

Pierre Fatumbi Verger

ORISHÀ

Gli Dei Yoruba in Africa
e nel Nuovo Mondo

Indice generale

INTRODUZIONE.....	5
Definizione del termine yorùbá.....	5
1 ORISHÀ.....	8
Gli Orishà in Africa.....	8
Olodumare, Dio Supremo.....	11
Gli orishà nel Nuovo Mondo.....	12
La Tratta degli Schiavi.....	12
Sincretismo.....	14
Primi territori del candomblé.....	16
Rapporti Bahia Africa.....	18
Culto degli orishà.....	19
Archetipi.....	19
2 INIZIAZIONE.....	21
Iniziazione in Africa.....	21
Entrata a Igbo iku.....	21
Aisun.....	22
Orosise.....	22
Anlodo.....	22
Afejewe.....	23
Ijeta o Ijefun.....	24
Ijeje.....	24
Ijetadogun.....	24
Ricerca dell 'odu'.....	24
Ripresa delle attività della vita quotidiana.....	25
Iniziazione nel Nuovo Mondo.....	26
3 CERIMONIE.....	31
Cerimonie in Africa.....	31
Cerimonie nel Nuovo Mondo.....	31
"Terreiros de Candomblé" in Brasile.....	31
4 ESHÙ – ÈLÈGBARA	35
Èsù in Africa.....	35
LEGBA (Légba).....	37
Eshù nel Nuovo Mondo.....	37
Archetipo.....	37
5 OGUN	39
Ogun in Africa.....	39
Cerimonie per Ogun	41
Gun (Gùn).....	43

	Ogun nel Nuovo Mondo.....	43
	Archetipo.....	44
6	OSHOSSI.....	46
	Oshossi in Africa.....	46
	Oshossi nel Nuovo Mondo.....	46
	Archetipo.....	47
	Altri dei della caccia.....	47
	Oreluere (Oreluere).....	47
	Erinle (Erinle).....	48
	Ibualama (Ibualamo).....	48
	Logunede (Logunede).....	48
7	OSSANYIN	49
	Osanyin in Africa.....	49
	Ossanyin nel Nuovo Mondo.....	50
	Archetipo.....	50
8	ORUNMILA.....	51
9	ORANIYAN.....	52
10	SHANGO.....	54
	Sango in Africa.....	54
	Cerimonie per Shango.....	55
	Shango nel Nuovo Mondo.....	58
	Archetipo.....	58
11	OYA O YANSAN.....	60
	Oya in Africa.....	60
	Oya nel Nuovo Mondo.....	61
	Archetipi.....	61
12	OSHUN.....	63
	Osun in Africa.....	63
	Oshun nel Nuovo Mondo.....	64
	Archetipo.....	65
13	OBA.....	66
	Oba in Africa.....	66
	Oba nel Nuovo Mondo.....	67
	Archetipo.....	67
14	YEMANJA.....	68
	Yemoja in Africa.....	68
	Yemanja nel Nuovo Mondo.....	69
	Archetipo.....	71
15	OSHUMARE.....	72
	Osumare in Africa.....	72

Oshumare nel Nuovo Mondo.....	73
Archetipo.....	73
16 OBALUAYE – OMOLU – SHAPANAN	74
Obaluaye in Africa.....	74
Cerimonie per Obaluaye.....	76
Obaluaye nel Nuovo Mondo.....	77
Archetipo.....	77
17 NANAN BURUKU.....	79
Nana Buruku in Africa.....	79
Cerimonie per Nana Buruku.....	81
Nanan Buruku nel Nuovo Mondo.....	82
Archetipo.....	82
18 OSHALA O OBATALA.....	84
Orisanla o Obatala in Africa.....	84
Cerimonie per “Orinsala-Obatala”.....	86
Oshalufan (Orisa Olufon).....	87
Oshaguiyan (Orisa Ogiyan).....	88
Odudua “Odudua”.....	88
Oshala nel Nuovo Mondo.....	89
Archetipi.....	91

INTRODUZIONE

Il testo e le illustrazioni che seguono hanno lo scopo di commentare e chiarire determinati aspetti del culto degli Orishà, gli dei degli Yoruba in Africa (Nigeria, ex Dahomey e Togo), i loro dei di origine e quelli del Nuovo Mondo (Brasile e Antille), dove sono stati introdotti con la tratta degli schiavi.

In precedenti opere questo argomento è già stato trattato come, altresì, quello dei *vodoun* gli dei della tribù dei *fon* in quelle stesse regioni. In quell'epoca (1953), le nostre ricerche e le nostre pubblicazioni si erano orientate verso l'America e l'Africa, poiché durante i nostri primi sette anni di ricerche avevamo trascorso cinque anni in Brasile e nelle Antille mentre, solo per due anni, avevamo soggiornato in Africa. Con il tempo, la situazione si è capovolta e, nel corso dei ventisette anni che sono trascorsi dalla redazione dei nostri primi lavori, abbiamo trascorso quindici anni in Africa e solamente otto in Brasile e nelle Antille, in periodi che si sono alternati con i quattro anni passati in Europa.

Le nostre ricerche si sono orientate esclusivamente verso i culti dei *Nago* (Yoruba), quelli che si sono maggiormente conservati a Bahia, nostro luogo di residenza in Brasile. Questo nuovo libro, quindi, percorre il cammino inverso rispetto al precedente. Il nostro punto di partenza è situato in Africa e da lì ci trasferiamo nelle Americhe, a seguito della diaspora degli Yoruba.

Definizione del termine *yorùbá*

“Il nome *yorùbá* – scrive S.O. Biobaku – si riferisce ad un gruppo linguistico di vari milioni di persone – e aggiunge – oltre al loro linguaggio comune, gli Yorùbá sono uniti da una stessa cultura e da tradizioni che vengono dalla loro comune origine nella città di *Ifè*, ma non sembra che abbiano mai costituito un'unica entità politica e, inoltre, è dubbio che prima del XIX secolo si chiamassero l'un l'altro con un solo nome”.

A.E.Ellis, nel titolo del suo libro sulla loro religione, ha più propriamente scritto che si trattava di *gente che parlava lo yorùbá*, dando a questa parola il significato di lingua e non piuttosto quello di popolo o di territorio come era stata in precedenza la tendenza.

Prima che si conoscesse questo termine Yorùbá, i libri dei primi viaggiatori e le carte geografiche antiche, definivano unanimemente, tra il 1656 e il 1730, *Ulkumy*, eccetto qualche variante, la regione a cui noi siamo interessati.

Dopo il 1734 (Snelgrave), il nome di *Ulkumy* sparì dalle carte geografiche, sostituito da *Ayo* o “Eyo”. Già nel 1726, Francisco Perreira Mendes, direttore del Forte Portoghese di Ouidah, parlava, nei suoi rapporti inviati a Bahia, di

“attacchi degli Ayos contro i territori di Agadja, re del Dahomey, chiamato

“il rivoltoso” per aver attaccato Allada nel 1724 e che stava andando alla conquista di Ouidah nel 1727.

E' questo porto di Ouidah (chiamato *Gléhué* dagli abitanti del Dahomey, *Igéléfé* dagli Yorùbá, *Ajuda* dai Portoghesi, *Juda* o *Grégoy* dai Francesi, *Whydah* dagli Inglesi e *Fida* dagli Olandesi), abitato dagli *Hwéda* che diviene il principale sito di *esportazione* degli schiavi originari dei paesi vicini, nemici del Dahomey.

Nel 1728 quello stesso direttore segnalava che: “tre re della regione interna, potentissimi nemici del *Daomé*, chiamati: *Ayo Brabo*, *Acambu* e *Ahcomi* (*Ulkumy*) tenendosi l'un l'altro per mano, lo avevano accerchiato”. Vediamo qui fianco a fianco *Ayo* e *Ulkumy*, la qual cosa non ci semplifica il problema.

Norris è il primo a pubblicare nel 1773 una carta che indica *Ayoes* o *Eyoes* nel luogo dove i suoi predecessori segnalavano *Ulkumy* e, nell'opera in cui ha inserito questa carta, si tratta della “nazione *Eyoe*, il flagello e il terrore di tutti i suoi vicini”. Egli parla anche dell'invasione che essi fecero nel *Daomé* nel 1738 e del trattato che fecero le due nazioni nel 1743 per mezzo del quale il *Daomé* doveva pagare dei tributi agli *Eyoes*”.

Nel 1764 le relazioni erano diventate cordiali e *Alààfin*, il re degli *Oyo*, aveva aiutato la gente del Dahomey a difendersi dagli “Astanti a Atakpamé” (l'attuale Togo) ad ovest di Abomey.

Ma *Oyò* intratteneva stretti rapporti soprattutto con un regno che serviva da stato cuscinetto (tra lui e il Dahomey) nella regione costiera, un regno chiamato oggi erroneamente *Porto Novo*, la cui capitale si chiamava in altri tempi *Ajasé*. I suoi territori si estendevano a sud fino all'Oceano Atlantico.

All'inizio del XVII secolo, degli immigranti venuti da *Ardres* (Allada), condotti da *Tè Agbanlin*, si erano installati a *Ajasé* e avevano dato il nome di *Hogbonu* a quella parte della città da loro occupata. In seguito, allorché *Agadja* il "Rivolto" conquistò Allada nel 1724 e *Ouidah* tre anni più tardi, gran parte degli abitanti di quelle città fuggì verso est. I primi andarono a congiungersi con gli abitanti di *Hogbonu*, per formare un nuovo *Ardres* (la cartina di Norris mostra il luogo dei due *Ardres*) e gli altri andarono a stabilirsi a *Badagry* al confine dei territori dominati dal re del Bénin a Ado e Lagos. Quest'ultima città era, in altri tempi, chiamata *Eko* (la fattoria) dagli Yorùbá e *Onim* o *Aunis* dai navigatori trafficanti di schiavi. Il nome di Porto Novo era stato dato nel 1758 al sito oggi chiamato "Sèmè". Questo Nuovo Porto era diventato insieme a *Badagry* e *Lagos* il principale luogo d'imbarco degli schiavi venduti dagli *Oyo* ed era da loro chiamato *Adja Popo*.

Il 6 ottobre 1777, Olivier Montaguère, direttore del Forte Saint Louis di Grégoy, scriveva alla compagnia delle Indie che "gli *Ayaux* fornivano dei prigionieri a Porto Novo, *Badagry*, *Epé* e qui (*Ouidah*), ma (per quanto non sia certificato) nulla o quasi nulla da parte di quelli del Dahomey."

Egli scriveva nuovamente nel 1780 che "a *Hardre*, volgarmente chiamata *Portenauve*, si possono avere dei *Nago*, i negri più apprezzati."

Questo nome di *Nago*, *Anago* o *Inondo* si nota così per la prima volta nella corrispondenza tra i direttori dei forti Inglesi, Francesi o Portoghesi di *Ouidah*, senza peraltro sostituire quelli di *Ayo* o *Eyo*.

Gourg, successore di Olivier Montaguère al Forte Francese di *Ouidah*, scriveva, il 17 Novembre 1788 che: "il popolo del *Dahomey* ha distrutto completamente un paese dei *Nago*, e questo porterà sicuramente dei prigionieri". Il 28 Febbraio del 1789 egli nuovamente segnalava che: "il Re del *Dahomey* è andato lontano contro i *Nago* nelle loro terre" e più avanti nello stesso rapporto scriveva che: "il Re di *Ardres* ha inviato un messaggio al Re degli *Aillot* per essere protetto dal popolo del *Dahomey* e che questo non osi addentrarsi nei suoi territori né avvicinarsi alle spiagge e che, se essi (quelli del Dahomey) avessero usato la minima violenza, il Re degli *Aillot* a cui essi (le genti di *Ardres*-Porto Novo) appartenevano avrebbero dichiarato loro la guerra (a quelli del Dahomey)". Da questo scritto possiamo concludere che il Re del Dahomey non aveva timore di attaccare i *Nago* (pur se appartenevano al gruppo di quelli che parlavano lo yorùbá), ma temeva di affrontare gli abitanti di *Nuova Ardres* (sebbene fossero i suoi cugini) protetti dal Re di *Oyò*.

Le nostre fonti di informazioni in Africa, a seguito dell'abbandono dei tre forti di *Ouidah* da parte dei Francesi, Inglesi e Portoghesi tra il 1797 e il 1815, si interrompono.

I nomi di *Lucumi* e *Nago* sono quelli con cui gli Yorùbá sono generalmente conosciuti rispettivamente a Cuba e in Brasile. L'espressione *Anago* è tuttora conosciuta a Cuba, appare nel titolo di un libro pubblicato da Lydia Cabrera:

Anago, Vocabolario Lucumi (lo Yorùbá che si parla a Cuba), da cui si deduce che, in quel luogo, *Lucumi* sarebbe un nome di nazione e *Anago* quello della sua lingua.

Nel Nuovo Mondo troviamo le prime tracce del nome *Nago* in un documento scritto a Bahia nel 1726, prima ancora che quel nome apparisse dalle corrispondenze dall'Africa. E' quindi probabile che, come sostiene Vivaldo da Costa Lima, "il termine *Nago* in Brasile sia derivato da quello usato nel Dahomey per indicare gli Yorùbá di qualsiasi origine".

Un autore nigeriano propone la strana ipotesi che "*Nago* sia la deformazione della parola brasiliana *negro* e che sarebbero loro (i Brasiliani) ad aver introdotto quella parola nella costa africana".

Questa ingegnosa interpretazione non è sostenuta dall'esame di certi documenti dove le due espressioni *negro* e *Nago* hanno, per la prima, un senso generalizzato e, per la seconda uno più ristretto.

Il Conte da Ponte, governatore di Bahia, si dimostra inquieto nel 1807: "per la presenza così numerosa in quella città dei *Nago*", e non senza ragione poiché costoro si ribellarono diverse volte tra il 1808 e 1835. In quello stesso anno 1807 egli deplorava "l'arrivo a Bahia di un'ambasciata del re di *Oynim* (Lagos)" che, con apprensione, egli qualifica: "negri della peggiore specie chiamati *Nago*".

Pertanto quello stesso re di *Onim* (Lagos), insieme all'imperatore del Benin di cui era il vassallo, diventavano i primi sovrani stranieri a riconoscere l'indipendenza del Brasile il 4 dicembre del 1824, mentre sia l'Inghilterra che la Francia e il Portogallo non lo facevano che l'anno seguente.

Troviamo il nome *Inondo* in uno scritto di Avezac pubblicato nel 1845, basato su delle informazioni raccolte da un certo *Osifequede*, originario dei paesi *Yebou* (*Ijebu*), da cui fu portato verso il 1820 all'età di

venti anni. Questo territorio *Inondo*, diceva, era quello di una grande nazione a cui apparteneva il paese di *Eyo*".

Per contro, *Osifequede* non conosceva il termine *Yarriba* che d'Avezac, che aveva letto i libri di Clapperton, gli aveva segnalato.

La parola *Yorùbá* è, in effetti, arrivata alla conoscenza del mondo occidentale nel 1826, con un libro del capitano Clapperton. E' stata trovata in un manoscritto in lingua araba da lui portato dal "Regno di *Takroor* (Sokoto) in quel tempo sotto il controllo del sultano Mohamed Bello di Hausa".

Li si dice che "*Yarba* è una provincia in cui si trovano fiumi, foreste, regioni sabbiose e montagne e, in egual modo, una quantità di cose meravigliose e straordinarie. La ci sono degli uccelli di colore verde chiamati *babaga* che parlano". Il documento riporta in seguito delle interpretazioni ingegnose e, forse, azzardate sull'etimologia originaria di quel nome *Yarba*.

Clapperton e Richard Lander utilizzano quel nome per le genti di *Ojo*: "Veniamo a sapere – scrive il primo in data 9 dicembre 1825 – che ci troviamo adesso nel distretto di *Eyeo* chiamato *Yarriba* dagli Arabi e da le genti di *Houssa*, e che il nome della capitale è *Katunga*. Le pagine seguenti menzionano spesso *Yarriba* o *Yourriba* come regione e *yarribiani* o *yourribiani* le genti che si sono ivi stabilite". Clapperton era morto. Lander, sulla via del ritorno, scriveva pure lui, in data 25 settembre 1827: "Arrivo a *Katunga* la capitale del *Yarriba*". Quando ritorna in Africa una seconda volta, scrive l'8 maggio 1830 che " la descrizione di una città degli *Yarriba* vale per tutte le altre".

Il termine *yorouba* sembra essere stato in un principio attribuito ai soli *Oyo* dagli *Hausa*. Ademaknwa scrive che "l'estensione di quel nome è dovuta all'iniziativa di Samuel Ajayi Crowther, nato nel 1810 a *Osogun* nel regno di *Oyo*. Fatto prigioniero dai Fulani nel 1821 e venduto come schiavo a Lagos, fu liberato da un incrociatore britannico della squadra di repressione della tratta degli schiavi. Fu portato a Freetown in Sierra Leone nel 1822 dove seguì degli studi, andò in Inghilterra, ritornò in Africa dove terminò la sua carriera di vescovo anglicano.

Quando, nel 1852, redisse il suo primo vocabolario, lo battezzò *Vocabolario Yorùbá*, dal nome della sua lingua secondo la definizione degli *Haoussa*.

Già nel 1830, il Rev. John Raban della *Società delle Chiese Missionarie* aveva pubblicato, con l'aiuto di Ajayi Crowther, un vocabolario che chiamò ancora *Eyo*, ma dove dichiarava che: "*Yorùbá* è la denominazione generale di un grande paese contenente cinque divisioni: *Oyo*, *Egbwa*, *Ibarupa* (?), *Ijebu* e *Ijetcha*".

Queste divisioni erano più numerose, ma lui era interessato a causa delle missioni, a non frazionare le pubblicazioni (per la Bibbia in particolare), destinate a sostenere il loro sforzo di evangelizzazione per via dei tanti nomi di lingue differenti. Egli era più dell'avviso di assemblare il nome di *Yorùbá* dato da fuori dagli *Hausa* per i soli *Oyo*.

L'Amministrazione coloniale britannica considerava vantaggioso adottare quel termine come un simbolo di riconciliazione di diverse nazioni, in altri tempi riunite sotto l'autorità degli *Alaafin Oyo*, tutti i quali parlavano lo *yorùbá* e si erano fatti le guerre nel corso dei conflitti tra tribù.

Malgrado questo sforzo di unificazione, delle differenze dialettali, alcune volte assai marcate, si sono conservate nelle differenti regioni, così come una fierezza di origini e tradizioni, accompagnate da una certa diffidenza reciproca e addirittura disprezzo che il tempo non è riuscito tuttora a cancellare completamente, poiché ciascun gruppo si considera *Jiebu*, *Ifè*, *Ijesa*, *Egba*, *Ondo* ecc. prima di essere *Yorùbá*.

J. O. Igué, basandosi sui lavori di K. A. Obayemi, afferma che: " la maggior parte delle società *yorùbá* erano, prima della conquista di *Ifé* da parte di *Odudua* nella condizione di mini-stati con una struttura politica estremamente scarsa e la maggior parte delle funzioni religiose, l'agricoltura e le attività sociali erano limitate al minimo indispensabile."

Si trattava di una civiltà di piccoli villaggi e non di città. Il recupero dei mini-stati da parte del gruppo *Odudua* appariva come un primo fattore di urbanizzazione.

Odudua dopo aver riunito nel quadro di questa centralizzazione un buon numero di piccoli agglomerati per fondare la città di *Ifé*, mandò subito i suoi discendenti diretti a fare lo stesso nelle regioni lontane. Esistono ancora dei gruppi di gente che parla lo *yorùbá* nel Dahomey e nel Togo, come pure a nord est degli antichi territori controllati direttamente da *Odudua* e dai suoi discendenti.

Questi gruppi si caratterizzano per l'assenza del culto di *Oshala*, *Shango*, *Yemanja* e altre divinità locali *yorùbá* e per la presenza di quelli di *Shapanan*, *Nanan Bouroukou*, *Oshoumarè* di cui parleremo negli ultimi capitoli di questo libro.

1 ORISHÀ

Gli Orishà in Africa

Il termine Orishà ci era sembrato, in un primo tempo, relativamente semplice, così come era definito nelle opere di alcuni autori che si sono copiati l'uno con l'altro senza prefiggersi uno studio approfondito sul suo significato, nel corso della seconda metà del secolo passato e i primi decenni di questo secolo. (XIX e XX). Studiando però la cosa più da vicino, abbiamo constatato che la sua natura è più complessa.

Leo Frobenius è il primo a dichiarare che: "la religione degli yorùbá, quale si presenta attualmente (1910), è divenuta solo gradatamente omogenea.

La sua uniformità è il risultato di adattamenti e mescolanze progressive di credenze venute da direzioni differenti". Settanta anni dopo (1980) c'è sempre un panteon di orishà non bene gerarchizzato, unico e identico in tutte le varie parti del territorio detto yorùbá.

Le varianti locali mostrano che certi orishà, che occupano una posizione dominante in certi luoghi, sono totalmente sconosciuti in altri. Il culto di Shango che occupa il primo posto a *Oyo* è ufficialmente inesistente a *Ifè*, dove un dio locale *Oramfé* è al suo posto identificato con il tuono. Oshoun, il cui culto è molto importante nel paese *Ijesà*, è assente nel paese *Egbà*.

Yemanjá che è una divinità suprema nel paese *Egbà*, non è, al contrario, conosciuta nel paese *Ijesà*.

La posizione di tutti questi orishà dipende profondamente dalla storia delle città nelle quali essi rappresentano figure di protezione: Shango era da vivo il terzo re di Ojò; Oshoun aveva fatto a *Osogbo* un patto con *Laro*, il fondatore della dinastia dei re locali e, conseguentemente, lì l'acqua è sempre abbondante; Odudua, fondatore della città di Ifè, i cui figli divennero i re delle altre città yorùbá, ha conservato un carattere più storico e politico che divino. Vedremo in seguito che le persone incaricate di evocare Odudua, non cadono in transe di possessione, il che sottolinea il suo carattere temporale.

Il posto occupato dall'orishà nell'organizzazione sociale può essere molto differente, secondo che si tratti di una città dove sia stato eretto un palazzo reale *aàfin*, occupato da un re *aladé*, con il diritto di portare una corona, *adé* con frange di perle che gli scendono sul viso coprendolo o, la dove esiste il palazzo di *ilé Olòjà*, la casa del padrone del mercato di una città il cui capo è un *Balè* che ha diritto solo a una corona più modesta chiamata *akorò*.

In entrambi i casi l'orishà contribuisce a rafforzare il potere del re o del capo. E' praticamente al loro servizio per assicurare e difendere la stabilità e la continuità della dinastia e la protezione dei sudditi.

Nei villaggi indipendenti invece, dove il potere civile è assai debole, "in assenza dello Stato (l'autorità), l'impatto delle religioni tradizionali è molto forte dentro la società e sono i capi *feticisti* che garantiscono la coesione sociale".

Certi orishà sono oggetto di un culto che comprende quasi tutto l'insieme dei territori yorùbá, come Oshalà, chiamato anche Obatalà, divinità della creazione che è stato importato dai vicini del Dahomey dove è chiamato *Lisa* (e la cui moglie Yemowo è diventata Mawu) che ha la posizione di *Dio Supremo* presso i Fon, o meglio Ogun, dio dei fabbri e di tutti coloro che utilizzano il ferro, dove l'importanza delle funzioni oltrepassa il quadro familiare d'origine.

Certe divinità si disputano gli stessi attributi in differenti luoghi: *Shangò* a *Oyò*, *Oramfé* a *Ifè*, *Aira* a *Sabe*, sono tutti dei del tuono. Ogun trova degli emuli guerrieri e cacciatori in diverse luoghi come *Ijà* nei dintorni di *Oyò*, *Osmosi* a *Ketou*, *Orè* a *Ifè*, così come *Logunède*, *Ibualamo* e *Erinlè* nel paese di *Ijesà*. *Osanyin* svolge a *Oyò* lo stesso ruolo di guaritore di *Elèsije* a *Ifè*, *Aje Salugà* a *Ifè* e *Osumarè* più ad ovest, sono entrambi gli dei della ricchezza.

Il caso di *Nanà Buruku* o *Brukung* deve essere classificato a parte. Questa divinità che rappresenta la dea suprema nelle regioni a ovest dei paesi yorùbá (e anche oltre), la dove l'influenza di Ifè è più debole, nonostante che paradossalmente una parte di queste popolazioni sia chiamata *Anà* o *Ifè*, qui si trova, in luoghi dove il culto di *Obatalà* (*Osala*) è praticamente sconosciuto.

Di fronte a questa estrema diversità e a così tante variazioni di coesistenza tra gli orishà, non si può rimanere scettici di fronte a certi concetti teogonici troppo sistematicamente strutturati.

La religione degli orishà è legata alla nozione di famiglia. La famiglia nella discendenza da un comune antenato e che comprende i vivi e i morti.

L'orishà sarebbe all'inizio un antenato divinizzato che, in vita, avrebbe stabilito un controllo su certi fenomeni della natura, come il tuono, il vento, le acque dolci e le salate, oppure la possibilità di esercitare certe attività come la caccia, la forgiatura dei metalli o ancora la conoscenza delle virtù e dell'utilizzo delle piante. Il potere: *ashè* dell'antenato-orishà avrebbe la facoltà, dopo la sua morte, di trasferirsi momentaneamente in uno dei suoi discendenti nel corso di una transe di possessione.

Il passaggio dalla vita terrena alla condizione di orishà di questi esseri eccezionali in possesso di un potente *ashè*, si produceva in generale durante un momento di passione e frenesia di cui le leggende hanno conservato il ricordo. Vedremo in seguito, come Shango divenne l'oggetto di una di queste mutazioni quando, un giorno, salito su una collina a "Igbeti", vicino all'antica Oyò, volendo sperimentare l'efficacia di una preparazione destinata a fare cadere i fulmini, egli distrusse il suo palazzo con tutti i suoi e ne rimase sconvolto.

In un'altra leggenda Shango divenne orishà in un momento di contrarietà al vedersi abbandonato dai suoi quando aveva lasciato Oyò per ritornarsene al paese di *Tapà*. Soltanto la sua prima moglie *Oya* l'aveva accompagnato nella sua fuga e che scomparì essa pure sotto terra al momento della sparizione di Shango.

Le sue due altre mogli: Oshoun e Oba diventarono dei fiumi- orishà che portano i loro nomi, quando scapparono terrorizzate dalla furiosa tonante collera del loro marito comune.

Ogun, invece, sarebbe diventato orishà quando si rese conto con amaro dispiacere, di avere massacrato, in un momento di collera cieca, gli abitanti della città di *Irè*, da lui fondata, i quali non lo avevano più riconosciuto al suo ritorno da una lunga assenza.

Questi antenati divinizzati non sarebbero morti in modo naturale, morte che, nei paesi yorùbá, è considerata essere l'abbandono del corpo, *ara*, con un soffio, *emi*. Loro in possesso di un *ashe* potente e di poteri eccezionali, avrebbero subito una mutazione, una metamorfosi, una trasformazione in quei momenti di crisi emotive provocate dalla collera, il dispetto, i dispiaceri e altri sentimenti veementi. Quello che in loro era materiale scompariva, bruciato da quelle passioni e, di loro non sopravviveva che l' *ashè*, potere allo stato di energia pura. Era necessario, perché il culto potesse essere creato, che, come *Mogba* di Shango, di cui si parlerà in un prossimo capitolo, uno o più membri della famiglia fossero stati capaci di stabilire l' *Odu Orishà*, definito da Epega come un: " contenitore interrato nel suolo per circa i tre quarti della sua altezza, dai suoi adepti". Esso serve da contenitore dell'*ashè*, oggetto di supporto della forza, dell'orishà. Quell'oggetto di supporto è, secondo Gisèle Cossard, "la base materiale e tangibile stabilita dall'orishà e che riceverà le offerte e sarà impregnata del sangue dell'animale sacrificato. Una volta sacralizzato, sarà il legame tra gli uomini e la divinità". La natura di questi oggetti è legata al carattere della divinità, sia come un'emanazione, come la pietra della folgore, *edun ara* di Shango, o un sassolino del fondo di un fiume, *ota* di Oshun, *Oya* o *Yemanja*, oppure come un simbolo quale i ferri di Ogun o l'arco e la freccia di Oshossi.

L'orishà è una forza pura, *ashè*, immateriale, che non può essere percepita dagli esseri umani a meno di non cadere in possessione di una di queste divinità. L'essere scelto ed eletto dall'orishà, uno dei suoi discendenti, è chiamato il suo *elegun*, colui che ha il privilegio di essere montato, *gun*, dal dio. Egli diviene il veicolo che permette all'orishà di ritornare sulla terra, ricevere i segni del rispetto dai suoi discendenti che l'hanno invocato.

Le donne *elègun* sono spesso chiamate *iyawòorisà* o semplicemente *iyawò*. Questo termine si può applicare sia agli uomini che alle donne e non rappresenta un'idea di unione carnale ma quella di sottomissione e dipendenza, come le donne lo erano in altri tempi agli uomini.

Torneremo in seguito sulla questione dell'iniziazione di questi *elegun*, il cui ruolo è fondamentale nelle cerimonie di adorazione dell'antenato divinizzato il quale, prendendo possesso dell' *elegun*, ritrova per un momento la sua antica personalità spirituale e materiale. Egli è nuovamente il personaggio di prima con le sue qualità e i suoi difetti, i suoi gusti, tendenze, carattere amabile o aggressivo.

Tornato così momentaneamente sulla terra in mezzo ai suoi discendenti, nel corso delle cerimonie di evocazione, l'orishà danza davanti a loro e con loro, accoglie i loro saluti: "ascolta i loro lamenti, li consiglia, concede loro delle grazie, risolve le loro difficoltà. Il mondo dell'al di là è vicino, i credenti possono parlare direttamente con i loro dei e trarre profitto dalla loro benevolenza".

