepite localmente, sia che si tratti di nuove espressioni determinate dalle esigenze individuali o sociali dei nuovi tempi. Tale capacità di rinnovamento è un elemento essenziale della concezione cosmologica degli Yoruba, alimentata dalla pratica divinatoria Ifa.

Ogni culto ha le sue norme e le sue proibizioni. Poiché, come indicato, il mondo è l'abitazione dei viventi ma è anche il luogo d'azione delle divinità, non c'è spazio o fenomeno, si tratti delle forze di natura, dei fiumi, delle colline, delle foreste, dei campi, delle abitazioni, o degli esseri, che non richieda comportamenti di rispetto o pratiche rituali. Tutto il territorio degli Yoruba è costellato di "santuari", ossia di luoghi di culto: alcuni appartengono a lignaggi storici, altri a collegi di addetti o sacerdoti, spesso anche a un solo sacerdote o sacerdotessa. Di fatto, accanto ai santuari si ritrovano talvolta dei "collegi" per la formazione degli addetti al culto. La popolarità, o la fortuna, dei santuari è labile: decade e rivive secondo la devozione della gente e la capacità organizzativa degli addetti. Le manifestazioni di culto, spe-

cialmente le più grandiose e solenni, e la loro organizzazione vengono considerate riserva o proprietà di lignaggi particolari o di associazioni rituali; le pratiche quotidiane e spicciole sono degli addetti singoli o dei singoli individui.

Tra le associazioni culturali degli Yoruba Oyo ha avuto un'importanza straordinaria la società degli Ogboni. Essa viene comunemente considerata una "società segreta". In realtà, il segreto riguardava i riti e il contenuto dell'iniziazione, ma i suoi membri erano noti a tutti, non solo, ma l'associazione in quanto tale collaborava con il re di Oyo, l'Alafin, per il mantenimento dell'ordine sociale. Lo scopo della società Ogboni era rivolto al culto de La Terra, Onile e Ile, la divinità femminile, contrapposta a Olorun Olodumaré. "*La Terra*", dicono gli Ogboni, "*esisteva prima degli dei e il culto degli Ogboni prima della monarchia. La Terra è la madre a cui ritornano i morti. La Terra e gli antenati, non gli dei, sono le sorgenti della legge morale*" (Morton-Williams 1964: 364). Gli atti di culto degli Ogboni erano riservati e si svolgevano nel riserbo dell'aula sacra o loggia, detta *iledi*, lett. casa chiusa, dinnanzi alle figure degli *edan*, stese sul suolo, con l'offerta di sacrifici di purificazione e propiziazione. Gli *edan* sono sculture in bronzo rappresentanti un uomo e una donna legati al capo da una catena, simbolo dell'unità e della cooperazione che deve esistere tra uomo e donna. Ogni associazione locale degli Ogboni aveva la propria loggia sacra e possedeva almeno due coppie di *edan*. Secondo la concezione yoruba ogni spargimento di sangue, piccolo o grande, era una profanazione de La Terra: solo il sangue sacrificale non offendeva. Gli appartenenti alla società erano prevalentemente uomini, detti appunto Ogboni, ma vi erano anche alcune donne, sei normalmente, dette *erelu*. Era, appunto, per il tramite di una donna che il capo degli Ogboni comunicava ufficialmente con il re. L'iniziazione effettiva dei nuovi membri riguardava soltanto gli adulti che avevano superato il grado di "bambini - *we-we-we*", e si svolgeva con il versamento del sangue sacrificale sopra l'*edan*: gli animali dovevano essere provvisti dal candidato: un capro, una pecora, un piccione. Con la celebrazione del sacrificio il novizio veniva riconosciuto Ogboni, detto anche *ologboni*, ossia possessore del mistero o del segreto. L'associazione degli Ogboni, avendo come intento di impedire o di giudicare gli spargimenti di sangue profanatori, esercitava di fatto un potere giudiziario ed era molto temuta dalla gente. In tal modo, con l'appoggio al re in veste di giustizieri, gli Ogboni potevano influire fortemente sulla vita politica. Lo stesso re di Oyo, una volta all'anno, celebrava personalmente un suo rito propiziatorio nel segreto della loggia degli Ogboni per assicurarsi il sostegno favorevole de La Terra.