Il tono dei rapporti è di carattere familiare. Un esempio di una cerimonia osservata in Africa lo illustra molto bene. Si trattava di una cerimonia per un *vodun* del Dahomey, *Sapata*, chiamato *Ainon*, il Maestro della Terra, sinonimo di *Sanpònnà* degli *yorùbá* presso i quali è anche chiamato *Obaluayè*, che significa pure il Maestro (padrone) della Terra.

Questo culto di *Sapata* non è completamente originario dal gruppo di religioni degli *Yorùbá* poiché, durante la loro iniziazione, coloro che sono consacrati a quel dio, parlano tra i convenuti una lingua sacra che è lo *yorùbá* arcaico di *Anà* o *Ifè* della regione di *Tchetti* e i futuri iniziati di "Sapata" sono chiamati *anagonu*, le genti *nago*, a quel punto della loro iniziazione.

Era dicembre del 1969, nei dintorni di *Abomey*, in una fattoria chiamata *Tètèpa*, luogo di residenza del capo di una famiglia relativamente grande, stabilitasi in quel luogo da molte generazioni. In tempi normali la fattoria era abitata principalmente da persone anziane con nipotini affidati ai nonni e un ridotto numero di adulti di entrambi i sessi, necessari per svolgere i lavori dei campi. Gli altri adulti, membri della stessa famiglia, esercitavano le loro attività in luoghi lontani e tornavano periodicamente per consegnare una parte dei loro guadagni alla comunità familiare. Ma il giorno in cui noi passavamo da quella fattoria c'era molta gente venuta ad assistere ad una cerimonia organizzata per ringraziare *Sapata Megban*, protettore della famiglia, di una grazia che questi aveva accordato nelle seguenti circostanze:

Tre o quattro anni prima era avvenuto un grave incidente ferroviario in cui due treni si erano scontrati. C'erano stati molti morti e feriti. Una delle donne appartenenti alla famiglia degli abitanti della fattoria si trovava in uno di quei vagoni, era incinta e molto vicina al parto. Lo spavento che provò in quell'incidente provocò la nascita prematura del bambino. Angosciata, aveva fatto voto di offrire qualche cosa di bello e di buono a *Sapata* se lei stessa e il bambino fossero sopravvissuti al disastro. Lei ne uscì indenne e il bambino si sviluppò normalmente. Noi avemmo la fortuna di assistere al compimento della promessa: si trattava di un bell'indumento, un mantello ricamato e, insieme a questo, delle offerte di animali e vivande. Membri della famiglia, uomini e donne, erano venuti da tutte le regioni del Dahomey, dove svolgevano il loro lavoro.

Ne erano venuti persino dal Togo, dalla Costa d'Avorio e dalla Nigeria.

Sapata-Ainon, montato sul suo *sapatasi*, era seduto maestosamente sul suo trono poiché egli è anche chiamato *Jehosu*, il Re delle perle.

Tutti i membri della famiglia erano prosternati davanti a lui e cantavano i loro inni tradizionali. Il *vodunon*, incaricato di prendersi cura del dio, pronunciò un piccolo discorso per ringraziarlo di avere salvato la vita della donna e del bambino e depose sulle ginocchia del *sapatasi* il bambino di tre o quattro anni. Quest'ultimo si rannicchiò tra le sue braccia come avrebbe fatto con suo nonno. Perfettamente a suo agio e per nulla intimidito il piccolo giocava con le frange del vestito del dio incarnato.

La scena ci ha particolarmente colpito e ci è sembrata rappresentare molto bene la qualità del rapporto tra gli uomini e il loro dio. Un dio protettore, i cui benefici sono riservati unicamente al gruppo familiare, è vero, ma siamo ben lontani dall'immagine di quei: *adoratori di feticci sanguinari*, che regnano con il terrore e che la letteratura *ben pensante* si è sforzata di rappresentare per giustificare l'azione dei missionari.

L'orishà, l'antenato divinizzato, è un bene familiare, che si trasmette con la discendenza paterna. I capi delle grandi unità familiari, i *balè*, delegano generalmente la responsabilità del culto dell'orishà familiare a uno o a una *alashè*, guardiano o guardiana del potere del dio che ne prendono cura, aiutati da certi iniziati, membri della famiglia, gli *elégun*, che sono posseduti dal dio in certe occasioni.

Le donne della stirpe partecipano alle cerimonie e possono diventare *elégun* dell'orishà paterno, ma se sono sposate, è l'orishà della famiglia del loro marito che diventa quello dei loro bambini. Esse sono quindi in una posizione marginale nelle loro famiglie secondo un accordo. Esse sono ammesse solamente come fattrici di bambini e non sono mai veramente integrate nel loro nuovo focolare. Quando muoiono il loro cadavere è mandato alla famiglia d'origine per essere sepolto. Neppure nella loro famiglia d'origine hanno una posizione molto chiara se confrontata con quella degli uomini.

Questo punto è illustrato dalla domanda posta dal padre alla nascita del suo figlio per sapere qual è il suo sesso: "E' il padrone della casa (*oniè*) oppure l'estraneo (*alejo*)?", stabilendo dal loro arrivo nel mondo la posizione relativa degli uomini e delle donne nella famiglia yorùbá.

Anche se conserva l'appartenenza al culto dell'orishà della famiglia, può succedere che un individuo debba, per certe ragioni che gli sono state indicate dalla divinazione, seguire il culto di un'altra divinità, ad esempio quella di sua madre dopo la morte di costei, oppure altre che gli siano imposte a seguito di particolari circostanze: malattie, difficoltà di procreare un erede, difesa contro una minaccia precisa o imprecisata. In quel caso egli si trova più direttamente coinvolto nel compiere quel culto personale.

Una delle caratteristiche di questa religione degli orishà è il suo spirito di tolleranza e l'assenza di ogni proselitismo. Il che è comprensibile e giustificato dal carattere restrittivo di ognuno di questi culti per i membri di certe famiglie. Non vediamo come e perché questa gente potrebbe esigere da un estraneo di partecipare a un determinato culto quando non ha nessun legame con i suoi antenati.

Olodumare, Dio Supremo

Al di sopra dell'Orishà regna un Dio Supremo, *Olòdumarè*, la cui etimologia è incerta. E' un Dio lontano, inaccessibile, indifferente alle preghiere e alla sorte degli uomini. Egli è al di là della comprensione umana. Ne morale, ne giusto, egli fluttua al di sopra delle contingenze. Non gli si tributa nessun culto. Egli ha creato gli orishà per governare e supervisionare il mondo. E' quindi ad essi che gli uomini devono dirigere le loro preghiere e fare le offerte. *Olòdumarè* accetta tuttavia di giudicare le discrepanze che possono sorgere tra gli orishà.

Questa definizione potrebbe essere considerata un tentativo di elaborare un sistema che unisca quello che era diverso e armonizzi quello che sembrava incompatibile tra gli orishà venuti, come suggerisce Frobenius da orizzonti molto differenti; quindi la si deve ammettere con qualche riserva.

Constatiamo che *Olòdumarè*, malgrado la sua esaltata posizione, non è riuscito a risolvere il conflitto sorto tra *Omolu* e *Nana Buruku* da una parte e *Ogun* dall'altra, di cui parleremo in seguito.

Ammettendo il ruolo di Dio Supremo assegnato a *Olòdumarè* e se superassimo le sottigliezze locali, astraendoci dalle nostre riserve, evitassimo di fare allusioni alle incoerenze che risultano dalla pluralità degli orishà detentori degli stessi poteri, sembrerebbe di poter elaborare un sistema in cui ogni orishà diventi l'archetipo di un'attività, un mestiere, funzione, complementari gli uni agli altri e che riguardino l'insieme delle forze che reggono il mondo. E' quello che esprimono certe storie di *Ifà* recitate dalle *babalawo*, come quella che spiega ciò di cui si è detto prima: " Gli orishà sarebbero gli intermediari tra *Olodumare* e gli esseri umani e sarebbero stati delegati a ricevere certi poteri".

In un simile sistema gli orishà, preferibilmente chiamati *imolè* da *Epega*, sarebbero stati divisi in due gruppi: "duecento *imolè* (*igba imolè*) della destra e quattrocento (*irun* o *irinwo imolè*) della sinistra". Si tratta di una formula rituale di saluto sulla quale non si sa molto, anche se è ancora conosciuta in Brasile dai discendenti degli yorùbá che ci vivono i quali sanno soltanto che presso i primitivi yorùbá, la prima cifra vuole dire una grande quantità e la seconda una grandissima quantità.

Olodumare risiede nell'al di là, *Orun*, tradotto generalmente come *cielo*, però c'è senz'altro un'incomprensione da parte dei ricercatori che hanno tutti l'idea che Dio risiede in cielo.

In un nostro altro lavoro abbiamo dichiarato che tra il 1845 e il 1962, su diciotto tra i principali autori che hanno affrontato il problema del Dio Supremo degli yorùbá, tredici erano dei missionari cattolici e protestanti e solamente due degli antropologi, gli altri tre erano: uno un console, un luogotenente-colonnello e un alto funzionario dell'amministrazione coloniale, tutti e tre di nazionalità britannica. Quasi tutti quelli che hanno fatto ricerche parlano di *Oloorun*, proprietario del Cielo, come primo nome del Dio Supremo degli yorùbá e *Olodumare* come secondo.

In questa ricerca della definizione di Dio Supremo, come in molte altre ricerche in loco, si creava generalmente una situazione peculiare tra il ricercatore e la persona interrogata. Quest'ultimo captava velocemente il senso di quello che il primo pensava e, con compiacenza, dava delle risposte che quadravano con l'ipotesi di ricerca di quello.

Anche se l'informatore non alterava volontariamente i fatti, tentava almeno di esprimersi in termini comprensibili per l'interlocutore, con il risultato di dargli una grande soddisfazione a scapito però della verità.

Uno di questi, chiamiamoli intervistatori, l'abate Bouche, tra il 1866 e il 1875, già si rendeva conto che "gli interpreti negri tengono meno a dare risposte esatte che a scontentare i bianchi, e non si fanno scrupolo di lusingarli con interpretazioni che sanno essere di loro gusto o, almeno, concordi con le loro idee".

Tre di questi ricercatori di origine yorùbá non condividono queste osservazioni:

Il Rev. Onadele Epega che non usa mai la parola *Oloorun* nei suoi libri; il Rev. Bolaji Idowu che da il nome di Olodumarè al Dio Supremo e precisa che *Oloorun* è il nome utilizzato dai cristiani e dai musulmani per i loro lavori di conversione degli *infedeli*; il R.P. Moulero, il primo *Nago* ad essere ordinato sacerdote nel Dahomey, è arrivato a scrivere che: "le popolazioni in questo paese non credono che ai feticci e non conoscono Dio, ma bisogna fare un'eccezione in favore di quei *nago* che, sotto l'influenza dei musulmani, hanno acquisito (prima dell'arrivo dei missionari cattolici) una conoscenza di Dio che si avvicina alla nozione filosofica cristiana."

I primi due di questi ricercatori yorùbá concordano nel definire Olodumarè, secondo tradizioni orali apprese dai *babalawo*, i padri del segreto, un nome dato alle divinità di cui parleremo in seguito.

Certe tradizioni vogliono che Orun non sia situato in cielo, ma sotto terra.

C'è, infatti, a Ifè un luogo chiamato *Orun Oba Adò* dove ci sarebbero: "due pozzi senza fondo che gli antichi dicevano essere la strada più diretta verso l'al di là".

Questo Orun è l'altrove, l'infinito, l'al di là, il lontano, opposto all'*ayè*, il tempo della vita, il mondo, il qui, il concreto. E' nell'Orun che risiedono i morti, gli *Arà orun*, che periodicamente ritornano nel mondo: l'*ayè*, per tornare ad essere degli esseri viventi, *ara ayè*. Questo al di là "assomiglierebbe alla terra, ma più triste e cupo". Le anime si premurerebbero per tornare al più presto sulla terra, possibilmente nella stessa famiglia dove certi membri portano, alcune volte, il nome di *Babatundè* o quello di *Iyatundè*, il padre o la madre è ritornato. Siamo lontani dal cielo paradisiaco e soave dei cristiani e dei musulmani.

Gli dei stessi non sembrano per niente contenti di essere relegati nell'Orun-al di là, poiché nel corso delle cerimonie in loro onore, sono ansiosi di ritornare sulla terra, incarnandosi nei corpi in stato di transe di quei loro discendenti che sono loro consacrati.

Che Orun-al di là sia situato sotto terra è confermato, nel corso delle cerimonie di offerte agli orishà, quando il sangue degli animali sacrificati è versato nell'*ojubò*, un buco scavato nella terra davanti al luogo consacrato al dio e che gli sguardi sono volti al suolo e non al cielo.

Gli orishà nel Nuovo Mondo

La Tratta degli Schiavi

La presenza di queste religioni africane nel Nuovo Mondo è, come si sa, una conseguenza imprevista della tratta degli schiavi. Schiavi che furono trasportati nei differenti paesi delle Americhe e delle Antille, provenienti da regioni le più diverse dell'Africa, scaglionati, in forma discontinua, lungo la costa occidentale della Senegambia e dell'Angola e, sulla costa orientale del Mozambico e dell'isola di Sao Lourenço, il nome di Madagascar in quei tempi.

Come risultato c'era nel Nuovo Mondo una mescolanza di prigionieri che non parlavano la stessa lingua, con abitudini di vita differenti e religioni distinte.

In comune non avevano altro che la disgrazia di essere tutti asserviti ai padroni, lontani dai loro paesi di origine.

Si erano tuttavia stabilite delle relazioni *privilegiate* tra certi paesi dell'America e delle Antille e dei determinati luoghi in Africa. Non sarà il caso di specificare un quadro generale in questa materia, ma sarà sufficiente indicare che per Bahia, sito principale dei nostri studi, quelle relazioni furono soprattutto mantenute con l'Angola e il Congo fin verso la fine del XVII secolo, per dirigersi, in seguito, verso la costa del Bénin, chiamata: *Costa de Leste do Forte Sao Jorge de Mina*, situato tra il fiume Volta e il rio Lagos.

I suddetti rapporti si concentrarono in seguito verso la parte centrale che aveva il triste nome di Costa degli Schiavi, il cui principale porto era Ouidah di cui abbiamo parlato prima.

Ci fu dunque a Bahia, ai primi del XVI secolo, una presenza di negri bantù che ebbe influenza sul vocabolario brasiliano, seguita da un arrivo più massiccio di Africani portati dalle regioni popolate da genti del Dahomey-*gége* e degli Yorùbá-*nago*, i cui rituali di adorazione degli dei sembrano essere stati i modelli per le etnie che già si erano installate a Bahia.

Le navi negriere hanno portato attraverso l'Atlantico durante più di trecento cinquant'anni non solamente i corpi dei prigionieri destinati ai lavori nelle miniere o i campi di canna da zucchero e tabacco nel Nuovo Mondo, ma hanno trasportato pure, allo stesso tempo, la loro personalità, il loro modo d'essere e di comportarsi secondo le loro credenze.

Le credenze religiose degli schiavi erano inoltre messe a dura prova al loro arrivo nel Nuovo Mondo, dove dovevano essere obbligatoriamente battezzati "per la salvezza delle loro anime", e dovevano piegarsi alle dottrine religiose dei loro padroni. Se erano sbarcati in Brasile o nei possedimenti spagnoli o francesi, diventavano cattolici, ma se erano condotti in quelli degli Inglesi o degli Olandesi, dovevano convertirsi al protestantesimo secondo le diverse denominazioni. Quegli schiavi che invece erano avviati verso l'Africa del nord o l'Arabia felice dovevano adottare la fede musulmana.

La straordinaria resistenza opposta da certe religioni africane alla forzata alienazione e all'annientamento che dovettero sopportare, sorprenderebbe molto coloro che tentassero di giustificare la crudele istituzione della tratta, replicando che queste attività, a loro negrieri, "costituivano il mezzo più sicuro e conveniente per portare alla Chiesa le anime dei negri, piuttosto che lasciare che si perdessero in Africa in un paganesimo degradante o di rischiare di essere trascinati in una soggezione eretica in nazioni straniere dove esse (le anime) sarebbero altrimenti pietosamente condotte".

Così si esprimevano nel 1698 gli *Uomini di affari a Bahia*, quando tentarono, senza esito, di fondare una compagnia che avrebbe preso l'incarico di costruire una fortezza a *Ajuda (Ouidah)* per servire come deposito di schiavi in attesa dell'imbarco. Tale progetto si concretizzò ventitre anni più tardi per merito del capitano di Marina e di Guerra Joseph de Torres con sede a *Bahia de Todos los Santos*.

Questa preoccupazione di salvare le anime degli Africani dalle grinfie degli eretici arrivò fino ad interdire, alla fine del XVIII secolo, che "gli stranieri protestanti che vivevano a Bahia acquistassero e possedessero dei negri, specialmente quelli appena arrivati, per evitare che inculcassero loro quella che non era la vera fede".

Nei paesi dove si praticavano le religioni riformate, le persone avevano gli stessi scrupoli virtuosi e tentavano di spaventare quei pagani con i pericoli del papismo. Quanto ai mussulmani, essi esportavano dalle coste verso l'Arabia, la Persia e la Turchia quelli stessi infedeli idolatri per condurli alla vera fede, quella predicata da Maometto.

Si vede con quale cura i negrieri, professando diverse forme di monoteismo, cercavano di salvare le anime degli Africani "sprofondate nelle tenebre dell'idolatria".

A Bahia, tutti i santi del paradiso erano convocati per aiutare una così "rispettabile" attività e assicurare e proteggere navi e mercanzie trasportate.

Thalès de Azevedo ha fatto notare " la predominanza, fino al XIX secolo, data ai nomi di santi per le navi Portoghesi e soprattutto al nome di *Nossa Senhora*".

Scorrendo la lista dei nomi dei vascelli trovata su diversi documenti, abbiamo effettivamente notato che fino verso il 1800, tutte le navi negriere erano messe sotto la protezione dei santi e della Vergine Maria, di Cristo e anche delle Anime. Corvette, galere e vascelli portavano dei bei nomi come: *Nossa Senhora da Conceição e Esperança – Nossa Senhora May de Deus, May dos Homens, Santo André dos Pobres e Almas – Nossa Senhora da Ayuda, Santo Antonio e Almas*.

Abbiamo fatto ricerche sotto quale denominazione *Nossa Senhora* era più frequentemente sollecitata a dare la sua protezione " le operazioni di salvezza delle anime degli schiavi"; e quali erano i santi pregati più di frequente per portare a buon porto le balle di tabacco all'andata e dell'imbarco di schiavi

al ritorno dei viaggi da Bahia alle coste Africane.

Seguendo le indicazioni rilevate dai registri delle patenti accordate per i carichi di balle di tabacco destinate alla tratta degli schiavi, abbiamo trovato che: *Nossa Senhora* era citata 1154 volte su 57 invocazioni, di cui le più popolari seguivano un ordine decrescente: *Nossa Senhora da Conceição* 324 volte, *Nossa Senhora do Rosario* 105, *Nossa Senhora do Carmo* 98, *Nossa Senhora da Ajuda* 87, *Nossa Senhora da Piedade* 48, *Nossa Senhora de Nazareth* 38, ecc.. *O Bom Jesus* non era citato che 180 volte su 11 invocazioni, dove *O Bom Jesus do Bom Succeso* figura 29 volte, *O Bom Jesus de Bouça* 26, *O Bom Jesus do Bomfim* 24, ecc..

Santi e Sante erano indicati 1158 volte. I più popolari erano *Santo Antonio* citato 695 volte, accompagnato dalle Anime 508 volte; vengono di seguito *Sao José* 107 volte, *Santa Anna* 68, *Sao Joao Baptista* 43....e, molto curiosamente, *Sao Jorge* compare solo una volta.

Sao José era rinomato tra i negrieri poiché, verso il 1757, era diventato il "protettore particolare degli *Homens de Negocio* che praticavano la tratta degli schiavi nella *Costa da Mina*. C'era una certa statua del Glorioso Patriarca situata nella cappella di *Santo Antonio de Barra* nella città di Bahia, con confraternite organizzate dagli stessi commercianti". Quella statua sarebbe: "stata inviata secondo un ordine del *Serenissimo Senior Rei dom Joao Segundo* nell'anno 1481 al castello *Sao Jorge de Mina*, dove fu conservata fino al 1637, allorché il castello fu sottratto ai poteri dei Portoghesi (dagli Olandesi) ed essa fu raccolta o rubata da uno dei potentati delle popolazioni indigene di quel paese e conservata in suo barbaro potere, passando di padre in figlio fino all'anno 1751 in cui lo zelo e la devozione di un capitano di vascello che si trovava in quella costa la riscattò dal potere di quei pagani, portandola, nel 1752, nella città di Bahia senza perdite di tempo o offese da quei barbari pagani e, con tutti i dovuti cerimoniali, fu sistemata nella chiesa di *Santo Antonio*, con grandi festività e una speciale protezione per la tratta degli schiavi dei commercianti di quella costa. Tale santo era festeggiato tutti gli anni affinché il suo patronato fosse loro sempre propizio e che la loro felicità (e fortuna) aumentasse in proporzione alla sua protezione".

Questa "pace di coscienza" dei negrieri era totale. Verso il 1820, diversi commercianti stabiliti in Angola, non domandarono forse al re del Portogallo rifugiato in Brasile dopo il 1808, una ricompensa per lo zelo nel condurre quel tipo di attività, sollecitando gli uni di essere decorati con l'ordine di Habit di Christ e gli altri di essere promossi ad un grado onorifico di Colonnello?....

E' vero che il 94 per cento delle entrate dall'Angola provenivano, in quell'epoca, dalle imposte sulla tratta degli schiavi spediti in Brasile a Récife de Pernambuco principalmente. Nonostante ciò, due anni più tardi, si creò un movimento in favore dell'adesione di quella colonia al Brasile diventato indipendente, piuttosto che restare legati al Portogallo. Malgrado questo tentativo, l'Angola rimase colonia portoghese ancora per un secolo e mezzo.

La fede nella protezione divina accordata ai trafficanti di schiavi era rimasta incrollabile fino alla sua fine (della tratta) anche quella clandestina.

Il Barone Forth Rouen, passando per Bahia nel 1847 scriveva che: " in una chiesa della città (quella del *Senior de Bonfim* senza dubbio), ho visto, in mezzo ad un gran numero di ex voto, un quadro di fattura recente riprodotto un vascello negriero battente bandiera brasiliana; due vascelli, uno francese e l'altro inglese, che gli davano la caccia. Nel cielo appariva la figura di Cristo che, con la sua mano potente, proteggeva il vascello brasiliano. Quest'ultimo sfuggiva al pericolo che lo minacciava ed entrava pacificamente nella baia".

Sincretismo

Gli stessi santi che avevano protetto gli interessi dei negrieri e la vita di una parte degli schiavi trasportati, ebbero il buon gusto di fare dietro front su se stessi, accompagnato da un esame di coscienza e cambiarono posizione.

Erano gli schiavi ad essere protetti da allora in avanti e aiutati a mistificare i loro padroni.

Forse avevano condiviso i rimorsi di coscienza del Padre Bartolomeo de las Casas, il quale, con pietosa intenzione di preservare, purtroppo invano, la vita degli Indiani dei Carabi fu, nel XVI secolo, l'istigatore della tratta transatlantica dei negri. La Spagna e il Portogallo si rifornirono di un certo numero di schiavi mori e negri nella parte settentrionale dell'Africa, lungo la costa Atlantica; gli stati barbareschi del nord dell'Africa fecero lo stesso e si impadronirono di infedeli (che in quel caso erano cristiani) e mettevano quei *cani* a pulire le tolde delle loro galere. Per controparte, le ciurme dei vascelli dei re cristiani erano popolate di mori.

Ma per tornare ai santi del paradiso cattolico, essi aiutarono gli schiavi ad ingannare e depistare i loro padroni circa la natura delle danze che essi erano autorizzati a fare le domeniche, raggruppati in *batuques*, secondo la nazione di origine. Verso il 1758, il Comte dos Arcos, settimo viceré del Brasile, era favorevole a questo tipo di distrazione, non per spirito filantropico, ma giudicava: " è utile che, grazie a queste riunioni, gli schiavi conservino il ricordo delle loro origini e che non dimentichino i sentimenti di avversità reciproca che li avevano spinti a farsi la guerra sul suolo Africano".

Così divisi essi non rischiavano di ribellarsi insieme contro i loro padroni.

Questi ultimi, vedendo i propri schiavi danzare alla loro maniera e cantare nelle loro lingue, pensavano che non si trattasse d'altro che di divertimenti di negri nostalgici e non sapevano, in realtà, che essi cantavano durante queste riunioni delle preghiere e delle litanie ai loro orishà, ai loro *vodoun* e ai loro *inkic'*. Se si chiedeva loro di giustificare il carattere delle loro danze, essi non avevano paura di rispondere

che pregavano nelle loro lingue i santi del paradiso, mentre invece essi chiedevano l'aiuto e la protezione dei loro propri dei.

Non si può ancora affermare che si trattasse già di sincretismo tra gli dei africani da una parte e dei santi cattolici dall'altra, poiché nel XVIII secolo le caratteristiche degli dei africani erano ancora sconosciute dai padroni e dal clero portoghese. Gli schiavi neppure conoscevano dettagliatamente la vita dei santi.

Le prime nozioni che fu possibile ottenere sul significato delle religioni africane in Brasile risalgono al 1680, quando, da inchieste del Santo Uffizio delle Inquisizioni si seppe che: "Sebastien Barreto denunciò l'usanza che avevano i Negri di Bahia di uccidere degli animali nelle loro celebrazioni di lutti... per lavarsi nel loro sangue, dicendo che l'anima lasciava il corpo per salire al cielo". Verso il 1780, in documenti relativi a quello stesso Santo Uffizio, pareva che: "delle negre della costa de Mina facessero delle danze clandestine guidate da una negra e un altare di idoli, adorando animali vivi, ungendosi il corpo con olii diversi e con il sangue di un gallo e dando da mangiare dei dolci di mais dopo diverse benedizioni superstiziose....".

Non si sa in quale esatto momento quel sincretismo ebbe inizio, ma sembra che si sia basato in generale su dei particolari delle immagini religiose che potevano essere paragonate a certe caratteristiche degli dei africani.

Può sembrare strano, a prima vista, che Shango, dio del tuono, violento e virile, possa essere confrontato con San Gerolamo, rappresentato come un vecchio monaco, calvo e barbuto, studioso e piegato su vetusti libri, ma egli è sovente accompagnato nelle immagini da un leone docilmente accucciato ai suoi piedi e, siccome il leone è simbolo di regalità presso gli yorùbá, San Gerolamo è stato avvicinato a Shango che fu il terzo sovrano di quella nazione.

Il paragone tra Omolu e San Lazzaro è più evidente, il primo è il dio del vaiolo e il corpo del secondo è rappresentato ricoperto di piaghe e ascessi.

Yemanjá, madre di molti orishà è stata sincretizzata con Nostra Signora dell'Immacolata Concezione e Nanan Bouroukou, la loro più vecchia divinità, è stata paragonata a Sant'Anna madre della Vergine Maria.

Oya-Yansan, la prima moglie di Shango, dea delle tempeste e dei fulmini, è chiamata Santa Barbara. La leggenda dice che il padre della santa la fece morire per essersi convertita al cristianesimo e che subito dopo egli fu colpito dal fulmine e ridotto in cenere.

Il rapporto tra il *Senor de Bonfim* con Oshala, divinità della creazione, è più difficilmente spiegabile, se non per l'immenso rispetto e amore che sia l'uno che l'altro ispirano.

San Giorgio è paragonato ad Oshossi, dio dei cacciatori, ma a Rio de Janeiro è identificato con Ogun, dio della guerra, il che è comprensibile per entrambi gli orishà, poiché San Giorgio è rappresentato nelle sue immagini come un valente cavaliere, ricoperto da una smagliante armatura, in sella ad un cavallo bardato, sbuffante e caracollante. Armato di una lancia San Giorgio di Cappadocia sconfigge il drago, preda di prima scelta per il dio della caccia.

Per la maggior soddisfazione del dio della guerra, "a Rio de Janeiro, secondo quanto scrive Arthur Ramos, nel tempo dell'Impero, San Giorgio compariva nelle processioni su di un cavallo bianco, ricevendo gli onori del colonnello e delle truppe che si mettevano sull'attenti al suo passaggio".

Ma a Bahia Ogun è identificato con San Antonio e questo rapporto ci sembra sorprendente, poiché San Antonio è generalmente rappresentato come una figura dolce e accattivante, un fiore di giglio in mano e, in braccio, il bambino Gesù. La chiave del mistero di questa strana associazione ci viene data dai ricordi di viaggio di Daniel Kidder, fatti nel 1839: "Una flotta, scriveva, comandata da dei luterani, salpò dalla Francia nel 1595, con l'intenzione di conquistare Bahia. I protestanti attaccarono di passaggio Argoim, una piccola isola al largo delle coste Africane appartenuta ai portoghesi e, dopo essersi dati al saccheggio e alla distruzione, si presero, tra le altre cose, una statua di San Antonio. Come si furono rimessi in viaggio, furono assaliti da una violenta tempesta perdendo molti dei loro vascelli. Coloro che sopravvissero alla tempesta furono attaccati dalla peste e, a causa di queste disgrazie, per odio al cattolicesimo, gettarono la statua in mare, dopo averla mutilata con delle coltellate. La nave che l'aveva trasportata giunse al porto di Sergipe dove tutti quelli che erano a bordo furono fatti prigionieri. Inviati a Bahia, la prima cosa che videro sulla spiaggia fu la statua che essi avevano così furiosamente maltrattata.... I monaci francescani la condussero in solenne processione nel loro convento. Ma i monaci non molto soddisfatti dal suo aspetto così vecchio e sciupato, la sostituirono con una statua più pomposa ed elegante che fu battezzata con il suo nome e dotata delle sue virtù speciali.... San Antonio fu arruolato come soldato nel Forte *de Barra* che porta il suo nome.

Egli ricevette regolarmente il suo tributo di soldato finché non fu promosso al grado di capitano il 16 Luglio del 1705 dal governatore Rodrigo da Costa”.

La coppia dell’ordinanza scritta dal governatore è pubblicata nel libro di Kidder e specifica che: “ l’incaricato dei poteri del convento è autorizzato a percepire l’ammontare di questo stipendio di capitano. San Antonio fu promosso maggiore nel corso dell’ultima guerra mondiale. I francescani di Bahia conservano un’uniforme di gala offerta da qualche ricco devoto”.

Debret conferma che: “ dignità militari furono concesse a San Antonio nelle differenti province del Brasile”. Egli parla, forse con qualche esagerazione, del suo “titolo di Maresciallo dell’Armata del Re (Joao VI) e di Comandante dell’Ordine di Cristo a Bahia; Colonnello e Gran Croce dell’Ordine di Cristo a Rio de Janeiro”, o, più modestamente, di “Cavaliere del Cristo a Rio Grande”.

Pare che certi membri del clero cattolico abbiano considerato una buona cosa favorire questi sincretismi, come aveva suggerito l’Abate Bouche in Africa stessa, quando descriveva la statua di *Iyangba*, la sposa di Osala, nei seguenti termini: “ Questa dea che rassomiglia alla Vergine Maria, come lei ha salvato gli uomini”.

I santi cattolici identificati con gli dei africani erano così resi più comprensibili e famigliari alla gente recentemente convertita. E’ difficile sapere se questo tentativo ha effettivamente contribuito a convertire gli Africani o se invece li ha incoraggiati a servirsi dei santi per dissimulare le loro vere credenze.

Era ciò che, già nel 1890, esprimeva Nina Rodrigues, in un’epoca in cui il sincretismo era ancora in formazione e che l’equivalenza fra questi era ancora incerta e variabile nei diversi *terreiros de candomblé* a Bahia. Shango in quell’epoca, aveva ancora la tendenza ad essere individuato con Santa Barbara, come a Cuba, d’altra parte, malgrado la differenza di sesso, poiché la presenza del tuono era una relazione troppo forte.

Nina Rodrigues scriveva allora con chiarezza: “ Qui a Bahia, come in tutte le missioni dedicate alla conversione dei Negri Africani, sia essa cattolica, protestante o mussulmana, il Negro, lungi dal convertirsi al cattolicesimo, protestantesimo o islamismo, arriva persino a influenzarli con il suo ‘feticismo’ e a farli aderire all’animismo nero”.

Per rendersene conto non c’è che da assistere ai servizi divini nei templi protestanti di Harem a New York e, nella stessa Africa, a quelli delle numerose sette più o meno sincretiche con Cherubini o Serafini, dove i fedeli sono visitati e posseduti, a volte con estrema violenza, dallo Spirito Santo.

Nel candomblé le due religioni restano separate e Nina Rodrigues constatava che allora (fine dell’ultimo secolo 1800), “ la conversione non faceva altro che giustapporre gli aspetti esteriori e mal assimilati del culto cattolico alle loro credenze e pratiche ‘feticistiche’ che essi non avevano per nulla modificato.

Essi consideravano i loro orishà e i santi cattolici come uguali ma separati.

Sembrava che si fossero convertiti al cattolicesimo ma essi praticavano i loro culti, assolutamente protetti da influenze esteriori. Per di più, i rapporti tra la costa Africana e Bahia erano ancora frequenti il che permetteva una ‘re-importazione’ di credenze e pratiche che potevano essere state dimenticate o modificate”.

In seguito, con la partecipazione dei discendenti di Africani e di mulatti, sempre più numerosi, egualmente allevati nel rispetto delle due religioni, essi sono diventati dei sinceri cattolici quando vanno in chiesa ma altrettanto fedeli alle tradizioni africane quando partecipano con zelo alle cerimonie del candomblé.

Primi territori del candomblé

L’istituzione, sotto l’egida della chiesa cattolica delle confraternite religiose, separava le etnie Africane: i Neri dell’Angola formavano la *Veneravel Ordem Terceira do Rosario da Nossa Senhora dal Portas do Carmo*, fondata nella chiesa di *Nossa Senhora do Rosario do Pelourinho*. I Neri del Dahomey (*gége*) si riunivano nella devozione di *Nosso Senior Bom Jesus das Necessidades e Rédempção dor Homes Pretos*, nella cappella del Corpo Santo nella città bassa. I Nago, di cui la maggioranza veniva dalla regione Kétu, formavano due confraternite: le donne quella di *Nossa Senhora da Boa Morte* e gli uomini quella di *Nosso Senior dos Martiros*.

Questa separazione per etnie completava ciò che aveva generato l’istituzione dei *batuques* del precedente secolo, permettendo ai Neri, affrancati o no, così raggruppati, di praticare nuovamente insieme in locali situati fuori delle chiese, il culto dei loro dei africani.

Diverse donne, originarie del Ketu, energiche e volontarie, vecchie schiave liberate, appartenenti alla confraternita di *Nossa Senhora da Boa Morte* della chiesa della *Barroquinha*, si presero l'iniziativa di creare un *terriero de candomblé* chiamato *Iya omi Asè Aira Intilè* in una casa situata nella via du Berquo, oggi via *Visconde de Itaparica*, non lontano dalla chiesa della *Barroquinha*. Numerose sono le versioni di questo fatto e variano secondo le differenti peripezie che accompagnarono questa realizzazione. I nomi di queste donne sono essi stessi controversi. Due di loro, chiamate *Iyaluso Danadana*, *Iyanaso Akala* e *Iyanaso Oka*, aiutate da un certo *Baba Asika*, salutato *Esa Asika* nel *padé*, di cui si parlerà in seguito, sarebbero state le fondatrici del terriero di *Asè Aira Intilè*.

Iyaluso Danadana sarebbe tornata in Africa per morire. Da parte sua, anche *Iyanaso* avrebbe intrapreso un viaggio laggiù, a Ketu dapprima, accompagnata da Marcelina da Silva. Non si sa realmente se fosse sua figlia reale o spirituale, o se si trattava di una sua cugina. Le opinioni sono diverse a questo proposito e sono oggetto di dotte discussioni, ma tutti sono d'accordo nel dichiarare che il suo nome da iniziata era *Obatosi*. Marcelina-*Obatosi* era lei stessa accompagnata da sua figlia Madalena. Dopo un soggiorno di sette anni in Africa, ritornò con due ragazze in più che Madalena, aveva educato laggiù e incinta di una terza, Claudiana che avrebbe generato Maria Bibiana do Espírito Santo, Mae Senhora, *Oxum Mina*, della quale io ho avuto il grande onore di diventare uno dei suoi figli spirituali.

Iyanaso e *Obatosi* riportarono da Ketu, oltre ai propri figli e nipoti, un Africano chiamato *Bamgbose*, che ricevette a Bahia il nome di Rodolfo Martins de Andrade il quale nel *padè* di cui si è detto prima, era salutato come *Esa Obitiko*.

Il *terriero* fondato dietro la *Barroquinha* traslocò varie volte e fu installato in via *Vasco de Gama*, sotto il nome di *Ilé Iyanaso*, ma più conosciuto con quello di *Casa Branca do Engenho Velho*. Marcelina Obatosi ne divenne *Mae de Santo* dopo la morte di *Iyanaso*.

Non si conoscono esattamente le date di tutti questi avvenimenti poiché, all'inizio del XIX secolo, la religione cattolica era la sola ad essere autorizzata; i culti africani erano ignorati e considerati pratiche superstiziose. Avevano un carattere clandestino e le persone che vi prendevano parte erano perseguite dalle autorità.

Verso il 1826, la polizia di Bahia, nel corso di perquisizioni fatte a causa di possibili ribellioni degli Africani, schiavi o liberi, aveva sequestrato dei tamburi (*atabaques*) degli scaccia mosche e altri articoli che sembravano destinati a qualche *candomblé* per l'adorazione degli orishà nago piuttosto che a una rivoluzione sanguinaria. Certi *quilombos*, luoghi di rifugio degli schiavi neri, esistevano in quel tempo nella boscaglia di Urubu à Pirata e si sapeva che essi si mantenevano con l'aiuto di una casa di *feticci* dei dintorni chiamata la casa del *candomblé*.

Un articolo del *Jornal de Bahia* del 3 maggio 1855 allude ad una riunione a *Ilé Iyanaso*: " Sono stati arrestati e messi a disposizione della polizia, Cristovam Francisco Tavares, Africano affrancato, Maria Salomè, Joanna Francisca, Leopoldina Maria da Conceição, Escolastica Maria da Conceição, creole libere e gli schiavi Rodolfo Araujo Sa Barreto, mulatto, Melonio, creolo e le africane Maria-Thereza, Benedica Silvana... che si trovavano nel luogo chiamato *Engenho Velho*, in una riunione chiamata *candomblé*". E' curioso trovare in quel documento un nome poco comune come Escolastica Maria da Conceição, nome con il quale sarebbe stata battezzata, trentacinque anni più tardi, *Dona Menininha*, la prestigiosa *Mae de Santo* del Gantois, i cui parenti a quell'epoca, frequentavano senza dubbio, o facevano parte, del terriero di *Ilé Iyanaso*, dove c'era stata quella incursione della polizia.

Quando Marcelina Obatosi morì, fu Maria Julia Figueiredo, omonimo *Iyalòdè*, chiamata anche *Erelu* nella società *Gelide*, che divenne *Mae de Santo*.

Costei provocò serie discussioni tra i membri più anziani del terriero di *Ilé Iyanaso* e si ebbe, di conseguenza, la creazione di due nuovi *terreiros*.

Julia Maria da Conceição Nazarè, il cui orishà era *Dada Bààyani Ajaku* fondò un terriero chiamato *Iya Omi Asè Iyamase* a l' Alto du Gantois di cui la *Mae do Santo* attuale e quattordicesima a ereditare quel posto è Dona Escolastica Maria da Conceição Nazarè, Menininha, l'ultima delle prestigiose *Mae de Santo* della vecchia generazione. Ma dopo Menininha, la fondatrice del terriero di Gantois sarebbe stata la *irma de santo* e non la *filha de santo* (la sorella e non la figlia) di Marcelina Obatosi e un personaggio importante tra le migliaia del *candomblé* chiamato *Baba Adeta Okandele*, consacrato a Oshossi, originario del Ketu, che aveva un incarico importante al momento della creazione del terreiro di Gantois.

Eugenia Ana Santos, *Aninha Obabiyi*, il cui orishà era Shango, aiutata da Joaquim Vieira da Silva, Obasanya, un Africano venuto da Rêcife e salutato *Esa Oburo* nel *padè* di cui abbiamo già detto, fondò l'altro terriero dell'*Ilé Iyanaso* e lo chiamò *Centro Cruz Santa do Axe Opo Aforja*, installato nel 1910 a Sao Gonçalo

do Retiro, dopo essere stato ubicato provvisoriamente nel luogo detto *Camarao* nel quartiere di Rio Vermelho.

Maria Purificação Lopez, *Tia Bada Olufondei* successe a *Aninha* nel 1938 e lasciò l'incarico del terriero a Maria Bibiana do Espirito Santo, *Mae Senhora Oxum Miua*, figlia spirituale di *Aninha*.

Per un complicato gioco di filiazione, *Senhora* era la precedente nipote di *Obatosi* secondo i legami di sangue e nipote solamente per i legami spirituali dell'iniziazione. In altri termini, *Iyanaso Akala* (o *Oka*) fu, per la generazione anteriore, sia la bisavola che la trisavola della *Senhora*. Ma le cose divennero più complicate ancora allorché la *Senhora* ricevette nel 1952 il titolo onorifico di *Iyanaso da Alaafin Oyo* della Nigeria, con una lettera di cui io stesso ho avuto l'onore di essere il portatore. *Senhora*, cancellando il passato grazie a quella nomina, ridivenne spiritualmente la fondatrice di questa famiglia di *terreiros de candomblé* di nazionalità Ketu a Bahia della *Barroquinha*.

Questo segno di dignità ricevuto dall'Africa dalla *Senhora* provocò, sia detto di passaggio, varie dicerie, *os fuxicos*, che agitarono e appassionarono le genti appartenenti a quel piccolo mondo, privo di tradizioni, dove le questioni di etichetta, diritti fondati sul valore della nascita spirituale, presenza, grado nelle forme elaborate del rispettivo modo di salutarsi, prosternazioni, inginocchiamenti sono osservati, discussi e criticati con passione; quel mondo dove il baciamento, l'inchino, le differenti inclinazioni della testa, le mani dolcemente benedicienti hanno un ruolo così puntigliosamente importante e vengono eseguiti come se si trattasse della Corte del Re Sole.

I *terreiros de candomblé* sono gli ultimi posti dove le regole del saper vivere regnano ancora sovrane.

Dopo la dipartita della compianta *Mae Senhora* nel 1967, due nuove *Mae de Santo* le succedettero alla guida dell'*Asè Opo Afonja*. L'ultima a tutto oggi, Maria Stela de Azevedo Santo, *Odèkayodè*, riprendendo le tradizioni di *Iyanaso* e di *Obatosi* è andata a fare un viaggio nei luoghi d'origine in Nigeria e nell'ex Dahomey.

Una terza e pure una quarta generazione di *terreiros de candomblé* derivati dalla *Barroquinha* hanno visto la luce. Segnaliamo quello dell'*Asè Opo Aganju* di Balbino Daniel de Paula, *Obaraim* che fece un viaggio in Africa e partecipò laggiù a delle feste in onore di Shango come se la sua famiglia non avesse mai lasciato il paese dopo tante generazioni. Ricevette un nuovo nome africano, *Gbobagunlè* "Il re che discende sulla terra".

Segnaliamo anche il terriero *Ilè Orisanla Funfun*, installato a Guarulhos, vicino a San Paulo, a cura di Idèrito Nascimento Corral, figlio di santo di Meninha di Gantois. Questo *pae se santo* fece, in compagnia di uno dei suoi figli di santo, Tasso Gadzanis de Ogun, molti pellegrinaggi in Africa dove ricevette da *Olufon*, il re d'*Ifon*, il titolo invidiabile di *Awòrò Osalufon*.

Nello stato di Rio de Janeiro si sono formati molti *candomblé*, derivati dai *terreiros kètu* di Bahia. Citiamo, tra i più prestigiosi: l'*Asè Opo Afonja* a Coelho da Rocha, legato a quello fondato a Bahia dalla celebre *Aninha* e, a Miguel Couto, quello di Nossa Senhora das Candelas, fondato da Nitinha de Oxum, figlia di santo di Tia Massi de la Casa Branca di Bahia.

Tutto questo mostra la vitalità. La moltiplicazione e la crescita dei *terreiros de candomblé* derivati dalla *Barroquinha*.

Ci sono a Bahia molti altri *terreiros* che seguono il rito *kètu*, come quello dell'*Ilè Mariolajè* a Matatu, più conosciuto sotto il nome di *Alàketu*, la cui *Mae de Santo*, Olga Francisca Regis, Oyafunmi è stata parecchie volte in Africa.

Citiamo ancora il terriero dell'*Ilè Ogunja* a Matatu del defunto Pai de santo Procopio Xavier de Souza, Ogunjobi.

A fianco dei *terreiros Nago-Kètou*, ci sono quelli della nazione Ijesa. Il più notevole dei quali è quello di Eduardo Ijexa o Eduardo Mangabeira, fratello di Octavio Mangabeira che fu governatore di Bahia. Negli anni '50 Eduardo Ijexa ha inviato delle lettere scritte in perfetto yorùbá al suo lontano parente il re di Ilèsa che gli ha risposto per mezzo di mano mia, con grande emozione.

Essendo il soggetto di questo lavoro rivolto unicamente agli orishà yorouba, non parleremo dei "terreiros" che hanno la loro oginine in altre regioni dell'Africa, tuttavia segnaliamo solo che sembra che quel rituale nago abbia fortemente influenzato quello delle altre nazioni. Non possiamo neppure escludere la possibilità che certe influenze bantù non possano essersi verificate tra i nago, tenendo conto che gli schiavi sono stati portati in grande numero dal Congo e dall'Angola in Brasile fin verso la fine del secolo XVII.

Nei secoli seguenti i rapporti più frequenti sono stati con la cosiddetta Costa degli Schiavi per Bahia e Pernanbuco; la maggior parte degli schiavi sbarcati in quelle due province erano originari del Dahomey (gege) e yorùbá (nago).

Abbiamo trattato in altri nostri lavori le ragioni commerciali, basate sulla presenza del tabacco a Bahia e Pernanbuco e la sua assenza in altre regioni del Brasile, che hanno determinato quella affluenza di gege e di nago esclusivamente in quelle due province, mentre quelli del Congo e dell'Angola continuarono ad essere importati in altre parti del Brasile.

Il termine candomblé, che serve a indicare le religioni africane in generale a Bahia ha una componente Bantù. E' assai probabile che le influenze delle religioni venute dalle regioni dell'Africa situate nei dintorni dell'Equatore non si limitino ai nomi delle cerimonie, ma abbiano dato ai culti gege e nago a Bahia una forma che le rende diverse, per certi aspetti, da quelle stesse manifestazioni in Africa.

Rapporti Bahia Africa

Tra i figli di Africani della prima generazione che, nei secoli seguenti, ritornarono per completare la loro educazione o fare dell'apprendistato a Lagos e rientrarono quindi a Bahia dove ebbero una certa influenza nel riportare i culti a forme Africane, bisogna segnalarne due i cui nomi sono stati gravati negli annali del candomblé.

Uno fu il molto considerato Martiniano Eliseu de Bomfin, "Ajimuda", nato verso il 1859, che accompagnò suo padre a Lagos verso il 1875 all'età di sedici anni e ritornò a Bahia verso il 1886 all'età di ventisette anni. Fu ricevuto a braccia aperte nel cerchio dei candomblé.

Il suo soggiorno in Africa gli aveva dato molto prestigio ed egli divenne rapidamente un "babalawo", indovino molto ricercato. Portava il titolo de "Ojeladè" tra coloro che a Bahia fanno il culto dei morti, "Egungun".

Molto amico di Aninha, egli l'aiutò con i suoi consigli e con la sua conoscenza della storia dei paesi yorùbá, il che la portò a creare all'Opo Afonja nel 1935

I titoli onorifici di dodici "Oba Sango", re o ministri della regione di Oyo, discendenti o amici e protettori del terriero.

Il principale emulo e rivale di Martino era Felisberto Americo Souza, il cui nome fu inglesizzato in Sowser, soprannominato "Bemzinho" (Chèri), ironicamente sembra, dovuto al suo carattere spesso aggressivo. Felisberto era anche lui un "babalawo", uno degli ultimi a Bahia. Suo padre, Africano, nacque verso il 1833 a Abèokuta. Egli ricevette in Brasile il nome di Eduardo Americo de Souza Gomes e generò Felisberto-Bemzinho con Julia Maria de Andrade (figlia di Rodolfo Martins de Andrade, Bamgboshe Obitiko, portato da Ketu da Marcelina-Obatosi). Eduardo ritornò in Africa dove ebbe molti figli. Felisberto fece lo stesso a Bahia, dove procreò come è noto Irene Souza de Santo e Castana Americo Sower che mantennero fedelmente le tradizioni venute dall'Africa. Cittiamo la generazione che seguì: Ary Sower, Pae de santo di un terriero ben organizzato a la Boca do Rio dove, tuttoggi si festeggia con risonanza "Oshaguian" al quale è consacrato.

Ma non tutti gli Africani e le Africane liberati e i loro discendenti ritornati in Africa sono ritornati dopo aver completato le loro conoscenze dei rituali del culto degli orishà. Molti di loro ritornarono in Africa per restarci.

E' curioso notare che essi ritornavano come brasiliani, come aveva osservato Gilberto Freyre, non più africani, in apparenza cristianizzati, vestiti all'occidentale; si costruivano case a più piani come i brasiliani, e formavano una società chiusa e non si mescolavano volentieri con i loro antichi compatrioti africani. Avevano conservato rapporti commerciali con Bahia e viaggiavano frequentemente da una costa all'altra dell'Atlantico, a bordo di numerosi vascelli che navigavano regolarmente tra i due continenti, portando sempre dal Brasile delle balle di tabacco, dei barili di "cachaça" e della carne seccata al sole e non più certamente degli schiavi, poiché la tratta era stata definitivamente abbandonata dopo il 1851.

Le mercanzie trasportate al ritorno consistevano in olio di palma, noci di cola, stoffe tessute in Africa e molti condimenti necessari per la preparazione degli alimenti da offrire ai loro dei e quelli destinati ai buongustai, amanti dei piatti

speziati alla moda di Bahia. Se così tante ricette di piatti africani, gloria della cucina piccante di Bahia, sono arrivati fino a noi, è merito di quelle madri, donne di Bahia, che le hanno fedelmente conservate e trasmesse alle figlie.

Queste donne vendevano le loro squisitezze per le strade, cosicché, quando parte dei cibi preparati per le offerte sugli altari dei loro orishà, era venduta, la gente che le comprava e mangiava, ad esempio, gli "acarajè", tortine di fagioli, partecipavano, senza saperlo, ad un pasto cerimoniale con Yansan e, se c'era del "caruru", chiamato "amala" nei terreiros de candomblé, era con Shango che tali persone erano in comunicazione.

Così, grazie alle preferenze alimentari degli orishà, le delizie culinarie di Bahia si sono perpetuate.

Culto degli orishà

Come abbiamo detto prima, l'orishà sarebbe, in principio, un antenato divinizzato.

In Africa, ogni orishà è attribuito originariamente a una città o a un intero paese. Si trattava di culti regionali o nazionali: Shango a Oyò, Yemanja nei paesi Egba, Iyèwa per gli Egbado, Ogun nei paesi Ekiti e Ondo, Oshun presso gli Ijesa e gli Ijebu, Erinlè a Ilobu, Logunede a Ilesa, Otin a Inisa, Osala-Obatala a Ifè, suddivisi in Oshalufan a Ifon e Oshaguiàn a Ejigbo...

In seguito gli orishà viaggiarono, portati in Africa stessa dalla gente nel corso dei loro spostamenti. Se essi formavano un gruppo numeroso, l'orishà inglobava l'intera famiglia e qualche "olòorishà", sacerdoti dell'orishà, ne assicuravano il culto per tutto l'insieme del gruppo.

Se qualcuno si limitava alla sua sola famiglia di donne e bambini, l'orishà assumeva un aspetto di dio più personale. Quando furono portati in Brasile, l'orishà assunse un carattere individuale, legato alla sorte dello schiavo trasportato e separato di un colpo da tutti i rapporti con il suo gruppo familiare d'origine.

La qualità dei rapporti tra un individuo e l'orishà è dunque diverso in Africa e nel Nuovo Mondo. In Africa, l'adempimento delle cerimonie di adorazione dell'orishà è assicurato dai sacerdoti designati per fare il culto. Gli altri membri della famiglia non hanno altri doveri che quelli di contribuire alle spese come aiuto materiale e, se lo desideravano, partecipavano ai canti, alle danze e alle feste gioiose che accompagnavano le celebrazioni.

Dovevano, inoltre, rispettare certe proibizioni alimentari e altro, relative al culto di ogni orishà. In questo modo sono perfettamente in regola con i loro doveri.

In Brasile, invece, ognuno deve occuparsi egli stesso delle minuziose esigenze dell'orishà, ma può trovare, unendosi ad un terriero de candomblé già esistente, un contesto in cui deve inserirsi e un "pai o mae de santo" competente per guidarlo e aiutarlo a compiere adeguatamente i suoi obblighi verso l'orishà, a fargli sacrifici e offerte. Se è destinato a diventare "filho de santo", sarà sempre compito del "pai o mae de santo" condurre bene la sua iniziazione e preparare l'"assento" del suo orishà individuale, il vaso sacro che contiene i suoi "ota" e le pietre ricettacolo della forza del dio.

C'è pure in ogni terriero de candomblé degli orishà personali multipli, riuniti attorno all'orishà del terriero, simboli del raggruppamento che attornia l'orishà originale di ciò che la diaspora ha sparpagliato.

Archetipi

Con il tempo, la definizione e la concezione di quello che è l'orishà in Brasile, tende a evolversi. Finché si trattava di Africani esiliati nel Nuovo Mondo e dei loro discendenti, nati in quei luoghi, sia che fossero di sangue africano da parte di padre e madre o mulatti, anche se molto chiari di pelle, non c'era e non c'è nessun problema, perché i geni trasmessi e il sangue africano che scorre nelle loro vene, qualunque ne sia la percentuale, giustificano l'appartenenza all'orishà-lontano-antenato.

Via via nel candomblé si videro aggiungersi al numero degli adepti, non solamente dei mulatti dalla pelle sempre più chiara, ma anche degli europei e persino degli asiatici che non avevano nessuna attinenza con l'Africa.

Le trance di possessione per un orishà di questi novelli adepti hanno generalmente un carattere di perfetta autenticità, ma sembra difficile includerli nella definizione data prima. Quella dell'orishà-antenato ritornato sulla terra e, per un momento, reincarnato nel corpo di uno dei suoi discendenti. Pur tuttavia, anche se dei credenti non africani non possono rivendicare lagami di sangue con i loro orishà, ci può essere, come controparte, una certa affinità di carattere tra di essi.

Africani e non hanno in comune delle tendenze innate e un comportamento che, in generale, corrisponde a quello di un orishà, come quello della virilità devastatrice e gagliarda di Shango, femminilità elegante e civettuola di Oshun, sensualità sfrenata di Oya-Yansan, di calma benevolenza di Nanan Bouroukou, vivacità e indipendenza di Oshossi, masochismo e desiderio di espiazione di Omolu.

Giselle Cossard fa notare che " se si esaminano gli iniziati avvicinandoli agli orishà, si può notare che spesso possiedono delle fisionomie simili, tanto sul piano fisico che su quello psichico. I corpi sembrano portare, più o meno profondamente, secondo gli individui, l'impronta delle forze mentali e psichiche che li animano".

Possiamo chiamare queste tendenze, degli archetipi della personalità sovente nascosti dalle persone. Noi diciamo nascosti, perché non c'è alcun dubbio che certe tendenze innate non possano svilupparsi liberamente nella gente nel corso della loro esistenza, se essi entrano in conflitto con le regole di condotta ammesse dall'ambiente in cui vivono.

L'educazione ricevuta e le esperienze spesso alienanti subite sono le cause certe dei sentimenti di frustrazione e di svariati complessi, con un seguito di problemi e difficoltà.

Se una persona, vittima di problemi non risolti è "scelta" come figlio o figlia di santo dall'orishà, il cui archetipo corrisponde alle sue tendenze nascoste, è per lei un'esperienza di tale sollievo e conforto come mai avrebbe immaginato.

Quando è in stato di trance, quella persona si comporta inconsciamente come l'orishà suo archetipo, quello che è esattamente ciò a cui aspirano le sue tendenze segrete e represses. Rimanendo nell'inconscio, il risultato dell'intervento dell'orishà può essere confrontato a quello degli psicodrammi di Moreno, con la differenza che, invece di essere una tendenza a liberare il malato dalle sue angosce nell'ambiente deprimente di una clinica, l'inesprimibile e poetico procedimento esteriorizzato nella piacevole atmosfera esaltante nel corso di una festa brillante dove regna l'amichevole approvazione degli ammiratori è fonte di meraviglia e di fascino.

Gli archetipi dei comportamenti delle persone non sono tutti così rigidi ed uniformi a quelli descritti nei capitoli seguenti, perché ci sono delle sfumature che provengono dalla diversità delle "qualità" attribuite ad ogni orishà.

Oshun, per esempio, può essere guerriera, civettuola o materna, secondo il nome che porta. Ci sono pure, dicono, dodici Shango, sette Ogun, altrettante Yemanja, sedici Osala (in Africa sarebbero centocinquantaquattro), aventi ciascuno un carattere particolare. Essi sono, secondo i casi, giovani o vecchi, amabili o musoni, guerrieri o pacifici, benevolenti o malvolenti.

Inoltre, in Brasile, ogni individuo possiede due orishà. Uno dei due è più esteriorizzato (quello che più provocare trance di possessione), l'altro più discreto e pacifico, fermo, calmo, ma, malgrado questo, anche lui influenza il comportamento delle persone. Il carattere particolare e differenziato di ciascun individuo risulta dalla combinazione e dall'equilibrio che si stabilizzano tra i diversi elementi della personalità.

2 INIZIAZIONE

Iniziazione in Africa

Nei paesi yorùbá, l'iniziazione di un "elegun-orishà" (colui che è gun, montato, messo in trance dalla possessione dell'orishà) non presenta nessun problema.

Generalmente è stato destinato dalla nascita secondo una divinazione, ad avere quel ruolo, nel momento in cui i suoi genitori hanno consultato un "babalawo" per conoscere il destino del neonato. Il futuro "elegun" è affidato molto presto, all'età di sette anni circa, a un sacerdote dell'orishà. Se si tratta di Shango, egli andrà presso un "Mogba Sango" o un "elegun Sango" o ancora una "Iyà Sango" a vivere nell'atmosfera del culto del dio.

In alcune regioni come Sakète o Ifanyin nei paesi nago, od anche in territori estranei agli yorùbá come a Ouidha presso gli Hweda, ci sono delle società potenti: "Egbè Sango", che riuniscono tutti gli adepti del dio, dove i futuri "elegun" fanno le loro iniziazioni in gruppi più o meno numerosi.