Connesso con il culto degli antenati e talvolta di un qualche *orisha* particolare, va ricordato l'*egungun*, uno dei riti più pittoreschi e popolari. La posizione e il culto degli antenati hanno una parte importante nella cosmologia yoruba: l'*egungun* li rende manifesti e li fa sentire ancora vivi portandoli con le figure delle maschere tra la gente. La manifestazione dell'*egungun* si tiene con una processione solenne durante la quale le maschere costituiscono l'attrattiva maggiore: incutono terrore e insieme assicurano protezione. Molti altri sono i riti e le festività accompagnate dalla comparizione pubblica di maschere, ognuna con foggia caratteristica secondo le singolarità degli spiriti festeggiati o delle associazioni che festeggiano.

L'egungun è un festival aperto a tutti e che tutti possono celebrare secondo la tradizione o le esigenze del momento. Esistono, tuttavia, specialisti o sacerdoti ai quali è riservata la prerogativa di *egungun* particolari. Le stesse maschere possono essere la proprietà di lignaggi o anche di città, nel qual caso vengono conservate nel palazzo reale come fossero proprietà del re. Comunque, lo scopo dell'*egungun*, in qualunque forma si presenti, è sempre quello di rendere presenti nella città o nel villaggio gli antenati, o qualche antenato in particolare, o in alcuni casi di un qualche *orisha* di cui si vuol propiziare la protezione o tener lontano il maleficio.

Per dare un'idea della vivacità della celebrazione dell'*egungun* penso di riportare la descrizione che Wole Soyinka ne fa nel suo romanzo autobiografico, *Aké*, là dove parla del reverendo J.J. che nulla tratteneva dalle sue imprese missionarie ma che, in uno dei villaggi, a Ljebu, visse un'esperienza terrificante:

"Lo avevano avvertito di non predicare in un certo giorno, che era il giorno di una passeggiata di egungun, ma si ostinò e tenne la funzione. La processione di egungun passò mentre era in corso la messa e, usando la sua voce ancestrale, invitò il predicatore a smettere subito, disperdere la gente ed uscire a rendergli omaggio. Il reverendo J.J. lo ignorò. L'egungun allora se ne andò, portandosi dietro i suoi seguaci, ma, passando per la porta principale, vi batté sopra la bacchetta, tre volte. L'ultimo membro della sua processione aveva appena lasciato l'edificio della chiesa quando la costruzione crollò. Semplicemente le pareti caddero e il tetto si disintegrò. Per miracolo, tuttavia, le pareti caddero verso l'esterno mentre i puntelli del tetto o caddero tra le navate o volarono fuori - dappertutto tranne che sulla congregazione stessa. Il reverendo J.J. calmò i fedeli, fece una pausa nella predica per offrire una preghiera di ringraziamento, poi continuò il suo sermone" (Soyinka 1984: 11).

4. Individualità e creatività

Mentre l'*egungun* degli antenati coinvolge tutti gli abitanti di un quartiere o di una città o sia anche di un villaggio, il culto degli *orisha* implica un rapporto più individuale e risponde spesso a semplici esigenze spicciole e a problemi personali. Tuttavia il culto degli *orisha* non è semplicemente di iniziativa o di proprietà personale, può essere prerogativa o proprietà di gruppi sacerdotali, di lignaggi o di una qualche associazione di fedeli o adepti. Per esempio, il culto Sango e di Sopona è riservato ai soli adepti che abbiano superato l'apposita iniziazione, il che è solo possibile a chi dispone di una certa ricchezza perché le spese iniziatriche che obbligano il candidato a provvedere gli animali necessari per i sacrifici e per le tasse di ammissione sono sempre gravose.