Noi abbiamo avuto l'occasione di seguire le diverse fasi di queste cerimonie per dei gruppi di diciotto persone tra di loro dove "l'égbé" non conosceva frontiere (un tempo anglo-francesi, ma oggi tra Nigeria e Benin), sei persone a Ouidah e due a Sakété, come a Bahia in Brasile, dove il rituale si svolgeva in forma identica.

In Africa le cerimonie di consacrazione di nuovi "elegun Sango" hanno una durata di diciassette giorni. Iniziano nel giorno dedicato a Shango della settimana yorùbá di quattro giorni, e terminano in un giorno pure dedicato a Shango. Incominciano, e la ragione di questo mi è sconosciuta, nel momento più vicino possibile al primo quarto di luna, terminando verso il periodo dell'ultimo quarto. A volte ci possono essere delle varianti nei dettagli del rituale, ma la sequenza generale delle diverse parti di un'iniziazione restano le stesse.

A Sakète, per esempio, si doveva sostituire un elegun Sango defunto e, prima di procedere alle cerimonie, era necessario consultare l'anima del morto per avere il suo consenso e la sua approvazione sulla scelta del nuovo eletto.

Questa richiesta fu fatta da un piccolo gruppo di una ventina di persone della famiglia, una sera verso mezzanotte, lungo una strada deserta al di fuori della città. Le donne si fermarono al passaggio di un ponte sopra un ruscello, mentre gli uomini proseguirono il loro cammino per ancora un centinaio di metri. Uno di essi, un certo "Olàdélé", versò dell'acqua e dell'olio di palma per terra e vi depose sopra delle noci di cola e dei galletti legati per le zampe. "Olàdélé" gridò un nome sillabando fortemente le parole e supplicò:

*"Wà gbà awon erù ré
Ki fi omo wa silé fùn wa
Ki osà à gbé wa "*
«Vieni a prendere i bagagli (offerte)
Lasciaci il tuo bambino sulla terra
(Affinché) l'orisà ci protegga "

Da lontano si udivano delle grida prolungate: " O o o o o o o o o " Era Baba Egùngùn che rispondeva. Tutti i presenti si inginocchiarono pregandolo di venire verso di loro. Poco dopo videro che un'ombra si stava avvicinando nell'oscurità. "Olàdélé" avanzò verso di lei porgendole le noci e i galletti. L'ombra sopraggiunta gridò tre volte: " Mo gbà a ", "Io accetto" e aggiunse:

" E je mba ndélé ", "Venite con me a casa (nell'al di là) ". La gente rifiutò " E héo! A po léhin, omode o wa làarin wa ", " no! Ci sono molti (persone) dietro di noi, ci sono dei bambini in mezzo a noi ". "Baba Egùngùn" insistette. "Olàdélé" allora prese un vaso e lo gettò violentemente per terra dove si frantumò in pezzetti; tutti fuggirono verso la città, inseguiti per un breve momento, senza molta convinzione da "Baba Egùngùn".

L'indomani cominciò l'iniziazione di due nuovi "elégùn". Uno di essi avrebbe sostituito il prete defunto la cui anima era stata appena consultata; lo Shango della famiglia avrebbe trovato così un altro dei suoi discendenti in cui incarnarsi nel corso delle cerimonie organizzate in suo onore.

Entrata a Igbo iku

I futuri "elégùn" arrivano nel luogo della loro iniziazione qualche giorno prima dell'inizio delle cerimonie. La loro consacrazione all'Orishà può avvenire in un tempio già esistente, sia in città sia in una fattoria vicina, oppure in un nuovo sito che dovrà essere reso sacro. In ogni caso, un luogo privato dove i novizi vivano, che dovrà essere riservato ai vicini del luogo scelto dove si dovranno svolgere le cerimonie pubbliche. Quel locale, a volte denominato convento da alcuni autori, porta il nome di "Igbò Ikù", la foresta dei morti.

Può trattarsi di una semplice camera in una casa oppure un grande recinto permanente o di un passaggio dietro il cortile di una fattoria dove gli iniziati vivono durante i diciassette giorni del loro ritiro, protetti dalle intemperie da semplici tettoie di foglie di palma intrecciate.

Il soggiorno nell'"Igbò ikù" simbolizza il passaggio nell'al di là, tra l'antica esistenza profana dei futuri "elégùn" e la nuova, consacrata al dio. Dal momento della loro entrata in quel luogo, i novizi sono tenuti a fare delle abluzioni e ad assorbire dei decotti vegetali, fatti con certe foglie, scorze e radici consacrate all'orishà, uguali a quelle che sono servite per stabilire "l'odù orishà" descritto da Epega, rinforzando così il legame tra l'orishà e il suo futuro "elégùn". Queste bevande che contengono l'"asé", "la forza del dio", sembrano avere un effetto sul cervello degli iniziati e contribuire a metterli in uno stato di confusione e suggestionabilità rendendoli, in tal modo, delle creature docili e adatte alla consacrazione.

Aisun

La notte che precede l'inizio delle cerimonie d' iniziazione ha luogo l' "aisùn",

"non si deve dormire", la veglia notturna nel corso della quale i partecipanti alla festa, arrivati in piccoli gruppi, si salutano vicendevolmente, scambiandosi le ultime notizie, si siedono qua e là, si ristorano e gioiosamente bevono il vino di palma, "emu", o dell'alcool distillato da quella, "otì".

Nel corso delle iniziazioni riservate a Shango, i Mogba Sangò, responsabili del buon andamento del culto e guardiani del suo potere, sono presenti. Questi hanno la caratteristica di non cadere in trance come gli "elégùn". La madre della società. "Iyà egbé" o "Iyà Sangò" è pure presente; è lei che trasmette l'"asé", la forza di Shango ai nuovi "elégùn".

Una delle iniziazioni osservate avvenne in un luogo non ancora consacrato. Bisognava prepararlo e renderlo sacro, per farvi, l'indomani, il battesimo di sangue dei novizi. Un buco fu scavato nel pavimento e vi si versarono e depositarono vari elementi: l'acqua dove erano state le piante in infuso, quelle di cui abbiamo già parlato, il sangue e la testa di un gallo e di un piccione sacrificati in cima al buco; ci si aggiunsero poi degli ingredienti calmanti, burro di karatè, "orì", olio di palma, "epo pupa", il liquido che cola fuori da una conchiglia rotta di lumaca, "igbin"; vengono ancora aggiunti quattro tipi di polvere nera ottenuta dalla macinazione di diversi elementi e, infine, delle noci di cola della varietà chiamata "obi" e "orogbo". Il buco viene tappato, debitamente marcato da qualche conchiglia e ricoperto con una stuoia. E' in quel punto che, l'indomani, si sistemerà un mortaio, "adò", su cui si siederanno i novizi per il loro battesimo di sangue.

Orosise

Il primo giorno è quello chiamato "oròsisè", fare l'abitudine, termine corrispondente a quello di "sundide" di origine fon, che significa "prima uscita degli iniziati", impiegato nei lavori precedenti.

In quel giorno hanno luogo due cerimonie: "anlodò" e "afèjevè".

Anlodo

Al mattino presto avviene quello che è chiamato "anlodo", " andiamo al fiume." Quando i novizi, uomini e donne escono dall'"igbo iku". Camminano in fila, nello stato di intontimento di cui abbiamo parlato. Un grande velo bianco, "alà" è mantenuto sulle loro teste; sono vestiti di indumenti....en haillons....(?) ed entrano nello spazio consacrato a Shango dove ognuno di loro riceve una ciotola contenente l'acqua dove sono state trturate le speciali foglie dell'orishà. "Iya Sango" e qualche iniziato di vecchia data pone sulla testa dei futuri "elégùn" dei cuscineti fatti con delle fibre che in Africa si utilizzano come spugne vegetali. A

ogni cuscinetto sono attaccate file di conchiglie e un pulcino di pochi giorni legato per le zampe. Le ciotole sono poste su tutto quanto. "Iyà Sango" e i suoi aiutanti hanno cura di posare le ciotole per tre volte sulla testa dei candidati prima di lasciarcele definitivamente.

La fila dei novizi si riforma e si avvia, accompagnata dalle donne anziane incaricate dell'iniziazione e da un'orchestra che può essere composta da tamburi "bàta", da delle zucche, "agbè". Il gruppetto si dirige verso un fiume situato all'interno di una vicina foresta sacra. I novizi vanno, piegati in avanti, la testa eretta per mantenere in equilibrio le ciotole, camminano danzando, con il ritmo dei tamburi e, di tanto in tanto, tentano qualche passo più energico, le ginocchia piegate. Un "elegun di Esu" spesso precede il corteo per proteggerlo durante la discesa al fiume.

Le iniziatrici e i novizi sono i soli a penetrare nella foresta; i musicisti e la gente della scorta si fermano e aspettano ai margini. Al bordo del fiume è stata costruita una piccola capanna di foglie di palma. Nel centro è stato scavato un buco nella terra ricoperto di alcuni rami a guisa di griglia; la terra scavata dal buco è ammonticchiata a lato.

Ogni novizio deve andare a turno sulla griglia improvvisata e restare in piedi, la ciotola è posta sul ponticello.

Il novello iniziato è spogliato e i suoi indumenti sono gettati in fondo al buco.

Il suo corpo è lavato con l'acqua contenuta nella ciotola e massaggiato con la spugna vegetale, le conchiglie e il pulcino che non resiste a questo trattamento e non tarda a morire. (!) Tutti questi diversi elementi sono deposti nella fossa. L'operazione consiste, tutta insieme, in un sacrificio di sostituzione e purificazione delle influenze che potevano aver colpito il passato del novizio. Il suo corpo è in seguito risciacquato con l'acqua del fiume e rivestito di un telo bianco. Gli si mette sulla testa un nuovo cuscinetto fatto di foglie arrotolate e una ciotola che ora contiene l'acqua del fiume.

Quando l'ultimo dei novizi ha terminato queste operazioni, il buco viene chiuso, la terra spinta verso la cavità e pestata con i piedi. L'abbandono dei vecchi vestiti, sostituito dai nuovi panni bianchi, è un simbolo di rifiuto del passato e del passaggio verso una nuova vita consacrata all'orishà.

Afejewe

Durante il tempo in cui i novizi sono andati a compiere la cerimonia di purificazione, Mogba Sango e i suoi aiutanti sono andati nel luogo reso sacro la vigilia, a prepararlo per il battesimo di sangue dei neofiti, "afèjèwè", "noi laviamo con il sangue". Certe foglie sono posate sulla stuoia che era stata messa il giorno precedente per terra e sopra viene sistemato un mortaio capovolto. Una parete di teli viene stesa, tenuta dalle mani degli aiutanti, intorno al luogo consacrato, per proteggere dagli occhi indiscreti la parte della cerimonia che segue.

I novizi sono condotti uno dopo l'altro in quel recinto. Essi sono sempre in quello stato di rimbambimento di cui si è detto. Ognuno di essi è condotto e sostenuto dalle iniziatrici verso il mortaio capovolto e li viene fatto sedere e rialzato in due riprese per essere definitivamente accomodato la terza volta.

Ai suoi piedi sono posti su di un piatto di legno, un "edun àrà" (ascia di pietra o pietra di fulmine), emblema della potenza di Shango, coltello e un "sèrè", ninnolo fatto con una zucca allungata.

I capelli dell'iniziato sono rasati e raccolti in un telo bianco posato sulle sue ginocchia. Sul suo cranio vengono fatte delle incisioni, lì dove sarà posto in seguito un "osu", di cui diremo in seguito.

Si sacrificano i primi animali: polli, piccioni, tartarughe, galline, lumache. Il sangue è versato al medesimo tempo sulla testa dell'iniziato e sull'ascia del fulmine, stabilendo così il legame del futuro elegun con Shango. I corpi degli animali decapitati sono messi davanti al novizio che beve un po' del loro sangue; può succedere che egli stringa fra i denti il collo del gallo con una tale violenza da strapparne l'estremità e masticarla per un bel po'. Si segna la testa del novizio, il petto, il dorso, le spalle, le mani e i piedi con il sangue degli animali sacrificati.

Il punto culminante della cerimonia del battesimo di sangue è quando si sacrifica un ariete. Prima di immolare l'animale si usa fargli brucare qualche foglia verde di pruno (?). Per tre volte le foglie sono presentate all'ariete e poi sfregate gentilmente sulla testa del novizio. La terza volta, le foglie sono presentate all'animale con insistenza e, alla fine questi le bruca. Se avesse rifiutato di assaggiarle, sarebbe stato risparmiato, e sarebbe stato necessario trovare un altro ariete. Ma, appena si mette a masticare le foglie, la pietra del fulmine è infilata alla forza nella sua gola e il suo muso strettamente legato; quindi lo si sgozza; il sangue raccolto in una zucca è versato successivamente dall'"ojubo" sulla testa e il corpo del novizio. Si copre quindi la testa e il corpo che sono stati bagnati di sangue con le piume dei volatili sacrificati.

Lo spettacolo è impressionante ed evoca quel poco che si sa dei "misteri di Cibebe dove l'iniziato accucciato in una fossa, riceveva sul suo corpo il sangue di un torello o di un ariete".

La testa dell'animale è separata dal corpo sopra il novizio accasciato sul mortaio. In quel momento può succedere che Shango si manifesti accettando i sacrifici e la consacrazione del nuovo "elègun", montando, "gun", su di lui.

L'èlegun afferra la testa dell'ariete con due mani, se l'avvicina al viso e stringe fra i suoi denti una delle arterie della carotide per scatenarsi improvvisamente in una danza sfrenata, al ritmo del battito delle mani e dei canti degli astanti. La testa dell'ariete, strettamente vicina a quella dell'èlegun ballonzola al ritmo della danza e sembra, a volte, più viva del volto stravolto del novizio.

Una specie di comunione sembra unirli e simbolizzare il sacrificio di sostituzione che si sta avverando.

Improvvisamente, il novizio si siede di nuovo sul mortaio, schiude i denti e lascia cadere la testa dell'animale sacrificato. Trasale, rotea il busto inclinandolo in avanti e in dietro. L'estasi attenua il suo parossismo, ben presto seguita dallo svenimento. Egli cade per terra dibattendosi e viene subito portato nell'"igbo iku".

La reazione del novizio al battesimo di sangue può essere più calma e il suo ritorno verso l'"igbo iku" si può effettuare serenamente, Egli o Ella sono diventati "omo tuntun", un bambino nuovo. Egli o ella sono condotti dai loro iniziatori che li guidano sollecitamente e sostengono i loro passi ancora esitanti. Resteranno come dei bambini durante i diciassette giorni dell'internato nell'"igbo iku".

Tutti gli "omo tuntun" sono riuniti in quel recinto. Andranno debitamente a compiere le loro abluzioni e a trangugiare le bevande a base di infusi vegetali. Passeranno le loro giornate stesi su delle ztuoe coperti di panni bianchi. Un "osù" è fissato sulla loro testa esattamente dove sono state fatte le incisioni il giorno dell'"afèjewè". Questo "osù" è una piccola palla della grossezza di un uovo di piccione, fatta con un insieme di foglie riservate all'orishà, bagnate con il sangue degli animali sacrificati; si aggiungono certi elementi di uso comune per le offerte: topi (eku) e pesci (ejà) che simbolizzano le nozioni complementari terra e acqua, mascolinità e femminilità, destra e sinistra; piume del gallo del bosco (aluko), cucù

(agbe), pappagalli (odidè), "aigrette" (lèkèlèkè) il cui simbolismo è più difficile da capire. Tutti questi prodotti sono appilati sul mortaio e compressi per formare l'"osù" il cui scopo è quello di rendere sacra la testa dell'iniziato. Questi avrà da quel momento in poi diritto a chiamarsi "adosù", che vuole dire colui che ha portato un "osù", prova incontestabile della sua iniziazione.

Ijeta o Ijefun

Il terzo giorno dell'iniziazione, "ijetà", è quello dell'"efun", quando il corpo degli iniziati è marcato con segni di creta bianca (efun). In quel giorno ha luogo "òà" prima apparizione in pubblico degli "omo tuntun". Questi vanno in gruppo fino al ruscello nella foresta sacra, guidati dai loro iniziatori. E' ancora evidente il loro stato di bambini in tenera età visto che dimostrano una completa sottomissione. Camminano quasi attaccati alla schiena dei loro iniziatori, avvolti in uno stesso telo bianco, come degli infanti portati sulla schiena della loro madre. Ritornano quindi all'"igbo ikù" e ben presto ne escono fuori con la testa e il corpo decorati da dei puntini bianchi disegnati con della creta (efun), in segno di rispetto verso "Obàtalà", il re dagli indumenti bianchi, creatore del corpo degli esseri umani. Essi fanno per tre volte il giro del

luogo con passi esitanti e sono quindi ricondotti al loro ritiro.

Ijeje

Il settimo giorno chiamato "ijéje" è il giorno del "wajé" in cui la testa degli "omo tuntun" è dipinta di blu indaco (àro), con in aggiunta dei disegni fatti con l'"osùn", una polvere rossa estratta dalla corteccia di un albero. Il terzo e il settimo giornop cadono nella settimana yorùbá consacrata a "Ifà".

Ijetadogun

Il diciassettesimo giorno "ijètagogun", quinto giorno consacrato a Shango, dopo il principio dell'iniziazione, arriva finalmente il momento in cui l'"omo tuntun" diventa un "elègùn" e porterà un nuovo nome.

Questa giornata è caratterizzata da due cerimonie, quella della ricerca del nuovo nome e quella della ripresa delle attività della vita quotidiana.

Ricerca dell' 'odu'

Il mattino all'alba, ogni "omo tuntun" è condotto separatamente nell' "aju Sangò".

Il luogo consacrato al dio. Lo si fa sedere un un telo bianco, la schiena rivolta all' "aju Sangò" e gli si mette tra le gambe aperte una "edun àrà", ascia di fulmine, quella che è servita per la sua consacrazione al dio il giorno dell' "oròsisè". "Iyà Sangò" gli fa una domanda: " Vuoi tu il potere dell'orishà oppure vuoi quello del denaro? " L'iniziato risponde: " Quello che voglio è il potere dell'orishà". Egli riceve quindi tra le sue mani giunte dall'Iyà Sangò sedici conchiglie con le quali farà la divinazione. L' "omo tuntun" frega le conchiglie tra le mani, le dirige verso i quattro punti cardinali , in alto e verso la terra, con esse si tocca la fronte per tre volte e le lancia sul telo, tra le gambe. "Iyà Sangò" esamina la posizione delle conchiglie , conta quelle che sono aperte e quelle chiuse ed annuncia ad alta voce i risultati che sono poi oggetto dei commenti degli astanti.

Le conchiglie sono lanciate due volte per determinare l'"odù" che stabilisce chi reggerà da quel momento in avanti, la vita dell'iniziato. Uno di essi ottenne due volte il segno chiamato "Obàrà", che identifica Shango e fu gioiosamente felicitato da tutti i presenti, poiché, come vedremo più avanti, il risultato ottenuto gli varrà un nome prestigioso.

Ripresa delle attività della vita quotidiana

Grazie alla ricerca del loro "odù", gli iniziati hanno trovato un'identità, una personalità, ma è ancora necessario per loro riprendere i gesti e le attività della vita quotidiana. La loro vita anteriore è come dimenticata, la vita che ha preceduto i diciassette giorni passati nell' "igbò ikù", la foresta della morte.

I diciotto iniziati sono divisi in due gruppi, i ragazzi e le ragazze. I primi, circondati dai loro istruttori, simulano la partenza per i campi, una vanga sulle spalle e un paniere sulla testa. Fanno il gesto di coltivare la terra, seminare del mais o di scalare un tronco d'albero per raccogliere delle immaginarie noci di palma, uno degli aiutanti lancia per terra alcune noci dimostrando una finta ammirazione. "Ah! che bel grappolo di noci hai raccolto!!!" Le ragazze simulano la fatica di raccogliere acqua nel ruscello, con sulla testa una conca o una zucca vuota oppure di andare a cercare legna per accendere il fuoco nel bosco.

I due gruppi tornano insieme sulla piazza e simulano la vendita o l'acquisto al mercato e il ritorno a casa per accendere il fuoco e preparare da mangiare.

Tutti questi gesti della vita ritrovata si compiono in gioiosa allegria, dopo il lungo periodo di reclusione passato nell' "igbò ikù".

Si avvicina la fine dell'iniziazione. Delle stuoie sono sistemate per terra davanti al sito consacrato a Shango. I nuovi "adòsù" sono seduti tra le gambe aperte dei loro iniziatori che siedono dietro di loro.

"Iyà Sangò" tiene allora un lungo discorso semi serio e fa una serie di raccomandazioni. Unendo il gesto alla parola tocca con il piede un iniziato seduto davanti a lei, gira un orecchio e gli tocca la fronte dicendo: "Se qualcuno ti da un colpo con il piede, ti tira le orecchie o ti colpisce con un pugno in fronte inavvertitamente o per caso, non devi dire nulla, ma se esagera e lo fa volontariamente ti devi vendicare".

E seguì a dire: "Se qualcuno passasse, a sera inoltrata, con una lampada accesa dietro di te....."

Questa immagine suggerita dall' "Iyà Sangò" avrebbe come conseguenza probabile di lasciare vedere all'iniziato la sua ombra, "òjiji", che contiene il suo "emi", che è allo stesso tempo il suo respiro, la sua anima, il suo spirito e il suo principio vitale. Questo fatto costituirebbe un atto condannabile, fatto con intenzioni ostili. Una delle nuove nizzate cominciò a lanciare delle altissime grida all'orribile idea della possibilità di un tale sacrilegio e, rotilandosi per terra, coinvolse tutte le altre iniziate e i loro iniziatori.

Dopo questa scena di confusione le si fece sedere di nuovo. Tutti quanti, iniziati e iniziatori presentavano un'espressione instupidita come quella che segue la transe di possessione.

Ristabilita la calma, ebbero luogo delle simulazioni di matrimoni. Dei giovanetti e delle ragazzine furono scelti tra i presenti del pubblico per fingere di essere i mariti o le spose degli "adòsù" del sesso opposto. Le gambe di ogni coppia furono incrociate in segno di unione e furono pronunciate delle nuove parole di raccomandazione: " Una donna appartenente al culto di Shango può avere delle relazioni con un uomo che non ne fa parte ma non un uomo che fa parte dell' egbé Sàngò", e una serie di obblighi e di divieti a seconda della loro appartenenza al culto del dio seguì la prima raccomandazione.

"Iyà Sangò" raccomandò in seguito ai "giovani sposi" di avere cura l'uno dell'altro, facendo a loro fare il gesto di darsi reciprocamente da mangiare.

Per finire, comunicò ad ogni nuovo "elègun" il nome che, da quel momento in avanti avrebbe portato. Colui che aveva trovato due volte il segno "Obàrà", ricevette il nome di "Obadimeji", il Re diventa due, è doppiato, è re di giorno e re di notte. Un tal glorioso nome fu accolto con applausi dagli astanti.

A partire da quel momento, pronunciare il vecchio nome dell'iniziato avrebbe costituito sacrilegio, consistente nel chiamare un vivo con il nome di un morto, augurandogli in tal modo, implicitamente di morire.

Per terminare queste descrizioni delle cerimonie di iniziazione in Africa, segnaliamo quelle dette della resurrezione dei futuri "sapatasi", sacerdoti del vodun fon "Sapata-Ainon", corrispondenti a "Sanponnà-Obalùayè" degli yorùbá.

Nonostante sia stato osservato ad Abomey, in un contesto completamente fon (del Dahomey), questa cerimonia resta legata al mondo delle genti che parlano yorùbá, poiché i futuri "sapatasi" portano durante tutto il periodo dell'iniziazione, il nome di "ànàgonùn", i nago, e la lingua parlata da loro durante tutto il periodo della reclusione è lo yorùbá arcaico, parlato ancora dagli "anà" o "ifè" in mezzo all'ex Dahomey. Queste cerimonie di cui abbiamo pubblicato delle foto in altre pubblicazioni, segnano la rottura del novizio con il suo passato attraverso la sua morte simbolica e la sua nascita ad una nuova vita che sarà consacrata a "Sapata".

Una o due settimane prima, nel corso di una seduta di canti e danze davanti al tempio di "Sapata", i futuri iniziati erano caduti per terra, i corpi irrigiditi, come in stato di catalessi, uccisi, si dice, dal vodun "Sapata". I corpi venivano presto coperti di panni e trasportati dentro il tempio. Le cerimonie di resurrezione avevano luogo nello stesso posto dove i novizi erano caduti per terra. Un numeroso pubblico era riunito e dei suonatori di tamburo erano installati al centro sotto un grosso e folto albero.

Verso le quattro della sera il "Sapatanon" (il Gran Sacerdote di Sapata) e tre dignitari del tempio si misero a disegnare per terra un grande rettangolo, versando ciascuno delle striscie gialle di farina di mais, mescolata ad olio di palma (vevè), bianche di farina di mais, nere di polvere di carbone di legna e, infine, del mais e dei fagioli mescolati. Fu portata una stuoia coperta di macchie nere, rosse e bianche e stesa sotto i sacerdoti che facevano un sacrificio di compensazione offrendo alla terra dei galletti affinché essa accettasse di restituire la vita a coloro per i quali si stavano facendo quelle cerimonie. La stuoia, dopo essere stata sollevata a rimessa giù sette volte, fu sistemata dentro lo spazio delimitato dalle tracce di colore. Furono portate due caraffe contenenti un infuso di erbe. I "cadaveri" furono portati fuori del tempio, uno per uno, avvolti in un panno tessuto di quella regione, di colore verde e cucito come un sudario. Ogni corpo così depresso sulla stuoia, fu abbondantemente asperso del liquido contenuto nelle anfore e il sudario scucito. Una grande foglia fu posta sul viso del novizio, il corpo apparve, recostato sul lato sinistro, la pelle diventata verde sotto l'effetto della tintura del panno slavato dalle aspersioni; alcuni vermi brulicavano sui corpi ma alcuni miscredenti pretendevano che provenissero dai galletti morti che avrebbero tenuto compagnia al "cadavere" dentro il suo sudario.

Delle donne inginocchiate massaggiavano e lavavano il corpo con il liquido contenuto nelle anfore. "Sapatanon" si allontanò di qualche passo e chiamò sette volte il "morto" con il suo nuovo nome. All'ultimo appello il corpo incominciò a fremere e contorcersi, resuscitato alla presenza degli astanti che applaudivano e manifestavano la loro gioia per la venuta al mondo di un nuovo "ànàgonùn".

Iniziazione nel Nuovo Mondo

Tutte le persone che cercano la protezione degli orishà nel Nuovo Mondo non necessariamente cadono in transe di possessione, non più di tutti i cattolici o protestanti che ricevono gli ordini per diventare preti o pastori. La transe di possessione è una forma di comunione tra il credente e il suo dio e non è da tutti provarla.

Coloro che sono chiamati a diventare figli o figlie degli orishà, "iyàwòrisha" devono passare un periodo detto impropriamente di iniziazione. Lo definiamo improprio perché non si tratta di rivelare loro un segreto sconosciuto ai non iniziati, ma di far trovare loro un certo comportamento che non si fa su di un piano di conoscenza intellettuale, cosciente e appreso, ma ad un livello più nascosto, che rivela l'eredità addormentata dell'incoscienza e del non formulato.

Tutti gli esseri umani hanno in potenza numerose tendenze e facoltà rimaste celate. Le esperienze vissute da un individuo, l'esempio degli anziani, i principi inculcati dall'educazione, la censura dell'ambiente sociale non lasciano espandere in lui che alcune di esse e gli hanno creato una personalità apparente diversa da quella che avrebbe potuto avere se la sorte gli avesse dato come luogo di vita un ambiente dove i valori morali e i principi ammessi fossero stati differenti.

L'iniziazione consiste nel suscitare, o meglio, a risuscitare, in certe circostanze, nel novizio la comparsa di una di queste personalità nascoste, quella dell'antenato divinizzato, presente in lui nello stato latente (forse in ragione dei geni di cui è portatore), inibita e alienata dalle circostanze dell'esistenza da lui condotta fino a quel momento. Oppure, azzardiamo un'altra ipotesi, cioè che si tratti di un archetipo di comportamento represso che riesce a esprimersi durante una transe di liberazione.

Durante il periodo dell'iniziazione, il novizio è sprofondato in uno stato di intontimento e di docile suggestionabilità, in parte causato dai bevaggi e dalle abluzioni in cui sono state macerate certe foglie; la sua memoria appare momentaneamente priva di ricordi della sua vita anteriore. In questo stato di vacuità e disponibilità l'identità e il comportamento dell'orishà possono formarsi in lui senza ostacoli e divenirgli familiari. In seguito, alla fine dell'iniziazione, il novizio ritroverà la sua antica personalità e dimenticherà nello stato di veglia tutto quello che è successo durante questo periodo di iniziazione, ma resterà sensibilizzato nel suo inconscio ai ritmi dei tamburi, quelli particolari del suo dio che agiranno come stimoli di un riflesso condizionato e tenderanno a farlo cadere in transe, rapito da quel richiamo del suo dio. In altri termini, quei richiami lo inciteranno a esteriorizzare un archetipo di comportamento conforme alle sue aspirazioni represses.

All'inizio dei suoi rapporti con la setta delle persone che praticano il culto degli orishà, il futuro iniziato si chiama "abian". In più, è necessario che egli faccia la prova di aver percepito il richiamo di un orishà e di avere avuto il desiderio di cadere in transe, "bolar", secondo il termine usato negli ambienti del candomblé, oppure che abbia provato dei turbamenti leggeri o accentuati durante una cerimonia in cui i ritmi di richiamo dell'orishà si siano insistentemente ripetuti. Questi turbamenti si manifestano in generale per mezzo di segnali che Giselle Cossard così descrive: " In principio le persone sembrano non poter sopportare i suoni che percepiscono, si tappano con le mani le orecchie come per proteggersi, oscillano, perdono l'equilibrio, a volte girano su se stessi e, infine si rotolano per terra in preda a tremiti, spesso con violenti soprassalti." Può accadere invece che rimangano distesi inerti, con il corpo irrigidito come in stato di catalessi. Lì si copre allora con un indumento e li si porta nel "peji", il luogo consacrato agli orishà dove è fatto rinvenire. Alcune volte la volontà dell'orishà si manifesta in maniera meno spettacolare e si esprime per mezzo di un sogno, i sintomi di una malattia o il ritrovamento di un oggetto strano o, ancora, una serie di contrarietà.

Il primo segnale materiale che indica l'appartenenza ad un orishà di una tale persona consiste, per farlo passare al rango di "abian", nel richiedergli una collana di perle di vetro dai colori simbolici del suo orishà; collana che dovrà essere precedentemente lavata in un bagno di foglie consacrate a quel dio.

Il dodicesimo passo da fare durante il cammino dell'iniziazione consiste nel fare un "bori", delle offerte alla testa dell'"abian". Di questa cerimonia ne abbiamo fatto un'esauriente descrizione in un'altra nostra opera, signaleremo solamente che una parte del destino della gente risiederebbe nella testa, "ori", e che con questo "bori" si rinforza il legame tra la persona e l'orishà.

Le offerte e i sacrifici sono già quelli graditi dal dio protettore.

L'abian diventa allora un "habitué" del terreiro e assiste regolarmente alle cerimonie per l'orishà, senza ancora prendervi parte. Lui o lei si familiarizzano con il rituale e le persone e incominciano a raccogliere tutto ciò che sarà ben presto necessario per acquisire la propria iniziazione.

Le spese sono spesso alte e devono coprire il costo degli indumenti e la fabbricazione degli oggetti simbolici indossati durante i giorni di festa dal dio incarnato. Si aggiungono anche le spese per l'acquisto degli animali da sacrificare e tutte le cose necessarie per il periodo di reclusione.

Si dovrà anche aspettare che ci sia un certo numero di altri "abian" pronti per fare le loro iniziazioni, così da poter formare un gruppo che si chiamerà barco (barca).

Dopo l'iniziazione la persona resterà insieme ai compagni di iniziazione formando quella barca con dei legami che assumono un carattere simbolico di consanguineità. Parleremo in seguito della complessità dei legami che si intrecciano tra i membri all'interno dell'"axé" (nome sotto il quale si definisce spesso il terreiro) e degli obblighi e divieti che si stabiliscono tra di loro.

Quando giunge il momento in cui gli "abian" devono essere "rasati e dipinti" espressione familiare usata per alludere alle prove sotto cui dovranno passare durante diciassette giorni, esattamente come in Africa. Ci sono tuttavia delle eccezioni per gli iniziati di Shango e Omolu dove i periodi di reclusione sono limitati rispettivamente a dodici e quattordici giorni.

Dopo tale periodo di tempo essi diventano degli "adosù", chiamati anche "iaos"

(per iyàwoorishà), donne dell'orishà o, ancora, figli e figlie del santo.

La sequenza degli atti rituali compiuti in questo periodo è la stessa che in Africa, ne parliamo in brevi dettagli di seguito.

Una prima differenza di rilievo tra l'Africa e il Brasile è che in primo luogo l'iniziazione si fa per dei novizi appartenenti tutti al medesimo orishà e, in secondo luogo, si effettua simultaneamente per dei novizi appartenenti a più orsha nello stesso "barco".

Gli "abian" giungono al terreiro qualche giorno prima dell'inizio della cerimonia per essere rilassati, lontani dai pensieri e preoccupazioni quotidiane. L'"igbò ikù" Africano è sostituito da quello che in Brasile è chiamato "ronco o camarinha", una stanza rigorosamente chiusa, senza finestre, "ammobiliata" da qualche stuoia. I novizi sono affidati alle cure di "pais o maes pequenos"

(piccoli padri o piccole madri), un tipo di padrini o madrine che saranno di aiuto e sostegno degli "abian" durante il periodo delle iniziazioni.

Lo stato di calma e docilità degli "abian" è aiutato dall'uso di "agua de abo", un'acqua in cui sono state macerate delle foglie dedicate al dio. Acqua che è utilizzata per le abluzioni e come bevanda ingerita dagli iniziati, il che sembra che li faccia sprofondare in uno stato di stupidità profondo durante i diciassette giorni del loro ritiro.

L'iniziazione, in generale, inizia la notte di un mercoledì o di un giovedì, quando i novizi sono rasati, si tracciano sui loro crani delle incisioni e ricevono lo stesso bagno di sangue che abbiamo descritto nei rituali africani.

Le uscite stesse degli "adosù" hanno luogo in pubblico il terzo giorno nel quale ai novizi viene ricoperto il corpo con delle strisce di punti bianchi, tracciati con della creta e sono ricoperti di vesti bianche in omaggio ad Oshala.

Essi arrivano al "barracao" protetti da un grande velo bianco, "alà", tenuto teso sopra di loro. Camminano a testa bassa, con passo vacillante, preceduti dai loro pais e maes pequenos che li guidano e sostengono.

Una stuoia è stesa successivamente davanti alla porta del barracao, dei tamburi e la porta della sala consacrata ad Oshalà e così pure ai piedi del Pai o de la Mae de santo. Ogni iniziato compie delle prosternazioni chiamate "dobale o ikà", secondo che l'orishà sia maschile o femminile ed esegue una serie di battiti delle mani a guisa di saluto, mentre, durante il diciassettesimo giorno, deve rispettare il silenzio e non può parlare.

In seguito essi tentano qualche passo di danza, ancora malfermi, al suono degli atabaques.

Il settimo giorno il cranio degli "adosù" è dipinto di blu indaco e le vesti sono colorate, salvo che per Oshala, e il rituale dei saluti e delle danze è lo stesso di quello del terzo giorno.

Un'altra differenza con l'Africa esiste riguardo all'uscita del diciassettesimo giorno, chiamata in Brasile: giorno (della proclamazione) del nome. In Africa il nuovo nome è indicato al pubblico dalla "Iyalòrisa", ma in Brasile è lo stesso "adosù" che, ispirato in principio dall'orishà, rivela lui stesso il suo nuovo nome nel corso di una cerimonia che richiama sempre molta gente.

Gli "adosu" fanno tre uscite successive fuori dal "ronco". La prima volta sono vestiti di bianco, la seconda indossano delle vesti colorate e la terza vestono con abiti che sono particolari del loro orishà e recano in mano degli oggetti simbolici del loro dio (ascia doppia di Shango, spada di Ogun, arco e freccia di Oshossi, ventaglio di Oshun...) Il momento della proclamazione del nome è giunto e costituisce uno stereotipo rituale. Il Padre o la Madre del santo di solito chiedono a qualche visitatore abbiente, membro di un altro "terreiro de candomblé" di chiedere all'"adosù" in stato di transe di rivelare il suo nuovo nome. L'usanza vuole che il visitatore, tenendo in mano una campanella, "adja", che agita continuamente, afferri per le braccia l'"adosù" e vada camminando con lui da un lato all'altro della stanza in un va e vieni costante e che il novizio per due volte risponda in maniera inudibile, alla terza volta il visitatore dichiara: "Avanti, fate uno sforzo e diteci con voce alta e chiara qual'è il vostro nome, di modo che tutti in città e nel mercato lo possano udire chiaramente!!" L'iniziato si decide allora e fa un salto girando su se stesso e gridando il suo nuovo nome. Tale annuncio è accolto da applausi da parte del pubblico e dalla caduta in transe di molti figli e figlie di santo presenti alla cerimonia. Si odono canti e suoni di tamburi di buon augurio per il novello iniziato. Da quel momento in poi egli sarà conosciuto sotto il suo nuovo nome da tutte le persone del candomblé.

La condizione di stordimento in cui è sprofondato l'iniziato durante quei diciassette giorni è intervallato da periodi di possessione da parte dell'orishà, seguiti da un altro stato di possessione di carattere meno violento, chiamato stato di "ere". Il comportamento dell'adosù assume una forma infantile e incoerente. I

due stati si succedono l'un l'altro nel corso dell'iniziazione, secondo le esigenze del rituale. Questo stato di "ere" concede dei momenti di stasi e di riposo per l'iniziato: certe funzioni naturali trattenute durante la transe dell'orishà sono riprese. Gisèle Cossard scrive che: "ingerire alimenti, deglutirli e digerirli sono resi possibili e permettono di assicurare l'alimentazione degli adosù". In seguito allo stato di "ere", ricadono in quello dello stordimento di cui abbiamo già detto.

Il ritorno alla coscienza e alla vita normale non si completano che dopo una cerimonia chiamata "panan", nel corso della quale i nuovi iniziati devono imparare nuovamente le attività della vita quotidiana. Gli uomini imitano i lavori dei campi e diverse altre attività, le donne mimano le occupazioni della casa, la vendita e l'acquisto al mercato e altre occupazioni femminili. Gli iniziati sono in stato di "ere" e la festa si svolge in un'atmosfera gioiosa e gaia che crea una gradita diversione dopo i diciassette giorni di reclusione e di stretta disciplina.

Dopo il "panan" il novizio, all'uscire dallo stato di "ere", ritrova la sua antica personalità, invece di ricadere nello stordimento in cui trascorreva i diciassette giorni. Con il ritorno della coscienza, tuttavia, perde completamente la memoria di quello che ha passato in quei giorni. L'inconscio dell'iniziato resta comunque influenzato da quello che è stato risvegliato e resuscitato in lui durante l'iniziazione e il suo comportamento ne è, in qualche modo, modificato a sua insaputa.

Lo stato di stordimento definitivamente terminato, non gli eviterà, pur tuttavia, di essere posseduto da un "ere", una volta che sia terminata la transe dell'orishà.

Gisèle Cossard aggiunge che: "l'ere conosce tutte le preoccupazioni del novizio in stato normale, ma egli le percepisce con perfetto distacco, come se si trattasse di una persona estranea. Egli fa un'astrazione delle nozioni di giudizio, di morale, di educazione che formano la personalità (apparente) del novizio in stato normale". Il comportamento dell'iniziato in stato di ere è dunque assai influenzato da certi aspetti della sua personalità profonda e nascosta, molto più che dal carattere rigido e convenzionale attribuito al suo orishà. E' la rivelazione di un aspetto del suo carattere spesso difficile da percepire allorché egli eserciti un controllo, una stretta censura sui suoi atti e parole. E' un po' come un personaggio sotto l'effetto del vino che non si rende più conto di quello che fa e dice, rivelando cose che, se fosse completamente in se, non direbbe di certo.

Ogni "ere" porta un nome ispirato alla natura dell'orishà, ma non è sempre lo stesso per tutti gli iniziati di Shango, o di Oshoun, o di Ogun. Essi possono chiamarsi "Foguete" (Bruciato) o "Trovaozinho" (Piccolo tuono) per Shango, "Estrela do Mar" (Stella di Mare) per Yemanjá, "Limpinho" (Pulito), "Prateado" (Argentato), "Pingo de Plata" (Goccia d'Argento) o "Branquinho" (Bianco) per Oshala, "Peixinha" (Pesciolino), "Pingo de ouro" (Goccia d'Oro), "Princezinha"

(Principessina) o "Jasin" (Gelsomino) per Oshoun, "Panelinha de barro" (Vasetto di fango) o "Pipoquinha (Grano soffiato) per Omolou ecc....

Quando tutte queste cerimonie sono terminate, sembra che l'iniziato possa esteriorizzare due possibili aspetti della sua personalità (tre se ci si aggiunge l'ere). innanzitutto quello che manifestava fino al giorno della sua iniziazione e, in secondo luogo, quello che era rimasto fino ad allora nascosto e poi ritrovato durante il corso dell'iniziazione e che sarà sia un riflesso della personalità del lontano antenato, sia quello del suo archetipo di comportamento represso ed alienato dalle circostanze dell'esistenza. Sarà dunque sotto forma di questo antenato divino (o sotto quello, inconscio per lui, del suo io nascosto) che l'iniziato si metterà a danzare e a cadere in transe di possessione nel corso delle cerimonie di evocazione degli orishà.

Il rituale seguito a Bahia nei "terreiros" di origine kètu, sembra essere assai vicino a quello praticato dai "lucumi" nella "santeria" di Cuba, minuziosamente descritto da Lydia Cabrera. Sembra, tuttavia, che a Cuba queste iniziazioni prendano un carattere più individuale, per via dell'assenza dei grandi "terreiros". Non vi è dunque ricostituzione di famiglie spirituali composte di figli e figlie di santo numerose come a Bahia. All'interno di queste famiglie sorgono dei complessi problemi di consanguineità spirituale conseguenti all'appartenenza a uno stesso "terreiro" che si aggiungono a quelli già esistenti tra persone consacrate ad un medesimo orishà che esercitano l'interdizione al matrimonio.

Vi sono, all'interno di questi grandi "terreiros", dei gradi sottili di fraternità, così come nella famiglia poligamica africana, sentimenti di fraternità sono più stretti tra i figli di una stessa madre e d'uno stesso padre che tra quelli di un padre comune e di madri differenti. Nella famiglia spirituale formata in un "terreiro" tra figli e figlie di santo di uno stesso padre o una stessa madre de santo, esistono uguali legami di fraternità spirituale, ma sono più forti tra iniziati di uno stesso "barco". Inoltre, fa notare Vivaldo da Costa

Lima, dei legami ancora più stretti chiamati "esteira", per via dell'uso in comune della stessa stuoia (esteria) sulla quale gli iniziati hanno dormito uno accanto all'altro durante il tempo dell'iniziazione.

L'autorità del Padre o della Madre de Santo è stabilita nel momento in cui, il primo giorno dell'iniziazione, il capo del novizio viene rasato. C'è, alla presa simbolica di possesso, l'imposizione di una paternità, manomissione su una persona.

Questa questione di mano messa è talmente accettata che, al momento della morte di un Padre o Madre de Santo, tutti i figli spirituali devono fare una cerimonia destinata a "ritirare la mano del morto", per evitare il rischio di essere trascinati nell'al di là dal defunto.

Alla fine di sette anni di iniziazione gli "iyawoorisà" diventano degli "ègbonmi" (mio fratello maggiore) e possono aspirare a creare il loro proprio "terreiro" con la benedizione e l'autorizzazione del loro Padre o Madre de Santo.

DIDASCALIE DELLE VARIE ILLUSTRAZIONI:

Pagg. 48 e 49:

Vestiti di panni stracciati, i novizi s'incamminano, portando sulla testa una bacinella piena di infusione di foglie verso.....

Pagg. 50 e 51:

...un laghetto situato nella foresta sacra. Ne ritornano vestiti di indumenti bianchi e sono condotti in un androne nascosto dietro un muro di teli.

Pagg. 9, 10, 11 e 12:

I capelli dell'iniziato sono rasati e lo si fa sedere su di un mortaio capovolto.

Si sacrifica un montone e il suo sangue è versato sulla testa del novizio.

Pagg. 54 e 55:

L'iniziato succhia un po' di sangue del gallo sacrificato, il resto completa il battesimo di sangue.

Pagg. 56 e 57:

La testa del montone è separata dal corpo. Il novizio l'afferra (con i denti) e si lancia in una danza allucinante.

L'estasi raggiunge il suo parossismo, seguita da uno svenimento.

Pagg. 58 e 59:

L'iniziato è riportato nel tempio.

Pagg. 60 e 61:

La reazione del novizio può risultare più calma ed egli, o essa, si lascia docilmente guidare dall'iniziatrice.

Pagg. 62 e 63:

Tre giorni dopo il corpo degli iniziati è dipinto con creta bianca...

Pagg. 64 e 65:

...ed essi si fanno vedere in pubblico per la prima volta. Avvolti in panni bianchi sono guidati dagli iniziatori come dei bambini piccoli.

Pagg. 66 e 67:

Al diciassettesimo giorno gli iniziati devono nuovamente imparare i gesti e le attività della vita quotidiana.

3 CERIMONIE

Cerimonie in Africa

Le cerimonie celebrate per gli orishà sono accompagnate da offerte e sacrifici.

L'orishà evocato manifesta di solito di gradirli prendendo possesso di uno dei suoi "elegun".

Vedremo nei capitoli seguenti che le transe nel corso delle cerimonie hanno, a seconda dell'orishà festeggiato, delle caratteristiche differenti.

Quelle per Shango si producono in momenti distanziati l'uno dall'altro e il dio si impossessa soltanto di uno dei suoi numerosi "elegun" presenti, benché siano tutti suscettibili di essere posseduti da lui. Questa transe, una volta scatenata, dura molto a lungo, cinque, nove o diciassette giorni ed avviene di solito nel momento in cui si sacrifica un montone.

Le transe di Ogun, osservate nella regione di "Holi", hanno luogo praticamente ogni quattro giorni, vale a dire quelli che sono a lui consacrati nella settimana yorùbá. Il dio si manifesta sul suo "elegun", sempre lo stesso, solo durante un breve momento, da una ventina di minuti a circa un'ora. La transe è provocata da ritmi di tamburo stereotipati ed a seguito di offerte e sacrifici.

Descrizioni di queste cerimonie sono date nei capitoli seguenti.

In altre nostre pubblicazioni abbiamo trattato di una festa per "Ogun Edeyi" a "Ilobo" nella regione di "Holi", dove si ebbero delle transe di numerosi "elegun" di differenti orishà, pur se le offerte erano state date soltanto ad uno di essi. Tutti quegli dei si erano impossessati dei loro rispettivi "elegun" già al primo accenno di ritmi specifici per ciascuno di essi, eseguiti dai suonatori di tamburi. In quel giorno si vide una serie di "elegun" volteggiare davanti al tempio di Ogun Edeyi, portando gli emblemi dei loro dei: Ogun, dio dei forgiatori e dei guerrieri portavano due campane di ferro e un coltello, Shango, il tuono, brandiva la sua doppia ascia, sua moglie Oya, divinità delle tempeste, agitava un ventaglio di cuoio, Ode, dio dei cacciatori aveva un coltello e dei bastoni da caccia, Odua-Orisanla, tutto vestito di bianco, si appoggiava ad una canna di stagno, metallo che gli è sacro. Essi volteggiavano, danzavano, dialogavano e ognuno di essi si comportava in maniera particolare, secondo le caratteristiche del loro orishà.

Nei loro movimenti erano sostenuti dai ritmi dei tamburi, proprio come durante le cerimonie per gli stessi orishà in Brasile o a Cuba..

Cerimonie nel Nuovo Mondo

"Terreiros de Candomblé" in Brasile

I "terreiros" dove si praticano i culti degli orishà a Bahia erano di solito istituiti all'inizio del secolo, lontani dal centro della città ma, con l'aumento della popolazione e l'ampliamento dei nuovi quartieri, si sono trovati progressivamente inclusi nell'area urbana. Questi "terreiros" si compongono solitamente di un fabbricato, il "barracão" dove si trova una grande sala per le danze e le cerimonie pubbliche e una serie di case dove sono installati i "peji", consacrati alle diverse divinità orishà e i luoghi di residenza delle persone che fanno parte del "terreiro".

La responsabilità del culto ricade sul "Pai" o "Mae de Santo", titolo corrispondente al termine yorùbá "Babaloorisa o Iyaloorisa", e sono chiamati "Zelador" o "Zeladora", corrispondenti a "Babalaase o Iyalaase", Padre o Madre (incaricati di avere cura) dell' "asè" (ashe) o potere dell'orishà.

Il "Pai o Mae do Santo" è assistito da un "Pai o Mae pequeno, Baba o Iyà kékére" in yorùbá e da tutta una serie di assistenti che hanno ruoli e incarichi assai diversi e ben definiti.

Segnaliamo la "Dagan" che, prima delle cerimonie pubbliche, aiutata dalla "Iyamoro", si prende cura del "padé" o "despacho" di Eshù di cui parleremo in seguito, la "Iyatebese" che assiste il "Pai o Mae do

Santo" per dirigere la sequenza dei canti per gli orishà, durante le cerimonie pubbliche, la "Iyàbase" che supervisiona la preparazione degli alimenti destinati agli dei e agli esseri umani, le "ekedi" che si prendono cura degli "Iaos" (figli e figlie di santo) quando cadono in transe; il o la "sarepegbe" che corre (per portare i messaggi) per la Società formatasi attorno al "terreiro. C'è, inoltre, l' "asogun", incaricato di fare i sacrifici degli animali offerti agli orishà e l' "alàbe" (per alagbe), capo dei suonatori di tamburo.

Certi dignitari chiamati "ogan" non hanno delle speciali funzioni religiose ma aiutano materialmente il "terreiro" e contribuiscono a proteggerlo. Essi formano una società civile di mutua assistenza organizzata dietro invocazione di un santo cattolico.

Certi "ogan" hanno il prestigioso appellativo di "Oba del terreiro dell'Axè Opo Afonjà" e quello di "Mangba" a quello dell' "Axè Opo Aganju", a ricordo degli avvenimenti che diedero origine in Africa al culto di Shango.

Infine ci sono le "Iaos, Iyawoorisa", le donne dell'orishà, sia uomini che donne, così chiamate figli o figlie di santo.

Il giorno delle cerimonie pubbliche chiamate "shiré" (sire) degli orishà, la festa, il divertimento dell'orishà, il "barracao" è decorato con ghirlande di carte del colore proprio del dio festeggiato. Il pavimento, accuratamente rassettato è ricoperto di foglie odorose e delle grandi foglie di palma adornate di nastri sono addossate tutto lungo i muri.

Il Padre o la Madre de Santo, circondati dai loro aiutanti, stanno seduti non lontano dai tamburi sistemati sopra una piccola pedana incorniciata da rami di palma intrecciati. Gli "ogan" stanno seduti sulle poltrone adornate dove solamente loro hanno il diritto di sedersi; i visitatori di riguardo stanno seduti su delle panche o delle sedie. Il resto del pubblico è ammassato in due gruppi: uomini da un lato e donne dall'altro, divisi da una separazione della parte centrale del "barracao" dove danzano i figli e le figlie de santo.

Un tempo il pavimento del "barracao" doveva essere di terra battuta e le "iaos" ballavano a piedi nudi, poiché il contatto con la terra e l'al di là dove risiedono gli orishà fosse più diretto. Per ragioni di prestigio, ai giorni nostri il pavimento del "barracao" è cementato oppure ricoperto di "parquet" di legno.

All'inizio della festa, l'orchestra composta di tre tamburi, "atabaques", di misure differenti chiamati "rum", "rumpi" e "lè" e una campana a percussione "agogo", trasmettono dei richiami ritmati secondo le diverse divinità. Questi tamburi hanno un ruolo essenziale nel corso delle cerimonie. Sono stati battezzati e, di tanto in tanto, è necessario mantenere la loro forza, "ashè", per mezzo di offerte e di sacrifici. Il loro ruolo è duplice, quello di richiamare gli orishà e, allorché le transe di possessione avvengono, essi trasmettono la voce degli dei. Soltanto l' "alabè" e i suoi aiutanti che hanno ricevuto l'iniziazione, hanno il diritto di farli risuonare. Nei giorni di festa questi tamburi sono fasciati con sciarpe colorate secondo la tonalità di colore dell'orishà evocato in quel giorno. Durante le cerimonie essi salutano in modo speciale, al loro arrivo, i membri importanti della setta e coloro che si curvano rispettosamente per toccare il pavimento ai piedi dei tamburi, anche prima di andare a salutare il capo o la donna a capo del luogo. Se accadesse che uno di questi tamburi si rovesciasse a terra durante le cerimonie, verrebbe eseguito un minuto di pausa in segno di lutto.

L'uso del tamburo "batà" utilizzato per Shango in Africa si è perduto in Brasile ma si è mantenuto a Cuba. I ritmi chiamati "batà" sono ancora conosciuti a Bahia sotto questo nome. Non è lo stesso per il ritmo chiamato "ibi" per Oshala che, in Africa, è percusso su dei tamburi che portano il nome di "igbin". Certi altri ritmi chiamati "ijèsa" sono eseguiti in certi "terreiros" su degli "ilu", piccoli tamburi cilindrici a due pelli (in uso corrente nei paesi "Ijèsa" in Africa) per i culti di Oshun, Ogun, Logunedè e Oshala.

Quando si eseguono le serie di richiami fatti all'inizio della cerimonia, gli "atabaques" sono percossi senza accompagnamento di canti o danze ma solamente dal suono di una campanella a percussione "agogo".

La purezza del ritmo legato ad ogni orishà risuona in tal modo, privato degli elementi melodici. Più che di ritmi dovremmo parlare di ideofoni o di locuzioni musicali. L'elemento melodico delle musiche africane risalta nel corso delle cerimonie private nel momento dei sacrifici, delle offerte o delle lodi rivolte alle divinità davanti al "peji". Questi sono canti senza l'accompagnamento dei tamburi. Il ritmo viene sostenuto con i battiti delle mani. La melodia è strettamente connessa alle accentuazioni tonali della lingua. I due elementi: ritmo e melodia sono associati durante le cerimonie pubbliche dove il suono dei tamburi è accompagnato da canti.

Prima di iniziare il "sire" degli orishà nel grande "barracao", si procede alla realizzazione del "padè", parola che significa incontro in yorùbá. Soprattutto un incontro con Eshù per calmarlo e ottenere da lui che non disturbi il buon ordine della festa da svolgere.

Questo "padè" può essere di due tipi nei "terreiros" di origine kètu.

Può consistere di alcuni canti in onore di Eshù e di offerte di "farofa amarela" (farina di manioca fritta nell'olio di palma), gettata fuori del "barracao" all'inizio del "shirè".

Il "padè" può assumere una forma più elaborata allorché si faccia un sacrificio di animali a quattro zampe: montoni, capre, caproni o tartarughe, unitamente a una sequenza di animali a due zampe come galletti o piccioni, tutto questo di mattino presto. In questo caso il "padè" si fa nel pomeriggio, qualche ora prima della "shirè" degli orishà. Si tratta allora di una cerimonia completa in se stessa che esce dal quadro di questo nostro lavoro. Non si tratta più di orishà, meno nel caso che riguarda Eshù.

Non ne faremo che una breve descrizione poiché questa manifestazione entra nel campo delle evocazioni, non degli dei africani ma degli antenati defunti e di pratiche di magia. Questo "padè" è, in principio, accessibile solo ai membri del "terreiro".

La "Mae o il Pai de santo" e alcuni "ogans" stanno seduti, i figli e le figlie di santo sono inginocchiati, il corpo piegato in avanti, la fronte posata sui pugni chiusi appoggiati a terra l'uno sull'altro. Le cantiche intonate dalla "Mae de santo" da sola sono poi ripetuti in coro da tutti i figli e le figlie di santo. L'insieme delle offerte è riunito al centro del "barracao": alcuni recipienti contenenti la "farofa", l'"iloi" di palma, l'alcool, l'acqua, la pasta di mais. La "Dagan" è inginocchiata e mette tutti questi prodotti dentro una zucca, seguendo i canti li dà, in piccole porzioni, alla "Ijamoro" che danza intorno a lei e li porta fuori dal "barracao".

Eshù è salutato come preludio a una serie di cantiche e lodi indirizzate in successione agli "Esa", i fondatori dei primi "terreiros" kètu di Bahia: "Esa Asika, Esa Obitico, Esa Oburo", di cui abbiamo parlato prima, sono così onorati in compagnia di altri quattro Esa, "Esa Ajadi, Esa Adiro, Esa Akesan, Esa Akajode", dei quali non si sa più molto a parte i nomi.

"Iyami Osorongá" (Mia madre la strega) chiamata anche "Iya agba" (la vecchia dama rispettabile) è in seguito venerata per evitare che la sua suscettibilità sia provocata e che lei abbia voglia di vendicarsi.

Terminata questa parte del rituale, tutti si alzano in piedi, le mani tese in segno di saluto, mentre la "Iyamoro" e le altre persone che hanno partecipato attivamente al "pade" danzano per alcuni momenti per onorare la memoria dei defunti portatori dei titoli.

Più tardi, in serata, incomincia lo "shirè" degli orishà. I figli e le figlie di santo vanno a salutare i tamburi e si prosternano ai piedi del "Pai o della Mae de santo" e danzano al suono degli "atabaques" per onorare ciascuno degli orishà. Nei capitoli seguenti descriveremo il carattere di queste danze, via via aggressive, maestose, aggraziate o tormentate.

Per l'insieme dei fedeli questi canti e queste danze sono una forma di saluto verso le divinità. Per i figli e le figlie di santo, consacrati ad un particolare orishà, allorché giunge il momento di evocare quel dio, danzano in un senso più profondo, più personale e i ritmi, ai quali si sono sensibilizzati durante la loro iniziazione, diventano una specie di ingiunzione dell'orishà e provocano in essi come uno stato di ebbrezza e eccitazione che li induce a comportarsi come faceva il dio con il suo figlio vivente.

La transe inizia con dei passi esitanti e falsi, dei fremiti e dei movimenti disordinati degli "iaos". Essi vengono immediatamente privati delle loro calzature e dei gioielli che portano in dosso, i pantaloni degli uomini sono rimboccati fino al polpaccio. Dopo pochi istanti essi incominciano a danzare, cavalcati dagli dei, con le espressioni del volto e i lineamenti totalmente alterati.

Gli orishà sono accolti con grida e lodi; i danzatori si prosternano davanti agli "atabakes", i "Pai o Mae de santo", gli "ogans du terreiro" e i danzatori sono condotti al "peji" dei loro dei dagli "ekedi". Le "iaos" sono vestite di indumenti caratteristici dei loro orishà e ricevono le armi e gli oggetti simbolici.

Quando tutti questi orishà incarnati sono convenientemente abbigliati ritornano in gruppo. Ogun cammina davanti, aprendo il cammino, giungono al "barracao" dove danzano in tondo in tondo davanti alla folla radunata. Shango si pavoneggia maestosamente, Oshun fa le moine, Oshossi corre e perseguita la selvaggina, Oshalufan curvo sotto il peso degli anni più che camminare si trascina appoggiato al suo "pashoro".