Assai spesso, nel culto degli *orisha* i devoti vanno soggetti alla possessione dello spirito: tra spirito e fedele si instaura, in tal modo, un rapporto mistico di intimità, analogo all'unione matrimoniale. A quanto pare, la possessione è un fenomeno rituale attraente se, nonostante tutti i mutamenti introdotti dall'espansione dell'islam e del cristianesimo, continua ad essere largamente diffusa e praticata. Com'è noto,

essa è una delle manifestazioni più tipiche e coinvolgenti dei culti sincretici del vodu e della macumba, propri della diaspora yoruba. La possessione è una forma di trance che si raggiunge normalmente al culmine di danze e canti protratti nel tempo; dà luogo a fenomeni di parossismo, superati i quali, il soggetto ritorna alla normalità ma in condizione di spossatezza. Lo spirito che possiede è sempre un *orisha* specifico, Ogun, Shango, Sopona o altri. Frequentemente, tuttavia, si ricerca la possessione di un antenato cui si offrono invocazioni e sacrifici e che, in risposta, si reincarna in uno dei suoi discendenti possedendolo e assicurando, in tal modo, la propria protezione a tutta la famiglia. (Si veda Verger 1969).

Il culto di un *orisha* impegna soltanto i suoi devoti, si tratti di individui o di gruppi sociali più complessi. Quando un *orisha* è il patrono di una città, il suo culto riguarda prima di tutto il re e il lignaggio reale. La devozione al proprio *orisha* importa lealtà e dedizione. Non è fuori luogo parlare, come si è fatto, di proprietà di un *orisha* perché il possesso del suo culto e, in un certo senso, del suo potere, è ritenuto un diritto acquisito del suo fedele. L'affermazione di un tale diritto può dar luogo a rivalità, a discordia e a conflitti anche politici: una "*disarmonia*" del genere viene "*considerata una disgrazia per la città e motivo di forte critica contro l'oba o re*" (Barber 1981: 730).

Mi sembra, quindi, che la singolarità del rapporto con gli *orisha* costituisca con evidenza una peculiarità propria della concezione cosmologica degli Yoruba. Si tratta di un rapporto forte, marcato dalle vicende personali che agli spiriti e negli spiriti attribuisce o ricerca una spiegazione dei problemi che assalgono quotidianamente l'essere umano e che nel loro culto cerca protezione e liberazione dai mali. Il rapporto espresso in termini di possesso presume un carattere di reciprocità *do ut des*: da parte del fedele il culto e, quindi, la lealtà e la devozione, da parte dell'*orisha* la protezione. Se lo spirito non risponde, il fedele non si sente più tenuto alla lealtà e reclama per sé la libertà di una diversa scelta per un *orisha* che stia, per così dire, ai patti. Un rapporto del genere è molto significativo: esso rivela che, in tutta la concezione cosmologica, il peso della condizione umana è, in realtà, il fulcro di fondo e determinante di tutte le concezioni yoruba. Non è solo il sistema sociale, ossia l'organizzazione monarchica, che gli Yoruba devono spiegare a sé stessi, ma anche e soprattutto la vita di ognuno, dei nascituri e dei nati, messa a repentaglio dal male e dalla malattia fin dal primo concepimento, e infine perduta con la morte. Le dimensioni del bene e del male toccano per gli Yoruba, come forse per tutte le generazioni umane, i confini del mistero. La presenza degli spiriti, supremi e inferiori, non riesce a spiegare l'invasione del male, ragione per cui nelle concezioni cosmologiche e nelle pratiche rituali degli Yoruba si dà ampio spazio alla stregoneria, come credenza che offre una qualche spiegazione del male da cui, in ogni caso, occorre difendersi. Molte sono le pratiche antistregoniche. Tra esse ricorderemo soltanto il culto che nelle maschere *gelede*, recate in processione, ha la sua manifestazione più popolare.

Volendo dare una sintesi delle concezioni cosmologiche degli Yoruba possiamo indicarne l'essenza nei due prevalenti motivi ispiratori del rapporto tra viventi e spiriti: ricerca della soluzione agli assillanti problemi quotidiani; stimolo alla creatività individuale come affermazione della propria personalità.