Ci sono, tuttavia, delle lievi e sottili differenze a proposito di queste transe che sono condizionate da certi dettagli in rapporto alle leggende degli dei.

Se la festa è per Shango, si spera di vedere il suo ritorno sulla terra, accompagnato dalle sue mogli Oshun e Yansan, Oba lo è eventualmente per il suo fratello anziano Dada-Ajaka, ma raramente per Oshala o Nanan Buruku; se la cerimonia è per Ogun, Oshossi sarà pure presente e forse anche Yansan che sovente giunge per battersi a colpi di spada con lui; se la festeggiata è Oshun, Shango sarà presente, ma potrà esserlo anche Oshossi, in ricordo delle loro avventure passate.

Tutto questo tende a confermare quello che scriveva Bastide a proposito della transe di possessione, quando faceva notare che essa non è soltanto un riflesso condizionato in risposta automatica ad uno stimolo che, in quella circostanza, rappresenterebbe il ritmo al quale la "iao" sarebbe stata sensibilizzata durante le cerimonie di iniziazione. Si tratterebbe dunque di un controllo della società a cui fanno parte gli orishà, che obbligherebbe e tener conto del carattere delle relazioni che esistono tra di essi. Ciò sarebbe valido sia che si tratti di legami ereditari o delle manifestazioni archetipiche, un conformismo rigoroso di comportamento del portatore dell'orishà rispetto a quello convenzionale del dio modello.

La differenza tra le cerimonie per gli orishà in Africa e nel Nuovo Mondo si devono soprattutto al fatto che in Africa si evoca, prima di tutto, un solo dio nel corso della festa celebrata nel tempio dedicato a lui solo, mentre nel Nuovo Mondo, si richiama una gamma molto vasta di orishà nel medesimo "terreiro" nel corso di una stessa festa.

Inoltre, in Africa, una cerimonia simile si celebra generalmente per la collettività familiare e un solo "elegun" è cavalcato dal dio, mentre che nel Nuovo Mondo, tale collettività familiare non esiste più, l'orishà ha preso un carattere individuale e succede che nel corso di una stessa festa diverse "iaos" siano cavalcate dallo stesso dio e questo sia per il conforto di un determinato individuo che per la soddisfazione ulteriore di tutti gli addetti al culto di quel dio.

DIDASCALIE:

Pag. 73:

A "Ishèdé", in Africa, cerimonia in onore di "Ogoun Igboigbo".

4 ESHÙ – ÈLÈGBARA ÈSU – ËLÉGBÁRA

Èsù in Africa

Eshù (Esu) è un orishà dagli aspetti molteplici e contraddittori che non rendono facile una definizione coerente. Con il suo carattere irascibile, ama sollevare dissensi e discussioni e provocare incidenti e calamità pubbliche e private. Egli è rude, grossolano, vanitoso, indecente a tal punto che i primi missionari, spaventati da queste caratteristiche, lo hanno assimilato al diavolo e ne hanno fatto il simbolo di tutto ciò che è cattivo, perverso, abietto, odioso, in contrasto con la bontà, la purezza e l'amore di Dio.

Egli ha, tuttavia, i suoi lati buoni e, se viene trattato con considerazione, agisce favorevolmente e si mostra servizievole e attento. Se, invece, ci si dimentica di fargli dei sacrifici e delle offerte, ci si può aspettare ogni forma di contrattacco e terribili catastrofi. In tal modo Eshù si dimostra il più umano di tutti gli orishà, ne completamente cattivo, ne completamente buono.

Egli ha selle qualità oltre ai suoi difetti poiché è dinamico e gioviale.

Coloro che, con fierezza, portano dei nomi come: "Esubiyif" (Eshù ha fatto nascere costui) oppure "Esutosin" (Eshù merita di essere adorato), rendono l'idea evidente che Eshù possa essere un orishà protettore.

In quanto personaggio storico, "Esu Obasin" era uno dei compagni di Odudua nel momento in cui arrivarono a "Ife". In seguito egli divenne uno degli assistenti di Orùnmilà che presiede alla divinazione di "Ifa".

Dopo Epega, Eshù diviene re di Ketu sotto il nome di "Esu Alàketu".

Si tratta dell'Eshù che presiede alle attività del mercato del re in ogni villaggio; quello di "Oyò" è chiamato: "Èsù Akesan".

In quanto Orishà, si dice che sia venuto al mondo con un manganello detto

"ogo", che avrebbe la proprietà di trasportarlo in poche ore a centinaia di chilometri e, dato il suo potere magnetico, di attirare oggetti posti a così grandi distanze.

Egli è il guardiano del tempio, delle case, delle città e delle genti. Lui stesso funge da portiere tra l'al di là e il mondo dei vivi e assume le funzioni di messaggero tra questi ultimi e gli dei. Tutto questo perché non si può fare nulla senza di lui e senza che gli si facciano delle offerte prima che a tutti gli altri dei, per neutralizzare le sue tendenze a provocare dei malintesi tra gli esseri umani e i loro rapporti con gli dei ed anche tra gli dei stessi.

Eshù ha avuto spesso delle dispute con gli altri dei e, non sempre, ne è uscito vincitore. Alcune leggende ci raccontano dei suoi successi e insuccessi nei rapporti con Oshala a cui lui ha giocato più di un brutto tiro. Per esempio, per vendicarsi di non aver ricevuto certe offerte allorquando Oshala fu inviato da Olòdumare, il Dio Supremo, a creare il mondo, Eshù provocò una violenta sete a Oshala, che lo costrinse a bere del vino di palma, con conseguenze disastrose. Vediamo altresì come Eshù fu responsabile del malessere dello stesso Oshala quando questi andò a rendere visita a Shango.

Per contro, in altre leggende pubblicate in precedenti lavori, si dice che ci furono dispute tra Eshù e Oshala per stabilire quale dei due fosse più vecchio e, di conseguenza, più rispettabile. Oshala provò la sua superiorità nel corso di un combattimento dalle molteplici peripezie e, alla fine si mise al sicuro dal potere di Eshù che divenne suo servitore.

Anche durante una competizione dello stesso tipo tra Eshù e Omolu, fu quest'ultimo che ne uscì vincitore.

Il lato cattivo di Eshù è evidenziato dalle storie seguenti, una delle quali, assai conosciuta, racconta il modo in cui egli fece litigare due amici che stavano lavorando in campi vicini. Con lo scopo di provocare il

litigio, egli si mise in testa un berretto che da un lato era rosso e dall'altro bianco e si mise a camminare lungo il sentiero che divideva i due campi. Dopo poco, uno degli amici fece allusione all'uomo dal berretto bianco, l'altro gli fece notare che il berretto era rosso. Siccome entrambi erano in buona fede insistevano sulla loro convinzione; incominciarono così a bisticciare con fervore e, infine, con collera, giungendo a mettersi le mani addosso e ad uccidersi vicendevolmente.

Un'altra leggenda mostra un Eshù più machiavellico. Egli andò a trovare una regina che era trascurata, da un po' di tempo, dal suo sposo e le disse: "Portami qualche pelo della barba del re, tagliali con questo coltello: ne farò un amuleto che lo farà nuovamente innamorare di te come prima".

Subito dopo andò dal figlio della regina, il principe ereditario, che viveva in un palazzo fuori delle mura di quello del re. Era quella la consuetudine, per prevenire ogni tentativo che potesse fare il principe di uccidere il re per salire a sua volta sul trono. "Il re parte per la guerra – gli disse – e ti prega di venire al palazzo questa sera, accompagnato dai tuoi guerrieri".

Eshù andò quindi a dire al re: "La regina, ferita dalla tua freddezza verso di lei, vuole ucciderti per vendicarsi. Stai allerta questa sera." Venne la notte, il re si mette a letto e fa finta di dormire e, ben presto, vede la sua sposa avvicinarsi con un coltello in mano e puntarlo alla sua gola; lei, come suggeritole, voleva soltanto tagliargli qualche pelo della barba e non assassinarlo, ma il re la disarmò e incominciano a lottare con gran frastuono. Il principe, arrivato a palazzo con i suoi guerrieri, ode delle grida venire dalla stanza del re e si mette a correre. Vedendo il re con un coltello in mano, il principe pensa che voglia uccidere sua madre; il re, vedendo il figlio entrare nella stanza, in piena notte, armato e seguito dal suo esercito, crede che si voglia attentare alla sua vita e si mette a gridare aiuto, la sua gente accorre e ne segue una mischia indescrivibile e un massacro generale.

Una storiella più semplice mostra l'attività di Eshù nella vita di tutti i giorni: c'è una donna che sta vendendo la sua mercanzia al mercato; Eshù da fuoco alla sua casa, lei si precipita verso di essa, abbandonando le sue cose sulla piazza. Arriva troppo tardi, la casa è bruciata e, nel frattempo, un ladro ha rubato tutta la sua mercanzia.

Nulla di quanto raccontato sarebbe successo: gli amici non si sarebbero bisticciati, il re e il principe non si sarebbero massacrati a vicenda e la donna al mercato non sarebbe stata rovinata se soltanto ognuno avesse fatto delle offerte e dei sacrifici come è d'uso per Eshù.

Il posto consacrato a Eshù presso gli yorouba, è costituito da un pezzo di roccia porosa chiamato "yangi" o da un mucchio di terra grossolanamente modellato in forma umana, con occhi, naso e bocca formati da delle conchiglie; oppure è rappresentato da una statua ornata da collane di conchiglie, le sue mani sostengono delle piccole zucche, "ado" che contengono delle polveri da lui utilizzate per i suoi lavori. I suoi capelli sono intrecciati con un lungo nastro che ricade dietro la sua testa e forma come un cimiero che ricorda la lama di un coltello, di cui lui è provvisto, in cima al cranio.

Questa peculiarità fisica di Eshù è evidenziata da un dei suoi saluti: "Sonso abe, kolori erù", "Il rasoio (sulla sua testa) è acuto, non si tratta (quindi) di una testa adatta a portare pesi".

A Eshù si fanno offerte di caproni e di galli, di preferenza neri, e piatti di alimenti cotti nell'olio di palma, "epo", ma mai gli si deve offrire olio di "palmiste", "àdi", cioè quello estratto dai noccioli contenuti dentro le noci e non la polpa che sta attorno. Quel "àdi" lo si ritiene pieno di "violenza e collera".

Un'eccellente maniera di vendicarsi a buon conto di un nemico consisterebbe, dicono, nel versare sulla statua di Eshù dell'olio di "palmiste", preferibilmente bollente, dichiarando a voce alta che tale offerta è fatta alla persona sgradita.

Allora Eshù, sicuramente manderebbe a quest'ultimo qualche disgrazia.

Gli "elegun" di Eshù partecipano alle cerimonie celebrate per gli altri orishà. Alcuni accompagnano Shango e portano sulla schiena un curioso armamentario dove figurano alla rinfusa due o tre statuette, delle collane di conchiglie, dei pettini, degli specchi e le indispensabili piccole zucche dette "adò", che contengono gli elementi della sua potenza; altri "elegun" suoi, detti "olupona" partecipano alle cerimonie che hanno luogo tutti i quattro giorni di Ogun nella regione di Holi. Durante le loro danze, reggono in mano un "ogò" manganello di forma fallica.

Eshù può fare delle cose straordinarie espresse nelle tradizionali lodi a lui dedicate dette "oriki":

“Eshù fa diventar dritto lo storto
e viceversa.
Con un setaccio trasporta l’olio che ha comprato al mercato
e l’olio non cola via da quello strano recipiente.
Ieri egli ha ucciso un uccello con una pietra che
ha lanciato soltanto oggi.
Se si arrabbia, calpesta quella pietra che si mette a sanguinare.
Egli si siede sulla pelle di una formica.
Così seduto, la sua testa tocca il tetto,
Stando in piedi, egli non raggiunge neppure (l’altezza) del focolare”.

LEGBA (Légba)

Presso i fon dell’ex Dahomey, Eshù-Elegbara porta il nome di Legba (Légba).

E’ rappresentato da un monticello di terra in forma di uomo accucciato, fornito di un fallo di misura rispettabile. Questo particolare è stato oggetto di osservazioni scandalizzate o divertite da parte dei numerosi viaggiatori anziani e lo si è fatto così passare per il dio della fornicazione. Quel membro in erezione in effetti non è altro che la conferma del suo carattere truculento, gagliardo e senza vergogna e del suo desiderio di urtare la decenza.

I Legba, guardiani del tempio di “Hévioisso” (vodun del tuono) e Sapata (vodun corrispondente all’orishà Sanponna degli yorùbá) si manifestano come intermediari dei “Legbasi” (simili agli Olupona) durante le cerimonie celebrate per questi vodun. I Legbasi sono vestiti con una gonna di rafia tinta di viola e portano a tracolla diverse collane di conchiglie. Portano, nascosto sotto la gonna un voluminoso fallo di legno che muovono di tanto in tanto mimando movimenti erotici. In più essi hanno una specie di scaccia mosche in mano che assomiglia ad un piumino viola nel quale è dissimulato un bastone in forma di fallo che essi brandiscono maliziosamente sotto il naso della gente presente, particolarmente sotto il naso dei turisti di passaggio, poichè i Legbasi confermano i loro sentimenti ambivalenti davanti a queste esibizioni.

Eshù nel Nuovo Mondo

In Brasile, come a Cuba, Eshù è stato rapportato al Diavolo. Tuttavia non ispira un gran terrore, perché la gente sa che, se trattato con riguardo, Eshù lavora a fin di bene, vale a dire che lo si può mandare a fare del male alle persone cattive o a quelli dai quali si sono ricevuti dei torti o, ancora, a quelli verso i quali si provano dei risentimenti.

Lo si chiama familiarmente il “Compare” o meglio l’uomo dei crocicchi, poichè è lì che si devono posare di preferenza le offerte che a lui sono destinate.

Poche sono le persone che gli sono dedite, per via del suo supposto sincretismo con il Diavolo; la tendenza è quella di calmarlo, allor quando si manifesti, di “Assentar” di rabbonirlo per mezzo di sacrifici o di ergergli un posto a lui destinato e consacrato e di fare l’iniziazione a favore di suo fratello Ogun con il quale Eshù condivide il carattere violento e travolgente.

Il luogo consacrato a Eshù è, in generale, all’aria aperta o all’interno di una casetta isolata, oppure dietro la porta di casa. Egli è simbolizzato da un tridente di ferro conficcato in un monticello di terra, oppure qualche volta è rappresentato da una statuetta di ferro forgiato del Diavolo che brandisce un tridente.

Il lunedì è il giorno della settimana che gli è consacrato. Le persone che cercano la sua protezione indossano delle collane di perle di vetro rosse e nere. Gli si fanno le stesse offerte e sacrifici di animali come in Africa e tutto questo, prima di presentarle agli altri orishà.

A Bahia ci sono, dicono, ventun Eshù uno dopo l’altro, altri parlano di sette soltanto. Certi nomi possono essere considerati degli attributi, altri sembrano essere parole tratte da canti o formule di lodi; eccone qualcuno:

“ Esu Elegba o Elegbara e Bara o Ibara da cui derivano forse: Esu Alaketu, Esu Laalu, Esu Jelu, Esu Akesan, Esu Lona, Esu Agbo, Esu Laroye, Esu Ina, Esu Odara, Esu Tiriri ecc.....”

Come abbiamo già detto, prima di realizzare lo “shire” degli orishà, la cerimonia pubblica in cui gli dei danzano, a Bahia si fa il “pade”, parola che in yorùbá significa incontro, riunione durante la quale Eshù è evocato, salutato, complimentato e mandato lontano con un doppio scopo: quello di andare a chiamare gli

altri dei che vengano a partecipare alla festa e quello di allontanarlo perché non venga a combinare qualche burla di cattivo gusto nel corso della cerimonia.

Archetipo

L'archetipo di Eshù è molto numeroso nella nostra società dove proliferano le persone dal carattere ambivalente, sia buone che cattive, ma con la tendenza alla cattiveria, la derisione, l'oscenità, la depravazione e la corruzione; le persone che sanno ispirare confidenza e poi ne approfittano, ma che hanno, per controparte, la facoltà di un'intelligente comprensione dei problemi degli altri e quella di saper dare buoni consigli e questo con il massimo zelo sperando di esserne ricompensati. Le macchinazioni intellettuali contorte e gli intrighi politici convengono loro in modo particolare e sono per loro delle sicure garanzie di successo nella vita.

DIDASCALIE

PAG. 79:

"Oluponan" riceve delle offerte per Eshù....

Pagg. 80 – 81:

....e danza tenendo in mano un "ogò" di forma fallica.

Eshù guardiano della città di "Oshogbo"

"Lègba" guardiano delle case a "Abomey".

Pagg. 82 –83:

Una "iawo" di Eshù a Bahia

Eshù, scultura in ferro forgiato di Mario Cravo.

5 OGUN

OGUN

Ogun in Africa

Ogun, come personaggio storico, sarebbe stato il figlio maggiore di Odudua il fondatore di "Ifè". Era un guerriero temibile e sanguinario, sempre in lotta con i reami vicini. Riportava sempre da queste sue incursioni un ricco bottino e schiavi in gran numero. Egli fece la guerra contro la città di "Ara" e la distrusse; saccheggiò e devastò numerosi altri stati, si impadronì della città di "Irè", uccise il re, installò suo figlio sul trono ritornandone vittorioso, fregiandosi lui stesso del titolo di "Oniirè", re di "Irè"ma, per delle ragioni che ignoriamo, non ebbe mai il diritto di portare una corona, "adè", fatta di piccole perle di vetro unite insieme e adornata di frange di perle che ricoprivano il volto, emblema della regalità presso gli yorùbá. Egli fu autorizzato a portare un semplice copricapo chiamato "akòro".

E' per questo che, nei suoi tradizionali "oriki" è salutato con i nomi di:

"Ogun Oniirè e Ogun Alaakorò" dai discendenti degli yorùbá che attualmente vivono in Brasile e a Cuba.

Ogun sarebbe stato, tra tutti i figli di Odudua, il più energico e toccò a lui reggere il regname di "Ifè" quando Odudua divenne momentaneamente cieco. Molti anni dopo avere posto suo figlio sul trono di "Irè" e dopo essere partito per andare a guerreggiare altrove, Ogun decise di ritornare a vederlo e visitare il luogo delle sue antiche imprese. Sfortunatamente, proprio il giorno del suo arrivo la gente stava celebrando, in città, una cerimonia nel corso della quale i partecipanti non potevano proferire parola per nessun pretesto.

Ogun aveva fame e sete, vide delle anfore che avevano contenuto del vino di palma, ma ignorava che fossero vuote. Nessuno lo aveva salutato, ne aveva risposto alle sue domande. Egli non riconosceva più il luogo dopo così tanti anni di assenza, così Ogun, la cui pazienza è corta, s'infuriò, colpito dal silenzio generale che egli considerava una mancanza di rispetto.

Incominciò a spaccare le anfore con la spada e poi, nella foga, incominciò a tagliare la testa alla gente che gli stava più vicino, fintanto che apparve il figlio che gli offrì da mangiare le cose che a lui piacevano: cani e lumache, fagioli cotti nell'olio di palma e caraffe piene di vino di palma.

Mentre Ogun placava la sua fame e la sua sete, gli abitanti di "Irè" cantavano le sue lodi, fra le quali figuravano gli appellativi di "Ogunjajà", che deriva dalla frase "Ogun je ajà" (Ogun mangia carne di cane) e che gli valse il nome di "Ogunjà".

Riposato e calmato, Ogun si dispiacque della sua violenza e dichiarò che aveva vissuto abbastanza, abbassò le braccia, diresse la punta della sua spada verso terra e vi sprofondò con un rumore terrificante.

Prima di scomparire, pronunciò alcune parole; se queste sono pronunciate durante una battaglia, Ogun appare subitamente in aiuto di colui che le ha pronunciate, ma non possono essere dette in altre circostanze, perché se Ogun non trovasse di fronte a lui dei nemici, se la prenderebbe con l'imprudente che le ha pronunciate.

Come orishà, Ogun è il dio del ferro, dei fabbri e di tutti quelli che utilizzano quel metallo: agricoltori, cacciatori, guerrieri, macellai, barbieri, falegnami, carpentieri e scultori. Dall'inizio del secolo si sono aggiunti al suo gruppo di fedeli: meccanici, piloti di automobili o di locomotive, riparatori di biciclette e di macchine da cucire.

Ogun è uno, ma lo dicono in sette parti a "Irè", "Ogun méjeje loode Irè", frase che allude a sette villaggi, oggi spariti, che sarebbero esistiti nei dintorni di Irè. Il numero sette gli viene associato ed è rappresentato, nei luoghi che gli sono consacrati, da strumenti di ferro del numero di sette, quattordici o ventuno infilati in un fusto di ferro: lancia, spada, (houe ?), pinza, coltello, punta di freccia, (herminette ? - forse coda di ermellino?), tutti simboli delle sue attività.

Un storia di "Ifà", pubblicata in un nostro precedente lavoro, spiega "come il numero sette fu attribuito ad Ogun e il numero nove a "Oya-Yansan".

Quest'ultima era la compagna di Ogun prima di diventare la sposa di Shango. Lei aiutava il dio dei fabbri nel suo lavoro, portava docilmente i suoi attrezzi dalla casa alla fucina e là azionava il mantice per ravvivare il fuoco.

Un giorno Ogun aveva offerto a Oya una barretta di ferro, simile a quella che possedeva lui stesso e che aveva la proprietà di dividere in sette parti gli uomini e in nove le donne che ne venivano colpiti durante una disputa. A Shango piaceva molto andare a sedersi nella fucina e spesso posava gli occhi su Oya; costei, a sua volta, lo guardava furtivamente. Shango era molto elegante, troppo elegante racconta ddirittua il narratore della storia, i suoi capelli erano intrecciati come quelli di una donna, portava delle collane, braccialetti e orecchini. La sua prestanta e potenza impressionavano Oya.

Successe quello che si può prevedere: un bel giorno lei scappò con lui.

Ogun si precipitò all'inseguimento dell'amente infedele e, avendo raggiunto i fuggitivi, si mise a combattere con lei. Tutti e due si affrontarono muniti delle loro barrette magiche e si picchiarono vicendevolmente. Fu così che Ogun si divise in sette parti e Oya in nove; in seguito a questo evento Ogun ricevette il nome di "Ogun Meje" e Oya quello di "Yansan", di cui parleremo in un prossimo capitolo.

Ogun è rappresentato da delle frange di foglie di palma sfilacciate chiamate "mariwò", che servivano, si dice, da vestiti agli "igba imolè", i duecento dei della destra di cui parla Epega, quelli che, essendosi comportati male, furono distrutti da Olòdumarè eccetto Ogun che diventò il suo aiutante e guida, il conduttore degli "irun imolè", i quattrocento dei della sinistra, i soli, secondo Epega, dei quali si può parlare senza pericolo. Questi "mariwò" appesi sulle porte e le finestre di una casa o all'inizio delle strade, sono dei protettori, delle barriere contro le cattive influenze.

I luoghi consacrati a Ogun sono situati all'aperto, alla porta dei palazzi reali e nei mercati. Sono anche presenti all'entrata dei templi degli altri orishà.

Generalmente sono delle rocce a forma di incudine, posti non lontano da un grande albero, "aràbà" (Ceiba pentandra) dove, circondati da una siepe di "pèrègun" (Dracena fragrans) o di "akòkò" (Newbouldia laevis).

Periodicamente vi si fanno dei sacrifici di cani e galli, accompagnati da offerte di alimenti, fagioli e altri tuberi cotti e irrorati d'olio di palma.

Il culto di Ogun è largamente esteso in tutto l'insieme dei territori dove si parla lo yorùbá e in certi paesi vicini, come l'ex Dhomey e il Togo dove egli è chiamato Gùn.

Ogun è, senza alcun dubbio, il dio più rispettato e onorato dagli yorùbá. Prenderlo come testimone durante una discussione, toccando con la punta della lingua la lama di un coltello o un oggetto di ferro è un segno di sincerità assoluta. Un giuramento fatto evocando il nome di Ogun è il più solenne e degno che possa essere fatto. E' pari a quello che un cristiano farebbe sulla Bibbia o un musulmano sul Corano.

La vita amorosa di Ogun fu molto agitata. Egli fu il primo marito di Oya, la quale divenne, in seguito, la moglie di Shango; egli ebbe pure dei rapporti con Oshun, prima che lei vivesse con Oshossi e Shango; ebbe relazioni anche con Oba la terza moglie di Shango e "Elèfunlo suntori" (colei che dipinge la sua testa con polveri rosse e bianche), la moglie dell' Orishà Oko. Ebbe numerose avventure galanti quando andava in guerra e divenne anche padre di numerosi orishà, come Oshossi e Oraniyan.

L'importanza di Ogun è data dal fatto che egli è uno dei più antichi tra gli dei

yorùbá ed anche perchè egli è rapportato a tutti i metalli e a coloro che li utilizzano. Senza la sua protezione e la sua benevolenza non sarebbero possibili lavori e attività utili e vantaggiose. Egli è dunque sempre il primo e apre il cammino a tutti gli altri orishà. Tuttavia, certi dei più vecchi di Ogun oppure originari di paesi vicini agli yorùbá, non accettavano di buon grado questa sua supremazia, il che provocò dei conflitti tra lui e "Nanan Buruku" o "Omolu" di cui parleremo in seguito.

Gli "oriki" o saluti tradizionali resi a Ogun evidenziano il suo carattere violento e terribile:

" Ogun che ha dell'acqua nella sua casa, si lava con il sangue.

I piaceri di Ogun sono i combattimenti e la guerra.

Ogun mangia carne di cane e beve vino di palma.
Ogun violento guerriero.
L'uomo folle dai muscoli d'acciaio.
Il terribile "ebora" che si morde da solo.
Ogun che mangia vermi senza vomitare.
Ogun che taglia qualcuno in pezzi più o meno grandi.
Ogun si copre con un cappello coperto di sangue.
Ogun, tu che sei la paura nella foresta e che fai paura al cacciatore.
Egli uccide il marito nel fuoco e la moglie sul focolare.
Egli uccide il ladro e il proprietario della cosa rubata.
Egli uccide il proprietario della cosa rubata e colui che critica il suo gesto.
Egli uccide colui che vende un sacco fatto di rafia e colui che lo compra
e colui che lo commercia."

I guerrieri, pur tuttavia, anche i più valorosi, hanno dei momenti di debolezza. Una leggenda africana racconta come Ogun, tornando da una guerra in compagnia di sua moglie, si lasciò spaventare dai gracidii delle ranocchie e, umiliato perché la moglie aveva raccontato questo fatto in pubblico, le tagliò la testa. Questa stessa leggenda è stata pubblicata da Lydia Cabrera che l'aveva udita a Cuba.

Cerimonie per Ogun

Cerimonie degne di essere menzionate si celebrano regolarmente nella regione di Holi (costa dell'ex Dahomey) o Ahori (costa Nigeriana). Queste cerimonie hanno luogo nel giorno consacrato a Ogun nella settimana yorùbá di quattro giorni. Le "osè nlà", grandi domeniche di Ogun, alternate alle "osè kèkèrè" piccole domeniche di Ogun, ma le prime sono più importanti delle seconde. Questa regione Holi-Ahori era rimasta relativamente incontaminata dall'azione della amministrazione coloniale "civilizzatrice" e di quelle che si sono in seguito succedute. La strada che collega Kètu al sud dell'ex Dahomey e che attraversa l'Holi, non è stata costruita che nel 1953, per via della natura acquitrinosa di alcune parti di quella regione, cioè solo sette anni prima della proclamazione di indipendenza di quel paese.

I templi di Ogun sono assai numerosi in quei paraggi. Ne elenchiamo qui di seguito alcuni che abbiamo potuto visitare:

"Ogun Igiri" a Adjia Were
"Ogun Endey" a Ilobo
"Ogun Ondò" a Pobè, Igbo-Issò e Irokogny
"Ogun Igbo-Igbo" a Ishède
"Ogun Elènjo" Ibanion e Modogan
"Ogun Agbo" a Ishapo
"Ogun Olòpe" a Ishedè Ijé
"Ogun Abesan" a Ibanigbè Fouditi

Si tratta, effettivamente, di un solo Ogun, il cui secondo nome indica un luogo di origine come Ondò, un nome del fondatore o il nome di una divinità (come nel caso dell'ultimo della lista) al quale egli funge da guardiano.

Lo stile dei templi di quella regione è notevole, questi sono situati in luoghi tranquilli e appartati, al fondo di una radura circondata da grandi alberi.

Si compongono di una capanna rotonda sormontata da un tetto conico aguzzo, preceduta da una galleria adornata con pali scolpiti; le capanne sono costruite con materiali locali: struttura in legno, tetto di paglia o rami di palma intrecciati e muri fatti di pezzi di bacchette di bambù.

I templi consacrati a "Ogun Ondò" sono di stili differenti. Sono tutti ricoperti da un tetto alto e aguzzo a due falde che scendono fino quasi a terra. Visti di fronte, sembrano delle alte muraglie, con un'apertura raso terra tipo entrata, ma con un'altezza così minima che, per entrarci, è necessario curvarsi fino a terra, oppure strisciando appoggiati ai gomiti e alle ginocchia.

I templi di "Igbo Issò", illustrati in questo libro, hanno conservato le proprie caratteristiche. Quello di Pobè, che ho visitato nell'anno 1936, era allora un edificio mirabile, dal tetto di paglia slanciato e acuto, ma purtroppo, degli zelanti cattolici, incitati dalle prediche "incendiarie" di un reverendo missionario che dal

pulpito tuonava regolarmente contro le religioni pagane, pensarono bene di "aiutare" la Provvidenza mettendo a fuoco il tempio di "Ondò", nella notte di una stagione secca. Fu davvero una bella fiammata, ma il risultato fu che un altro tempio venne costruito in materiali a prova di fuoco e ricoperto di lastre di metallo ondulato, rassomigliante, purtroppo, ad un hangar o a un pollaio. Per dare a tutto l'insieme una certa grazia e spaventare gli incendiari, furono dipinti sopra la porta dei leopardi con tutti gli artigli di fuori.

Gli "osè di Ogun Ondò" si praticano in una grande piazza, lunga un centinaio di metri e larga una trentina; un tempo sorgeva in una radura del bosco ma questo, con l'andar del tempo si è sempre più ridotto e, oggigiorno, non è più che un magro gruppo di alberi che formano uno schermo tra lo spazio sacro e la città. Il tempio di "Ogun Ondò" è costruito lungo uno dei lati maggiori del rettangolo. Di fronte c'è un altro tempio rotondo più piccolo, dedicato ad "Arè" e, in fondo, dove un tempo c'era probabilmente l'entrata alla radura, il tempio, pure rotondo, di "Eshù Elègbara". Il tutto è completato da due piccoli recinti quadrati di cinquanta centimetri di lato, chiamati "idomosun"; in uno sono piantati, all'inizio della cerimonia, gli "osun" di ognuno dei principali dignitari; l'altro è riservato all' "osun di Oluponà". Ci sono anche dei tronchi d'albero stesi per terra in diversi punti che servono da sedili per i diversi partecipanti alla cerimonia.

Gli officianti principali del culto di "Ogun Ondò" sono:

"Alàase", responsabile dell' "asè"; egli non cade mai in transe, il suo ruolo è simile a quello di "Mogba Sàngo" nell'organizzazione del culto del dio del tuono, di cui parleremo in seguito;....

NELLE PAGG. 88 – 89 ci sono due illustrazioni da fotocopiare.

La prima dice 1. Offerte e la seconda: 2. Dei

....."Alàase" era anticamente il più importante capo religioso della compagine ed è tuttora salutato con il titolo di "Kàbiyèsi", riservato ai re; egli, durante la cerimonia, siede a lato del tempio di "Ogun Ondò";

"Saba" assistente di "Alàasè", entra in transe di possessione di "Ogun Ondò", durante l'"osè"; sta seduto non lontano da "Alàasè";

"Okerè" assistente di "Saba"; in generale sono due, essi pure "gun" (cavalcati) da Ogun Ondò e che hanno il loro posto a sedere uno accanto all'altro non lontano dall' "idomosun";

"Isa" che ha cura di "Arè" e si sistema presso il suo tempio. Durante la cerimonia cade in transe di possessione di questa divinità.

"Olupona", che si occupa di Eshù e siede vicino al suo tempio. E' posseduto da Eshù; spesso è accompagnato da un altro "Oluponà" venuto da un altro tempio di Ogun di una città vicina.

Ci sono una ventina di altri "oloyè", portatori di titoli, che non cadono in transe e che hanno, ognuno, un luogo riservato in cui assistere e partecipare alla cerimonia. Tra di essi ci sono gli "ogbenlà", i soldati di Ogun, armati di grandi coltelli e lunghi bastoni.

Due donne votate a "Dùdua" (nome dato a Oshala in quella regione) stanno sedute non lontano dall' "Okere", ma restano semplici spettatrici e si limitano a percuotere degli strumenti di ferro in segno di rispettosa attenzione, nei momenti più solenni.

Ci sono, inoltre, delle "iyawò" do "Ondò" che intonano delle lodi.

A un lato del tempio di "Arè" si sistemano i tamburi in numero di tre: un "aposi", piccolo tamburo il cui corpo è di terracotta, un "ogidan", tamburo lungo, appoggiato al suolo per lungo e il "kele" piccolo tamburo ritto.

I partecipanti all' "osè" di "Ogun Ondò" arrivano di mattino presto, "Alàase, Saba, gli Okerè, Isa, il o gli Olupona" sono vestiti con indumenti colorati annodati sulla spalla destra, il capo adornato da copricapi di paglia appuntiti con grandi piume di gallo e penne rosse della coda dei pappagalli. I polsi adorni di numerosi braccialetti di perle di vetro di diversi colori e portano in mano il loro "osun" di ferro che andranno a piantare nell' "idomosun". Tutti hanno in mano un coltello e delle grosse campanelle "aajà", che, mentre camminano, fanno risuonare sbattendole le une contro le altre; "Olupona" porta inoltre un "ogò", randello di legno scolpito in forma fallica.

Tutti vanno a sedersi al proprio rispettivo posto, con un'aria solenne e compunta. Le "iyawò" di "Ogun Ondò" giungono a seguito portando offerte e cibo per le divinità "Ogun Ondò, Arè ed Eshù". Le grandi zucche sono deposte davanti alle porte dei tre templi.

"Saba" aiutato da "Okèrè. Isa, il o gli Olùpona" si alzano a testa nuda, lasciando i loro copricapo, le collane e i coltelli di fianco al posto in cui sono normalmente seduti e si avvicinano entrando e uscendo dai loro rispettivi templi depositandovi una parte delle offerte di cibi preparati con dei tuberi, dei fagioli e irrorati di olio di palma. Vanno quindi a depositarne qualche porzione sui loro "osun" per gli antichi titolari del posto che, precedentemente, era occupato da loro, facendoli così partecipare alla festa.

In seguito fanno delle offerte da divinità a divinità e ai diversi "olòye".

Delle noci di cola sono utilizzate per fare delle divinazioni e verificare se gli dei sono soddisfatti.

Alcuni dignitari vanno poi a riunirsi in una radura adiacente, per deliberare e commentare i risultati di quelle consultazioni. Dopo poco ritornano e vanno a sedersi nei posti riservati per loro.

Segue, a tutta questa agitazione, un certo periodo di calma; dopo un po' i tamburi entrano in azione, eseguendo una serie di richiami. "Alaposi" accenna alcuni colpi sul suo tamburo "aposi" che tiene fra le ginocchia; "Ològidan"

cavalcando il suo strumento "ogìdan", posato a terra, lo accompagna. Questi due tamburi formano un insieme che parla, emettono dei suoni modulati che variano a seconda della pressione più o meno accentuata di una delle mani del suonatore sulla pelle dei tamburi. Chiamano gli dei. Il terzo tamburo, "kele", è posato per terra davanti a "Onikele" che lo percuote con dei lunghi bastoncini con un ritmo estremamente veloce. Ogni tanto uno dei suoi aiutanti lo rimpiazza per mantenere il ritmo con la stessa rapida cadenza che provoca, con il suo tono acuto, una atmosfera di tensione nervosa che, in certi momenti, diventa addirittura insopportabile.

L'orchestra suona così, frapponendo brevi momenti di silenzio che contribuiscono a creare un sentimento di ansiosa attesa. Alla settima ripresa, gli "Olupona" emettono un grido stridente, l'espressione del loro viso è cambiata, si mettono sulla testa il loro copricapo a punta, impugnano i loro "aàja" e i loro "ogo", toccando per tre volte il suolo e si alzano di colpo.

Il loro grido è ripetuto da "Saba", i due "Okere", seduti vicini e da "Isa". Mentre i tamburi lanciano i loro richiami, essi passano via via e tutti insieme alle fasi successive e progressive di tensione e concentrazione; serrano nervosamente le dita incrociate delle loro mani, i muscoli contratti, le teste abbassate, le fronti aggrottate e le mascelle serrate. Sono quindi rispettivamente posseduti da "Eshù, Ogun Ondo e Arè", ognuno di essi lancia un alto grido e si alza di colpo saltando in alto; tutti si dirigono a grandi passi verso il tempio di "Ogun Ondo" per riunirsi.

L'espressione del loro viso è nuovamente cambiata; essi hanno adesso un'aria più distesa, canzonatoria e vagamente allegra, scrollando il capo e borbottando frasi incomprensibili. Camminano a passi disordinati, sollevando maldestramente i piedi troppo in alto; quando si fermano cominciano ad oscillare e a bilanciarsi lentamente in avanti e in dietro. I tamburi suonano in sordina in modo continuato. Gli "elegun", posseduti dagli dei se ne vanno in fila indiana, in testa "Olupona" e corrono ansimando, come affaticati, i corpi piegati in avanti, trascinando i piedi. Vanno verso la radura e altri luoghi, si fermano un istante per agitare i loro "aaja" e per salutare i quattro angoli del mondo. Vanno quindi a salutare "Alaase", seduto presso il tempio di "Ogun Ondo", uno per uno, passando i loro "aaja" e il loro coltello dalla mano destra e, con la mano sinistra, stringono quella dell' "Alaase" agitandola fortemente.

Toccano per tre volte il suolo con i loro "aaja" facendoli sbatacchiare con forza e regolarità uno con l'altro, eseguendo in tal modo una vera musica da forgiatori, che ricorda il frastuono che fa un martello quando batte il ferro sull'incudine. Con voce acuta e belante formulano voti di prosperità e felicità.

Salutano allo stesso modo tutti i dignitari, i suonatori di tamburo, gli "elegba" e le "iyawo" di "Ogun Ondo". Eseguiti così tutti i loro doveri a tutti i membri della comunità, essi si riuniscono nuovamente davanti al tempio di "Ogun Ondo". Il ritmo dei tamburi cambia e si ravviva. Allora gli "elegun" incominciano a danzare una specie di quadriglia, fianco a fianco, secondo il ritmo dei tamburi, andando dal tempio di "Ogun Ondo" a quello di "Arè"; poi tornano indietro, rinculando, al punto di partenza e danzano per un momento in maniera pesante in diverse direzioni, sottolineando i loro movimenti con il suono delle loro campanelle. I tamburi si fermano, gli "elègun" rompono la loro formazione, camminano da un lato all'altro con passi a volte svelti, a volte lenti, ma sempre in modo maldestro ed esitante. Fanno predizioni, canticchiano, sorridono e poi si rabbuiano, sollevando le sopracciglia, gli occhi sbarrati e l'espressione instupidita, dicono parole d'augurio, scuotono la testa e quindi tornano a sedersi nei loro posti abituali, con aria rassegnata, la testa bassa, il mento sul petto. Ogni tanto sono scossi da fremiti e, poco a poco tornano in se e riacquistano le loro espressioni e i loro comportamenti abituali.

Gun (Gùn)

Presso i fon del Dahomey, Gun (Gùn) preso in prestito dagli yorùbá ha lo stesso ruolo dell'Ogun nel suo luogo di origine ma, come Odudua, è sconosciuto a Abomey, Gun diventa il figlio di "Lisa" e "Mawu", versione fon di Oshala e Yemowo. Maximilien Quènum lo assimila a Lègba e segnala la sua presenza davanti alle fornaci. Christian Merlo indica che tutti i templi hanno il loro Gun, la cui virtù è quella di fortificare il "vodun".

Ogun nel Nuovo Mondo

In Brasile Ogun è conosciuto soprattutto come il dio dei guerrieri. Ha perduto la sua posizione di protettore degli agricoltori, poichè gli schiavi non avevano degli interessi personali, nei secoli passati, a proposito dell'abbondanza e qualità dei raccolti e non cercavano, in questo campo, la sua protezione.

Questo parimenti spiega, di passaggio, i pochi casi di schiavi yorùbá trasportati in Brasile dediti all'"Orishà Oko", il cui culto è rimasto popolare in Africa. In quanto dio dei cacciatori, Ogun è stato sostituito in Brasile da Oshossi, portato a Bahia dalle genti del Ketu che furono i fondatori dei primi "candomblé" di quella città.

A Bahia si attribuiscono sette nomi a Ogun che sono molto simili a quelli che abbiamo visto in Africa. In questa lista ci sono delle varianti dateci dalle persone interrogate, ma quelle menzionate il più delle volte sembrano essere: "Ogun Onire, Ogun Alakoro, Ogun Alagbèdè, Ogunja, Ogun Mejè, Ogun Omini, Ogun Wari."

Le persone consacrate a Ogun portano delle collane di perle di vetro blu scuro o verdi. Il martedì è il giorno della settimana a lui consacrato.

Così come in Africa, egli è rappresentato da sette strumenti di ferro infilati su una barra dello stesso metallo e da frange di palma sfilacciate chiamate "mariwo". Il suo nome è sempre invocato al momento dei sacrifici per i diversi orishà, quando la gola dell'animale è tagliata con l'aiuto del coltello di cui lui è il padrone.

Nei "terreiros de candomblé" egli è sempre il primo ad essere salutato dopo di Eshù. Quando si manifesta sul corpo in transe dei suoi iniziati, egli danza con fare marziale, agitando la sua spada e cercando un avversario da colpire.

Lo si saluta gridando "Ogun yééé!" (Olà Ogun!). E' sempre Ogun che sfila in testa, "aprendo il cammino agli altri orishà" quando entrano, vestiti con gli indumenti tradizionali, nel "barracao" i giorni di festa.

A Bahia Ogun è stato assimilato a Sant'Antonio da Padova; abbiamo già detto del nostro stupore nel vedere un rapporto tra il dio della guerra degli yorùbá e un santo, rappresentato da immagini in cui porta dolcemente in braccio Gesù Bambino e come ci sembrava più appropriato il confronto con San Giorgio a Rio De Janeiro.

A Cuba Ogun è stato rapportato a San Giovanni Battista e a San Pietro.

Ad Haiti, "la famiglia degli Ogu" riunisce l'insieme degli "loas nagos" (gli orishà yorùbá) come segue:

"Il padre e capo degli Ogu, Papa Ogu rapportato con San Giacomo Maggiore;

Ogu di ferro, sincretizzato con San Filippo;

Ogu Olisha (Oshala) sincretizzato con San Raimondo;

Ogu Balindjo (che esiste in Africa a Dassa Zoumè) assimilato a San Giacomo il Minore o a San Giuseppe;

Ogu Djamsan (Yansan) e Ossange (Ossanyin) fanno parte della stessa famiglia degli Ogu, ma non si sa a quali santi siano rapportati;

Infine "Ogu Chango" (Shango) che, sotto l'influenza di Cuba è rapportato a Santa Barbara.

Archetipo

L'archetipo di Ogun è quello delle persone violente, attaccabrighe e impulsive che non perdonano le offese di cui sono state vittime.

Esse perseverano nelle loro imprese energicamente e non si scoraggiano facilmente. Nei momenti difficili esse trionfano là dove altri abbandonerebbero la lotta e perderebbero ogni speranza. Sono persone di umore variabile che passano da accessi di collera furiosa al più tranquillo dei comportamenti. Sono impetuose e fastose e spesso rischiano di ferire la gente a causa di una certa mancanza di discrezione allorché vogliono rendere dei servizi, ma la franchezza e la sincerità delle loro intenzioni rende difficile agli altri portare loro rancore.

DIDASCALIE

ILLUSTRAZIONI DI:

Pagg. 94 e 95:

Onirè, re di Irè discendente di Ogun
Monolite di Ogun a Ifè
Luogo dei sacrifici offerti a Ogun a Oyò

Pagg. 96 e 97:

Sacrificio di un cane in onore di Ogun a Oshogbo
Tempio di Ogun Igboigbo a Ishedè
Dettaglio di una colonna scolpita

Pagg. 98 e 99:

Templi di Ogun Ondo a Irokogni e a Igbo Isho
Dettaglio della pittura di uno dei leopardi.
Offerte di tuberì a Ogun Ondo a Pobè

Pagg. 100 e 101:

I tre tamburi: aposi, ogidan e kèlè.
Gli "oluponan" che si prendono cura di Eshù.
Gli Okere cadono in transe di Ogun Ondo e lanciano grida stridenti.

Pagg. 102 e 103:

I vari officianti del culto si riuniscono davanti al tempio di Ogun Ondo...
salutano Alashè...
...e diversi dignitari.

Pagg. 104 e 105:

Oluponan in testa, essi corrono in fila ansimando...
.....e incominciano a danzare fianco a fianco.

Pagg. 106 e 107:

Per i fon del Dahomey, Gun ricopre lo stesso ruolo di Ogun presso gli yorùbá.
Gli utensili di Ogun in Brasile.

Pagg. 108 e 109:

Ogu nel Nuovo Mondo è rapportato a San Antonio..... che ha il grado di capitano nell'armata brasiliana.

6 OSHOSSI *OSOOSI*

Oshossi in Africa

Oshossi (Osoosi), il dio dei cacciatori, sarebbe il fratello più giovane o il figlio di Ogun.

La sua importanza si deve a diversi fattori:

Il primo è di ordine materiale, poiché, come Ogun, egli protegge i cacciatori, rende produttive le loro spedizioni e sicuro il loro rientro a casa con un carniere colmo.

La seconda di ordine medico, dato che i cacciatori passano gran parte del loro tempo nella foresta, sono in rapporti con "Ossanyin", il patrono delle foglie medicinali e liturgiche che, qualche volta, gli concede parte delle sue conoscenze.

La terza è di ordine sociale, poiché è praticamente sempre un cacciatore che, durante le sue spedizioni alla ricerca di selvaggina, scopre dei luoghi adatti alla costruzione sia di una nuova fattoria, che di un villaggio.

In tal modo egli diventa il primo ad occupare un certo luogo e padrone della terra, "onilè", con l'autorità sugli abitanti che vanno ad installarsi presso di lui.

La quarta è di ordine amministrativo e poliziesco, poiché, un tempo, i cacciatori "ode", erano i soli a possedere armi nel villaggio e fungevano anche da guardiani notturni, "osò"

Una leggenda spiega come il nome di "Osoosi", derivato da "Osòwusi" (il guardiano notturno e popolare), gli fu conferito:

"Olòfin-Odudua", il re di Ife, doveva celebrare la festa dei nuovi "ignames" (tuberi ricchi di amido), un rito indispensabile nel momento delle prime raccolte di questi tuberi alimentari, perché senza prima fare quei riti, nessuno poteva ancora mangiarne. Giunto il giorno della festa, tanta gente si era radunata nella corte del palazzo reale. "Olofin" era seduto in grande stile, vestito magnificamente, circondato dalle sue mogli e dai suoi ministri; degli schiavi gli facevano vento, i suoi fedeli cantavano le sue lodi. Le persone riunite si scambiavano frasi augurali, e festeggiavano allegramente mangiando gli "ignami" novelli e bevendo abbondantemente vino di palma.

D'improvviso un uccello gigantesco arrivò planando sull'assemblea e andò a posarsi sul tetto dell'edificio centrale del palazzo del re. Quell'uccello cattivo era mandato dagli "iyami Osòronga", gli stregoni chiamati anche "eléye"

(i proprietari di uccelli) che li mandano a eseguire i loro nefasti compiti.

La confusione e lo smarrimento regnarono al palazzo. Si cercarono subito quattro "osò", cacciatori guardiani di notte, chiamati rispettivamente: "Osotogun" il lanciatore di venti frecce, del quartiere "Idò", "Osòtoji" il tiratore di quaranta frecce del quartiere "Morè", "Osotààdòtá" il lanciatore di cinquanta frecce del quartiere "Ilarè" e "Osotakansoso" il tiratore di una sola freccia del quartiere "Iremo". I primi tre, sicuri di se stessi e un po' fanfaroni, non riuscirono a colpire l'uccello, malgrado le sue dimensioni prodigiose.

Infatti, quest'ultimo era protetto dalla potenza degli stregoni. Quando venne il turno di "Osòtakansoso", la madre di questi andò a consultare un "babalàwo" che le disse: " tuo figlio non è che ad un passo dalla morte o dalla fortuna. Fai un'offerta e la morte diventerà ricchezza". La madre andò quindi a deporre sulla strada il corpo di un pollo che era stato sacrificato con un fendente che gli aveva aperto il petto, che è il miglior modo di fare un'offerta agli stregoni. Poi pronunciò tre volte un incantesimo: "Che il petto dell'uccello accetti questo qui!!". Era esattamente il momento in cui suo figlio scoccava la sua unica freccia. L'uccello perse il potere protettore che aveva, con l'offerta della madre ma fu la freccia di "Osòtakansoso" che lo centrò in pieno. L'uccello cadde pesantemente a terra e morì. Tutti si misero a cantare e danzare: Osho è popolare! Osho è popolare! "Osoowusi! Osoowusi!!.

Oshossi nel Nuovo Mondo

Il culto di Oshossi è pressochè scomparso in Africa, mentre è molto esteso nel Nuovo Mondo, tanto in Brasile che a Cuba. Questo fenomeno lo si può spiegare per la regione di Kètu in Africa, dove questo culto era un tempo assai fiorente. Non è necessario ricordare a quelli di Bahia che Oshossi era un re a Kètu. Quel paese, nel secolo diciannovesimo, fu completamente distrutto e saccheggiato dalle truppe del re del Dahomey e i suoi abitanti venduti come schiavi in Brasile e a Cuba, ivi compresi gli iniziati di Oshossi. Questi introdussero la conoscenza del rituale della celebrazione di quel culto e, se ancora si possono vedere a Kètu i luoghi dove Oshossi riceveva offerte e sacrifici, non c'è più nessuno, al giorno d'oggi che sappia o voglia farli.

In Brasile, i suoi numerosi iniziati portano delle collane di colore blu verdastro e giovedì è il giorno della settimana che gli è consacrato. Il suo simbolo è, come in Africa, un arco e una freccia di ferro forgiato; gli si sacrificano dei maiali e gli si offrono dei piatti di fagioli neri e quelli detti "moinillons ??"

cotti con delle frattaglie di maiale tagliate a pezzetti.

E' rapportato a San Giorgio a Bahia e a San Sebastiano a Rio de Janeiro, mentre a Cuba a San Norberto.

Quando egli danza in pubblico tiene l'arco e la freccia, i suoi simboli, in una mano e nell'altra un "erukere", scaccia mosche, insegna di dignità dei re in Africa e che ricorda il suo titolo di re di Ketu. Le sue danze mimano la caccia, il tiro con l'arco e l'inseguimento della selvaggina. Lo si saluta gridando: "Okè!!"

In Brasile si racconta come Oshossi fosse il fratello di Ogun ed Eshù, tutti e tre figli di Yemanja. Eshù si comportava male e rispondeva con insolenza a sua madre, lei lo mise alla porta. Gli altri due figli si comportavano più saggiamente. Ogun andava a lavorare nei campi e Oshossi cacciava nella foresta, la casa era in tal modo sempre provvista di prodotti agricoli e cacciagione. Yèmanja era tuttvia inquieta e andò a consultare un "babalawo".

Costui le disse che non doveva più lasciare andare Oshossi a caccia perché Ossanyin, che detiene il potere delle piante e che vive nel folto della foresta, stava per fare un sortilegio a Oshossi per obbligarlo a rimanere con lui.

Yemanja impedì dunque a Oshossi di andare a caccia, ma quest'ultimo aveva un carattere indipendente e continuò ad addentrarsi nella boscaglia e nella foresta. Egli partiva con degli altri cacciatori al mattino e, come era loro abitudine, una volta arrivati ai piedi di un grande albero "iroko", si separavano per andare a cacciare ognuno per conto suo, per ritrovarsi, a fine giornata, tutti nello stesso posto. Una sera Oshossi non si presentò al solito appuntamento e non rispondeva neppure ai richiami degli altri cacciatori. Egli aveva incontrato Ossanyin che gli aveva fatto bere una pozione in cui aveva macerato certe foglie, quelle di "amùnimuye" tra le altre, il cui nome significa: "prende una persona e la sua memoria", che ebbero l'effetto di far piombare Oshossi nell'amnesia. Egli non sapeva più chi era o dove abitava. Così rimase a vivere presso Ossanyin, come era stato predetto dal "babalawo".

Ogun, preoccupato per l'assenza del fratello, si mise alla sua ricerca e lo trovò in fondo alla foresta. Lo riportò a casa, ma Yemanja non volle più ricevere il figlio disobbediente. Ogun, disgustato dall'intransigenza della madre, rifiutò di restare nella casa. Ecco perché il luogo consacrato ad Ogun è sempre in luoghi aperti. Oshossi ritornò da Ossanyin nella foresta e Yemanja, disperata per aver perduto i suoi figli, si trasformò in un fiume chiamato "Ogun" (da non confonderlo con Ogun il dio del ferro e dei fabbri).

Il contenuto di questa leggenda si concludeva facendo notare che: "questi quattro dei yorùbá, Eshù, Ogun, Oshossi e Ossanyin, hanno tutti in comune per simbolo un oggetto di ferro forgiato e che tutti vivono all'aperto.

Archetipo

L'archetipo di Oshossi è quello della gente vivace, rapida, sempre allerta e in movimento. Gente piena di iniziative e sulla strada di nuove scoperte e attività. Hanno il senso della responsabilità e della cura per la loro famiglia, generosi, ospitali e amici dell'ordine, ma amano esageratamente cambiare di luogo di residenza e di trovare dei nuovi modi di esistere, a detrimento, qualche volta, di una vita domestica armoniosa e stabile.

Altri dei della caccia

Oreluere (Oreluere)

Oltre a Ogun e Oshossi ci sono altri dei della caccia presso gli yorùbá. Ad esempio citiamo "Orè o Orèlùèrè" che sarebbe stato uno dei sedici compagni di Odudua quando arrivarono a Ifè, ma che, secondo altre fonti, sarebbero stati alla testa degli "Igbo" con o senza Oshala, per opporre resistenza agli invasori.

Erinle (Erinle)

Nel paese "Ijèsa" dove scorre un fiume "Erinlè" c'è un dio della caccia del medesimo nome. Il suo tempio principale è a Ilobu dove, secondo Ulli Beier, due culti si sarebbero mescolati, quello del fiume e quello di un cacciatore di elefanti che andò ad aiutare a più riprese gli abitanti di Ilobu nelle guerre contro i loro avversari. Il suo simbolo è un uccello di ferro forgiato, posato su di un ramo di ferro, circondato da sedici altri uccelli posati su altrettanti rami di ferro fissati in corona intorno alla barra centrale. Il culto di "Erinlè" si fa in certi luoghi profondi, "ibu", del fiume; ognuno di questi luoghi porta un nome, ma è sempre "Erinlè" che è adorato sotto tutti questi nomi. Gli si fanno delle offerte di "akara", polpettine di fagioli macinati con ignami, banane, mais, fagioli arrostiti e irrorati di olio di palma.

"Erinlè" è conosciuto nel Nuovo Mondo con il nome di "Inlè".

Ibualama (Ibualamo)

Uno di questi luoghi profondi del fiume "Erinlè" ha il nome di "Ibualamò". Il suo culto è diffuso nel Nuovo Mondo, in particolare a Bahia dove, durante le danze, egli reca in mano l'arco e le frecce di ferro forgiato, simbolo di Oshossi, come pure una specie di frusta, chiamata "bilala", con la quale colpisce se stesso.

Logunede (Logunede)

"Erinlè" avrebbe avuto con Oshun Iponda un figlio chiamato "Logunede" il cui culto non si fa più che raramente a Ilesa, dove sembra che sia sempre di più dimenticato. In Brasile, a Bahia e a Rio de Janeiro, invece, egli ha dei numerosi adepti. Questo dio ha la particolarità di vivere per sei mesi dell'anno sulla terra vivendo di selvaggina e i rimanenti sei mesi sotto le acque di un fiume, mangiando pesci. Egli sarebbe anche, alternativamente, di sesso maschile durante sei mesi e di sesso femminile durante gli altri sei.

Questo dio ha, si dice in Africa, un'avversione per gli indumenti di colore rosso o bruno. Nessuno dei suoi fedeli si sognerebbe di indossare vestiti di quelle tonalità. Il blu turchese sembra, al contrario, un colore di suo gradimento. A Bahia è rapportato a Santo Espedito.

DIDASCALIE delle illustrazioni di:

Pagg. 114 e 115:

"Olodè" di "Kètu" capo dei cacciatori della città.

Il giorno della festa di Oshossi, i cacciatori organizzano una caccia immaginaria per le strade di "Kètu".

Pagg. 116 e 117:

Tutti gli anni il re di "Ilobu" fa delle offerte al fiume "Erinlè" (conosciuto in Brasile con il nome di "Inlè").

"Iawo" di "Ibualama" (uno dei nomi di "Inlè") a Bahia.

Pagg. 118 e 119:

Interni del tempio di "Logunedè" a "Ilesha"

Dnza per "Odè" a Recife.

"Iawo" di Oshossi a Bahia.

7 OSSANYIN

OSANYIN

Osanyin in Africa

Ossanyin (Osanyin) è la divinità delle piante medicinali e liturgiche. La sua importanza è fondamentale: non si potrebbe fare nessuna cerimonia senza il concorso di Ossanyin, poiché egli è il detentore dell' "asé", il potere, di cui non possono fare a meno neppure gli dei.

Il nome delle piante, il loro utilizzo e gli incantesimi, "ofo", che risvegliano il potere, sono gli elementi più segreti del rituale del culto degli dei yorùbá.

Il simbolo di Ossanyin è un'asta di ferro sormontata da un uccello di ferro forgiato, sei asticelle di ferro appuntite lo circondano, puntando in alto a raggera, come le asticelle di un ombrello rovesciato dal vento.

Una storia di "Ifà" racconta che: "l'uccello rappresenta il potere di Ossanyin.

E' il suo messaggero che va qua e la, ritorna e si posa sulla testa di Ossanyin per fargli il suo rapporto". Questo simbolo dell'uccello è ben conosciuto dagli stregoni che, essi stessi, sono spesso definiti: "elèye", proprietari-di-uccelli-potere.