Mi sembra che la seguente invocazione a Sango, nella forma di un colloquio tra fedele e *orisha*, notevole per la libertà di linguaggio, apparentemente irriverente e provocante, con cui il fedele chiede all'*orisha* di proteggerlo, minacciando, in caso contrario, di abbandonarlo e addirittura di passare all'islam o al cristianesimo, possa avere valore indicativo e paradigmatico a conferma dell'atteggiamento mentale degli Yoruba:

"Sango, se tu non mi benedici, la vergogna è tua

Sango, se io non ti servo, la vergogna è mia

Sango, se tu non mi benedici, vado a far un'immagine di Osun

Sango, se non mi benedici, vado a farmi cristiano

Ma Sango, se mi benedici, o Elefante-dagli-occhi-grandi-come barili-d'acqua

Elefanti-tutti-recanti-armi-da-combattimento-sulle-teste, non diventerò musulmano

E se mi benedici, Elefante-dagli-occhi-grandi-come-barili-d'acqua,

Amico dei suonatori di tamburo-bata, dico che non mi farò cristiano,

Tu con cui val pena di godersi il mondo, se mi benedici non farò un'immagine di Osun

Apri gli occhi della tua benedizione su di me, signore di Koso, Gbagidiyari"

(Barber 1981: 737)

Oggi, il quadro religioso, ideologico e rituale, degli Yoruba, come di tutta la Nigeria, è decisamente mutato. L'islam e il cristianesimo e le nuove chiese sincretiste o indipendenti hanno dilagato: i loro adepti superano l'ottanta per cento della popolazione. In altre parole, il problema della conversione è divenuto un problema di fondo. Ma di fronte all'apparente mercanteggiamento della lealtà devozionale - *do ut des*, così evidente nel testo appena citato, ci si chiede quali siano i motivi veri che determinano il passaggio alle religioni importate e alle nuove chiese. Qualunque sia la risposta, la vivacità del pensiero e la tenacia delle concezioni tradizionali degli Yoruba emergono in maniera inconfutabile.

Chiuderò, riportando la traduzione di un'espressione augurale rilasciata, il 24 maggio 1990, in lingua yoruba, dal Premio Nobel della Letteratura, Wole Soyinka, all'artista Lilli Romanelli, nel suo studio romano, in occasione di un incontro d'arte:

Ti ispiri lo spirito di Ogun Abibiman

(Abibiman, l'Ogun della lirica e delle espressioni più profonde delle genti africane).

Nell'apporre la firma, Wole Soyinka, aggiungeva al proprio nome l'epiteto *Ogunwore*, lett. Ogun è entrato in casa.

Si tratta di una testimonianza spontanea e viva. La sua spontaneità conferma la vitalità della concezione cosmologica yoruba e la sua straordinaria rispondenza alla realtà della condizione umana e rivela come la cosmologia tradizionale ispiri ancora il sentire degli Yoruba di oggi.

Riferimenti bibliografici

- ABIMBOLA, W., 1975. *Ifa. An Introduction to Ifa Literary Corpus*. Oxford University Press.
- BABALOLA, S.A., 1966. *The Content and Form of Yoruba Ijala*. Oxford University Press.
- BARBER, K., 1981. How man makes god in West Africa: Yoruba attitudes towards the *orisa*, *Africa* 51 (3), 725-45.
- BEIER, U., 1959. A year of sacred festivals in one Yoruba town, *Nigeria Magazine*.
- CARROLL, K., 1967. *Yoruba Religious Carving. Pagan and Christian Sculpture in Nigeria and Dahomey*. London: Goffrey Chapman.
- IDOWU, E.B., 1962. *Olodumare. God in Yoruba Belief*. London: Longmans.
- MORTON-WILLIAMS, P., 1960A., Yoruba responses to the fear of death, *Africa* 30 (1): 34-40.
- 1960b. The Yoruba Ogboni cult in Oyo, *Africa* 30 (4): 362-74.
1964. An outline of the cosmology and cult organization of the Oyo Yoruba, *Africa* 34 (3): 243-61.
- NKETIA, K. 1958. Yoruba musicians in Accra, *Odù, a Journal of Yoruba and Related Studies*, 6.
- SOYINKA, W., 1983. *Aké. Gli anni dell'infanzia*. Milano: Jaca Book.
- VERGER, P., 1969. "Trance and convention in Nago-Yoruba spirit mediumship" in John Beattie & John Middleton (eds.) *Spirit Mediumship and Society in Africa*. London: Routledge & Kegan Paul.
- WILLETT, F., 1967. *Ife in the History of West African Sculpture*. London: Thames & Hudson.