Ogni divinità ha le sue erbe e le sue foglie, "éwe", particolari, dotate di virtù in rapporto alla personalità del dio. Lydia Cabrera ha pubblicato un'interessante leggenda conosciuta a Cuba sulla ripartizione delle foglie tra le diverse divinità: "Ossanyin aveva ricevuto da "Olodumarè" il segreto delle erbe. Erano sue e non le dava a nessuno, fino al giorno in cui Shango si lamentò con sua moglie Oya, padrona dei venti, del fatto che soltanto Ossanyin conoscesse il segreto di ciascuna foglia e che gli altri dei erano al mondo senza possedere neppure una sola pianta. Oya allargò le sue gonne e cominciò ad agitarle in mulinello, impetuosamente e un vento violento, "afèfè", si mise a soffiare. Ossanyin nascondeva il segreto delle erbe dentro una zucca appesa al ramo di un albero. Quando vide che il vento aveva fatto cadere la zucca a terra e che questa si era spaccata incominciò a gridare:

"Ewè! Ewé o !!" Oh le foglie ! Oh le foglie !!", ma non poté impedire che gli dei se ne impossessassero e se le ripartissero fra di loro."

Ma fu Ossanyin che rimase il detentore del segreto delle loro virtù.

La raccolta delle foglie è fatta con estrema cura, sempre in un luogo selvaggio, boscaglia o foresta dove le piante crescono spontanee: le foglie coltivate nei giardini devono essere scartate, perché Ossnyin vive nella foresta. Egli è in contatto con "Aròni" un omino che ha una sola gamba e che, si dice in Brasile, che fumi continuamente una pipa fatta con una conchiglia di lumaca infilata su un bastoncino cavo e riempito delle sue foglie favorite. Per via di questo legame con "Aroni", Ossanyin è salutato con la seguente frase: "Ah! Ha! proprietario di una sola gamba che mangia il proprietario di due gmbè!", allusione alle offerte di galletti e piccioni che hanno due zampe, fatte a Ossanyin-"Aròni" che ne ha una sola.

Gli "Olòòsanyin", adepti di Ossanyin sono così chiamati "oniisègun", guaritori, per via delle loro conoscenze delle piante medicinali.

Quando vanno a raccogliere quelle piante da utilizzare per il loro lavoro, essi devono farlo in condizione di purezza, essersi astenuti da relazioni sessuali la notte precedente e andare in foresta al mattino presto senza aver profferito parola con nessuno. Inoltre devono avere cura di lasciare un offerta di denaro per terra, quando arrivano al posto della loro raccolta.

Ossanyin è strettamente legato a "Orunmilà" il maestro della divinazione.

Questi rapporti, oggi cordiali e di reciproca collaborazione, sono stati in passato soggetti a periodi di rivalità e contesa nelle leggende che riportano le lotte di precedenza e prestigio per le quali si sono battuti verbalmente gli indovini-"babalawò" e i guerrieri-"oniisègun".

Siccome queste storie sono trasmesse dai "babalawò" non c'è da stupirsi che tendano a glorificare anzitutto "Orùnmilà" e gli indovini-"babalawò" piuttosto che Ossanyin e i guerrieri-"Oniìsegun".

In una leggenda riferita da Maupoil, si dice che: "quando Orunmilà venne al mondo, richiese uno schiavo per lavorare il suo campo. Gliene comprarono uno al mercato. Era Ossanyin. Al momento di incominciare il suo lavoro, si rese conto che stava per tagliare l'erba che guarisce la febbre, allora gridò: - impossibile tagliarla è troppo utile. - La seconda che vide guariva il mal di testa, cos' si rifiutò di distruggerla. La terza cancellava le coliche. - In verità- egli disse- non posso strappare delle erbe così utili.-

Orunmilà che si era reso conto del comportamento del suo schiavo, lo pregò di mostrargli le erbe che egli si rifiutava di strappare e che avevano tutte un grande valore, contribuendo a mantenere il corpo in buona salute e decise di tenere per sempre presso di se Ossanyin per farsi spiegare la virtù delle piante, delle foglie e delle erbe nel corso delle consultazioni".

Un'altra storia di "Ifa" ci dice che pur essendo Ossanyin quello che conosce l'utilizzo delle piante, è tuttavia Orunmila che ha dato loro un nome. I poteri di ciascuna pianta sono legati al loro nome e gli incantesimi pronunciati durante il loro uso sono indicati dagli indovini ai guaritori e fanno sì che i primi abbiano una posizione di supremazia sui secondi....dicono i "babalawò"

Questa stessa superiorità è confermata in una leggenda dove "Offerta", figlio di Orunmila è posto in competizione con "Rimedio", figlio di Ossanyin.

Grazie ad un sotterfugio escogitato da Orunmila, il suo figlio "Offerta" è dichiarato vincitore di "Rimedio", il che tende a dimostrare che il potere degli indovini è maggiore di quello dei guaritori. Gli indovini affermano in tal modo che, senza il potere liberatorio della parola, le piante non potrebbero avere l'azione curativa che in potenza hanno, aspetto degno di essere notato sul potere della "parola attiva".

Ossanyin è originario di "Irawo" in Nigeria, non lontano dalla frontiera dell'ex Dahomey. Egli non fa parte dei sedici compagni di Odudua, nel momento del loro arrivo a "Ifè". Il ruolo di divinità delle guarigioni è attribuito, in quel luogo a "Elèsij è".

Gli "Oloòsanyin" non cadono in transe di possessione in Africa. Essi acquisiscono la loro scienza sull'uso medicinale delle piante dopo un lungo apprendistato presso un maestro "Oniìsegun".

Ossanyin nel Nuovo Mondo

In Brasile le persone consacrate a Ossanyin portano delle collane verdi e bianche. Il sabato è il giorno della settimana a loro consacrato. Si fanno loro delle offerte di caproni, galli e piccioni. Le loro "iyawò", contrariamente a quelle africane, entrano in transe, ma tuttavia non sempre hanno una conoscenza ben profonda delle virtù delle piante.

Quando danzano tengono in mano il simbolo in ferro forgiato che abbiamo descritto prima. Il ritmo dei canti e delle loro danze è particolarmente rapido, ansimante e saltellante. Ossanyin è salutato con il grido: "Ewè o!", "Oh le foglie!"

Archetipo

L'archetipo di Ossanyin è quello delle persone che hanno un carattere equilibrato, capace di controllo sui loro sentimenti ed emozioni. Essi non permettono alle loro simpatie o antipatie di interferire nelle loro decisioni o influenzare le loro opinioni sulle persone e gli avvenimenti. La loro straordinaria riserva di energia creatrice e di resistenza passiva li aiuta a raggiungere gli scopi prefissi. Essi non hanno una concezione stretta e un senso convenzionale della morale e della giustizia. Il loro giudizio sul valore delle persone e delle cose sono fondate meno su delle nozioni di bene o di male ma su quelle dell'efficacia.

DIDASCALIE

Illustrazioni a :

Pag. 123:

Il simbolo di Ossanyin.
Triturazione delle foglie.

8 ORUNMILA

ORUNMILA

Orunmila (Orùnmila) è, nella tradizione di "Ife", il primo compagno e capo consigliere di Odudua al momento del loro arrivo in quel luogo. Altre fonti dicono che egli risiedeva in un posto chiamato "Okè Igèti" prima che andasse a stare a "Okè Itase", una collina di "Ife" dove risiede "Aràbà", la più alta autorità in materia di divinazione del sistema chiamato "Ifà".

Orunmila è così chiamato "Agbonmiregun" o "Elà". Egli è testimone del destino della gente e per questa ragione è chiamato "Elèeri Ipin".

Malgrado la loro alta posizione Orunmila e Olodumare, il Dio Supremo, consultano, in certe circostanze, il sistema "Ifà" per sapere che cosa la sorte ha in serbo per loro.

I "babalawo" (padri del segreto) sono i porta-parola di Orunmila, che non è propriamente detto un orishà. L'iniziazione di un "babalawò" non comporta la perdita di coscienza momentanea che accompagna quella verso gli orishà. Non si tratta di resuscitare nell'incoscienza del "babalawo" il "se perduto", corrispondente alla personalità dell'antenato divinizzato. Si tratta di un insegnamento prettamente intellettuale dove il futuro "babalawò" deve sottostare ad un lungo periodo di apprendistato e di studi coscienti di precise conoscenze, dove entra in gioco principalmente la memoria. Gli si devono fare apprendere una quantità di storie (itan) e di antiche leggende, classificate nei duecentocinquantesi segni (odù) di "Ifà", il cui complesso forma una specie di enciclopedia orale delle tradizionali conoscenze delle genti che parlano lo yorùbá.

Ogni individuo è nato legato a uno di questi duecentocinquantesi "odù".

Dalla nascita di un bambino questa indicazione è richiesta al "babalawo" dai genitori. L' "odù" fa conoscere l'identità profonda di ciascuna persona, gli serve da guida nella sua esistenza, gli rivelerà l'orishà suo particolare a cui dovrà, eventualmente, essere dedicato, oltre a quello della famiglia, e gli da delle altre indicazioni che lo aiuteranno a comportarsi con sicurezza e successo nella vita.

Due sistemi permettono al "babalawò" di trovare il segno di "Ifa" ricercato, la chiave del problema che lui pone nel consultarlo; una assai elaborata, manipolando secondo certe regole sedici noci di frutto di palma da olio, le "ikin Ifà" e l'altra, più semplice, che consiste nell'utilizzare un "opelè Ifa", una catenella in cui sono infilate otto mezzi gusci di un frutto non identificato con certezza.

Una volta che l' "odu" è trovato con uno di questi procedimenti, è trovata anche la risposta da dare al consultante da parte del "babalawò" interpretando il contesto delle storie tradizionali corrispondenti a quell' "odu".

Orunmila, pur non essendo egli stesso un orishà, partecipa sovente alle loro vite vventurose raccontate nelle storie di "Ifa". Ci sarebbero state diverse relazioni amorose con un certo numero di divinità, come Yemanjá, "Ajé" la ricchezza, figlia di Olokun, Oshun e molte altre donne, delle quali le principali sono: "Osumileyò" e "Apètebi" che è il titolo di colei che è incaricata di prendersi cura degli oggetti di cui il "babalawò" si serve per fare le divinazioni. C'è inoltre sua moglie "Odù" il cui simbolo è l' "Igbadù" la zucca di Odù.

C'è inoltre un sistema di divinazione chiamato "dinlogun", nel quale ci si serve di sedici conchiglie (cauris", senza legami con Orunmila, poiché é Eshù che da le risposte. Gli orishà possono così essere consultati direttamente tramite quattro parti di una noce di cola.

DIDASCALIE ALLE

Illustrazioni di Pagg. 126 e 127:

Babalawo che consulta "Ifa" con l'aiuto degli "ikin"

Babalawo che consulta "Ifa" con l' "Opele".

Babalorishà che praticano la divinazione con l'aiuto di quattro parti di noce di kola.

9 ORANIYAN ORANMIYAN

“Oraniyan (Orànmìyàn) fu il più giovane dei figli di Odudua e divenne il più potente tra di essi, colui la cui fama era la più grande in tutti i paesi yorùbá.

Egli divenne famoso fin dalla sua gioventù come cacciatore e, in seguito, grazie alle numerose e proficue imprese che fece.

Egli fu il fondatore del regno di “Oyò”. Una delle sue mogli “Torosi”, figlia di “Elémpe”, il re del paese “Tàpa o Nupé”, fu la madre di Shango che salì, più tardi, sul trono di “Oyò”; Oraniyan installò “Eweka”, un altro dei suoi figli, come re del Bénin e divenne lui stesso “Oòni di Ifè”.

Oraniyan fu concepito in maniera peculiare, che, senza dubbio, stupirà i genetisti moderni. Secondo una leggenda Ogun conquistò la città di “Ogotun”, durante una spedizione di guerra. La saccheggiò e raccolse un cospicuo bottino. Una prigioniera di rara bellezza, chiamata “Lakanjé”, gli piacque ed egli non rispettò la sua virtù. In seguito, quando Odudua, il padre di Ogun, la vide, ne fu colpito e, a sua volta, la desiderò e la fece una delle sue mogli. Ogun, spaventato, non osava rivelare al padre quello che c’era stato fra di lui e la bella prigioniera. Nove mesi dopo, Oraniyan venne al mondo: il suo corpo era diviso verticalmente in due colori diversi: bruno da un lato poiché Ogun aveva la pelle scura e gialla, l’altro lato era chiaro come era la pelle di Odudua. Questo aspetto di Oraniyan è rappresentato ogni anno a “Ife” durante le feste di “Olojo”, in cui il corpo dei servitori di “Ooni” è dipinto di scuro e di giallo. Essi accompagnano “Ooni” dal suo palazzo fino a “Okè mogùn”, la collina dove si erge un monolite consacrato a Ogun. Questa grande pietra ritta è circondata da “mariwo opè”, frange di palma sfilacciate. In quel giorno si sacrificano cani e galli che vengono appesi ai rami.

“Ooni” arriva, superbamente vestito e con in capo la corona di Odudua. Una delle rare occasioni, forse proprio l’unica dell’anno in cui la porta pubblicamente fuori del suo palazzo.

Arrivato davanti alla pietra di Ogun, egli incrocia per un momento la sua spada con quella di “Osogun”, capo del culto di Ogun a “Ife”, in segno di alleanza, malgrado il dispiacere provato da Odudua quando scopri di non essere l’unico padre di Oraniyan.

Oraniyan divenne, come abbiamo già detto, il fondatore della dinastia dei re di “Oyò”. Il mito della creazione del mondo attribuisce quest’ultimo ad Oraniyan e non a Odudua. Questi due personaggi sono i rispettivi fondatori delle stirpi reali di “Oyò” e di “Ifè”, il che ci fa capire che il mito della creazione del mondo è, da una parte e dall’altra, frutto di leggende storiche sull’origine delle dinastie che regnarono in quei due reami.

La supremazia stabilita da Oraniyan sui suoi fratelli ci è raccontata da una leggenda appresa a “Oyò” il secolo passato (XIX).

“ In principio la terra non c’era. In alto vi era il cielo; in basso l’acqua e nessun essere vivente animava il cielo o l’acqua. Ora, l’onnipotente “Olòdumarè”, il padrone e padre di tutte le cose, creò per primi sette principi coronati; di seguito creò sette sacchi nei quali aveva introdotto delle conchiglie, delle perle, delle stoffe e altre ricchezze. Creò una gallina e vent’un barre di ferro. Creò pure dentro un tessuto nero un pacchetto voluminoso di cui non si vedeva la natura. Infine creò una lunghissima catena di ferro alla quale attaccò i tesori e i sette principi. Poi lasciò cadere tutto dall’alto del cielo. Al limite del vuoto non vi era che acqua. “Olòdumare” dall’alto della sua dimora divina lanciò una noce di palma che cadde nell’acqua. Di colpo un gigantesco albero di palma spuntò e raggiunse i principi, offrendo loro un rifugio ampio e sicuro tra i suoi folti rami. I principi li si rifugiarono e si installarono con i loro bagagli. Erano tutti principi coronati e, di conseguenza, volevano tutti comandare, così risolsero di separarsi. I nomi di questi sette principi erano: “Olowù” che divenne re di Egba; “Onisabe” che divenne re di Savè; “Orangun” che divenne re di Ila; “Ooni” che divenne re di “Ifè”; “Ajero” che divenne re di “Ijèro”; “Alàketu” che divenne re di Kétu; e l’ultimo creato, il più giovane, Oraniyan che divenne re di “Oyò”.

Prima di separarsi per seguire il loro destino, i sette principi decisero di dividersi il tesoro e le provviste che l'Onnipotente aveva donato loro. I sei più anziani presero le conchiglie, le perle, le stoffe e tutto quello che giudicavano prezioso o buono da mangiare e lasciarono al più giovane il pacco di stoffa nera, le ventun sbarre di ferro e la gallina.

I sei principi partirono alla scoperta fra i rami della palma. Quando Oranyian fu solo, sentì il desiderio di scoprire quello che conteneva il pacco di stoffa nera, così lo aprì e vide un mucchio di materia nera che non conosceva, scosse la stoffa, la materia nera cadde nell'acqua e non si disperse ma diventò un monticello. La gallina volò per posarsi sopra e incominciò a graffiare quella massa nera che si sparse tutt'intorno, così il monticello si sparse tanto da occupare il posto dell'acqua. Ed ecco come nacque la Terra.

Oranyian si affrettò a scendere sulla superficie che si era formata dalla materia nera e prese possesso della Terra. Gli altri sei principi discesero anche loro dai rami della palma e volevano prendere ad Oranyian la Terra così come gli avevano già preso la sua parte di conchiglie, perle, stoffe e parte del nutrimento. Ma Oranyian aveva delle armi, le sue ventun barre di ferro che si erano trasformate in lance, giavellotti, frecce, ascie e lui, brandendo con la mano destra una lunga spada disse loro: - Questa Terra è mia soltanto. Lassù, quando mi avete derubato, non mi avete lasciato altro che questa terra e questo ferro. La Terra si è ingrandita ma anche il ferro e mi servirà per difenderla. Vi ucciderò tutti. I sei principi implorarono la grazia, prostrandosi ai piedi di Oranyian e supplicandolo. Lo pregavano di concedere loro una parte di Terra perchè potessero viverci e continuare ad essere principi. Oranyian fece loro la grazia della vita e regalò loro della terra, però ad una condizione: ogni anno avrebbero dovuto rendergli omaggio e pagargli un tributo nella città capitale, affinché non dimenticassero di avere ricevuto la grazia della vita e di una parte della Terra.

Ecco spiegato come Oranyian divenne re di "Oyò" e sovrano di tutti i regni yorùbá, vale a dire di tutta la Terra".

Tuttavia "Ifè" rivendica la sua supremazia su "Oyò". E' là che è custodita la spada di Oranyian che i re di "Oyò" devono reggere in mano il giorno della loro ascesa al trono. A "Ifè" si vede tuttoggi un grande monolite, l'"Opa" Oranyian, il suo bastone di comando in guerra e una grande lastra di pietra "Asà" Oranyian, il suo scudo.

DIASCALIE

alle illustrazioni di:

Pagg. 130 e 131:

Opa Oranyian, il grande monolite di "Ifè"

"Onì" re di "Ifè" il giorno della festa

Nel ricordo di una leggenda, i corpi dei servitori sono dipinti per metà gialli e per metà scuri.

10 SHANGO

SANGO

Sango in Africa

Shango (Sàngò), come tutti gli altri orishà, può essere descritto sotto due aspetti, storico e divino.

Come personaggio storico egli sarebbe stato il terzo "Alaafin Oyò", re di "Oyò", figlio di "Oraniyan e di "Torosi", una figlia di "Elèmpe", re di "Tapa", il quale aveva formato un' alleanza con Oraniyan. Shango crebbe nel paese di sua madre e, in seguito, andò a stabilirsi a "Kòso", dove la gente non lo voleva a causa del suo carattere violento e prepotente, ma lui si impose loro con la forza. In seguito andò, con tutta la sua gente, a "Oyo" dove costruì un quartiere chiamato "Kosò". Egli conservò, così, il suo titolo di "Oba Kòso" che fece poi parte del suo "oriki" (lodi tradizionali).

"Dàda Ajàka", fratello anziano consanguineo di Shango stava, in quel tempo, sul trono a "Oyo" "Dàda" è il nome che, nei paesi yorùbá, danno a quei bambini i cui capelli spuntano a piccoli ciuffi, con la tendenza ad arricciarsi separatamente. "Egli amava i bambini, la bellezza delle arti, aveva un carattere pacifico e non possedeva l'energia necessaria ad un capo in quei tempi". Shango lo detronizzò e "Dàda" se ne andò in esilio a Igboho durante i sette anni di regno del suo fratellastro. Dovette accontentarsi allora di portare una corona fatta di conchiglie chiamate "adè de Baàyani". Dopo la partenza di Shango, "Dàda Ajàka" tornò a regnare nuovamente a "Oyo". Contrariamente al suo precedente periodo di regno, egli si mostrò coraggioso e guerriero e, rivoltandosi contro i parenti della famiglia materna di Shango, attaccò i "Tàpa".

Frobenius pensava che c'erano stati due Shango di differente origine: il più anziano sarebbe stato "Sango-Tàpa", di origine Nupè (altro nome dei "Tàpa"), con un montone per simbolo; mentre il più giovane, "Sango-Mési" sarebbe stato di origine Borgu (Bariba), rappresentato da un guerriero a cavallo. Ma pare che Frobenius abbia male interpretato ciò che gli avrebbero raccontato, perché se il suo "Sango-Tàpa" ben corrisponde a Shango, terzo "Alàafin Oyò", nato nel paese "Tàpa", per contro il suo "Sàngo-Mési" appartenerrebbe ad un'epoca posteriore al suo regno. Quello che ha causato l'errore di Frobenius sarebbe, da una parte il fatto che esistevano degli "Oyo-Mési", i sette consiglieri principi di "Alàafin-Oyò", i "fattori-di-re", coloro che sceglievano un nuovo "Alàafin" dopo la morte del suo predecessore e che, d'altra parte, gli "Oyò" divennero famosi per la loro cavalleria, riorganizzando quattro regni dopo "Ajàkà", al tempo di "Alàafin Onìgbogi". Il che non impedì alle sue truppe di essere battuti dai "Tàpa" con i quali le relazioni erano molto tese dopo la morte di Shango. "Alàafin Onìgbogi" dovette fuggire a Gbere nel paese Bariba, dove rimase come rifugiato e così il suo successore.

In seguito quattro "Alàafin" successivi vissero a Igboho non lontano dal paese Bariba. Questi avvenimenti storici, posteriori al regno di Shango, hanno potuto far credere all'esistenza di un "Sango-(Mési)-Bariba, mentre si trattava invece di re successori di Shango.

Sotto il suo aspetto divino, Shango resta il figlio di Oraniyan (divinizzato pure lui), ma ha per madre "Yamase" ed è marito di tre divinità: Oya, Oshun e Oba.

Shango è virile e gagliardo, violento e giustiziere; egli persegue i mentitori, i ladri e i malfattori. Morire a causa della folgore è un fatto infamante. Una casa colpita dal fulmine è una casa marcata dalla collera di Shango. Il proprietario deve pagare delle pesanti ammende ai sacerdoti del dio che vengono a cercare fra le macerie gli "édun arà", pietre di fulmine, lanciate da Shango e conficcate in terra là dove il suolo è stato colpito dal fulmine.

Questi "édun arà", in realtà sono ascie neolitiche, posate sull'"Odò", il mortaio in legno scolpito, consacrato a Shango. Questi "édun-arà" sono considerati come delle emanazioni del dio che contengono il suo "ase". Il sangue degli animali sacrificati è versato in parte su queste per mantenerne la forza e la potenza. Il montone, a cui tagliano la testa al primo scoppio del tuono, è l'animale il cui sacrificio gli aggrada di più. Gli si fanno anche offerte di "amala", una pietanza preparata con della farina di "igname", irrorata con una salsa fatta a base di "gombos" (?). Ma è strettamente proibito offrirgli dei fagioli bianchi del tipo chiamato "sesé".

L'emblema di Shango è la doppia ascia stilizzata, "osé" che gli "elégun" portano in mano quando sono in stato di transe. Un emblema che ridorda l'ascia bipenne di Zeus a Creta.

Questo "osé" sembra essere la stilizzazione di un personaggio che portava il fuoco sulla testa. Questo fuoco è allo stesso tempo la doppia ascia e ricorda, per un certo verso, la cerimonia chiamata "ajeré", dove gli iniziati di Shango devono portare sulla testa una giara piena di buchi (ajèré) nella quale brucia fuoco vivo. Essi non sono per nulla sensibili a questo fardello ardente e ciò dimostra che non vi è simulazione di transe. Gli iniziati devono passare in seguito per un'altra prova, chiamata "àkàrà", durante la quale essi inghiottono micce ardenti di cotone imbevute di olio di palma. Una rievocazione della leggenda secondo la quale Shango aveva la facoltà di sputare fuoco grazie ad un talismano che aveva mandato Oya a cercare nel paese Bariba.

Gli "elegun" di Shango spesso portano in mano uno strumento musicale utilizzato unicamente da loro, lo "séré" fatto con una zucca lunga contenente dei piccoli grani. Se adeguatamente scossa durante il coro delle lodi a Shango, questo strumento sembra che imiti il rumore della pioggia. Gli "elegun" alcune volte portano anche a tracolla un "labà" una grande sacoccia di cuoio lavorata, dove si riteneva che Shango tenesse delle pietre di fulmine da lanciare sulla terra durante le tempeste.

Dei tamburi di forma particolare chiamati "batà", di cui parleremo in seguito, sono utilizzati per accompagnare le danze.

Una testimonianza dell'eleganza, della prestanza di Shango e delle sue maniere da "dandy" con cui sedusse Oya, che era allora la moglie di Ogun, ci è tramandata da una storia di "Ifà" di cui abbiamo già parlato in un precedente capitolo:

" Tra i clienti di Ogun, il fabbro, c'era Shango,
al quale piaceva molto essere elegante
al punto da intrecciarsi i capelli come quelli di una donna.
Egli si era fatto dei buchi nei lobi delle orecchie
dove portava sempre degli anelli.
Indossava collane di perle.
Portava dei braccialetti.
Che eleganza !!!
Quell'uomo era anche potente per via dei suoi incantesimi (talismani).
Era un guerriero di professione.
Non faceva prigionieri nel corso dei suoi combattimenti.
(Egli uccideva tutti i suoi nemici)
Per questa ragione, Shango è salutato:
Re di "Kòso" che agisce indipendentemente."

I tradizionali saluti che gli dirigevano i suoi fedeli non mancano di arguzia e fanno risaltare la sua forte personalità:

"Ride quando va da Oshun.
Si ferma molto tempo con Oya.
Egli indossa un grande perizoma rosso.
Oh! Elefante che cammina con dignità.
Il mio Signore che cucina l'"igname"
con l'aria che soffia dalle sue narici.
Egli uccide sei persone con una sola pietra di fulmine.
Se arriccchia il naso, il bugiardo (si spaventa) e fugge.

Shango è il fratello minore non solamente di "Dàda-Ajàka" ma anche di Omolu. Non sono propriamente dei legami di parentela che lo uniscono al dio delle malattie contagiose, ma piuttosto quelli della loro probabile origine

comune nel paese Tàpà. In quel luogo, Obaluayé-Omolu sarebbe più anziano di Shango. Così, per deferenza verso un anziano, delle offerte sono sempre obbligatoriamente fatte a Omolu in certi villaggi come Sakète e Ifanyin, la vigilia del giorno delle celebrazioni in onore di Shango.

Cerimonie per Shango

Le cerimonie per Shango osservate a Sakètè e Ifanyin nell'ex Dahomey erano organizzate dagli "egbé Sango" di quei luoghi. Tali società sono composte da centinaia di membri, la maggior parte "elégun" che rappresentano ognuno, nell'"organizzazione centrale egbé" una famiglia che ha il suo particolare luogo di venerazione in una delle fattorie dei dintorni delle città.

Quando ognuna di queste famiglie organizza una cerimonia di offerte al loro Shango particolare, i membri dell'"egbé" vanno tutti a partecipare alla festa.

Nell'epoca in cui i lavori dei campi sono terminati, avvengono in quelle regioni delle serie ininterrotte di festeggiamenti ai quali prendono parte i membri dell'"egbé" e diverse riunioni dove viene invocata la presenza del dio e si eseguono canti e danze gioiose con lui.

Queste celebrazioni hanno, ognuna, una durata di cinque, nove o diciassette giorni. Esse incominciano e finiscono sempre nel "ijo jàkuta", giorno della settimana yorùbá dedicato a Shango.

Come per le cerimonie di iniziazione già descritte l'inizio di queste feste deve essere il più vicino possibile al primo quarto di luna.

La veglia della sera prima è detta "àsun" (non si deve dormire). A Sakété questa veglia si tiene davanti al tempio di Shango su di una grande piazza nel luogo dove gli "elégun" danzeranno il giorno dopo al suono dei tamburi "batà". Il tempio si compone di una casetta di due stanze, non diversa dalle case vicine se non dal fatto che porta i simboli di Shango, la doppia ascia, piantata in cima al tetto.

I dignitari dell'"egbé Sango" si riuniscono nella prima stanza: "Mogba Sango, Iyà Sango o Iya egbé Balé Sango, Arupe, Seriki, Jagunjagun, Baba egbé, Asoju Oba, Esinla, ecc". Nella seconda stanza si trova l'"odò", il mortaio di Shango, posato sul suolo e capovolto; una scodella di legno contenente gli "edùn arà" è posta sopra. Degli "osé" e dei "séré" sono appoggiati alla base. Nel muro di fondo pendono i "làbà" di cuoio.

I membri dell'"egbé Sango" arrivano a piccoli gruppi, da tutte le fattorie e villaggi del circondario, nel corso della notte. Gli "elégun Sango", sia uomini che donne, portano i capelli intrecciati in una serie di striscie parallele che partono dalla fronte verso la nuca, dove formano una frangia più o meno lunga. Sia gli uni che le altre, per segnalare la loro posizione di "iyàwoòrisa" portano gli stessi vestiti femminili, "bùba", una blusa e "aso", una tela in forma di gonna. Questo non è assolutamente un segno di confusione sessuale per gli uomini o di un travestimento, ma si tratta solo di un modo di dimostrare la loro dipendenza al dio.

Ogni membro dell'"egbé", al momento del suo arrivo, si prosterna davanti alle pietre del fulmine deposte sull'"odò". Questo profondo omaggio, "dobalè", è fatto con una dignità ed una grazia che la civiltà cosiddetta comoda degli Occidentali ha completamente dimenticato. Questi inchini sono fatti con morbidezza disinvolta e naturale; il corpo si piega lentamente al suolo restandovi per un momento, senza la paura di sporcarsi i vestiti; in seguito la terra è ripulita dalla fronte, mento e labbra. Questi saluti sono accompagnati dal rumore simile alla grandine che fanno gli "séré" agitati dai "mogba" e dagli "elégun" già presenti sul posto. La notte trascorre tra scambi di complimenti e commenti intorno agli avvenimenti accaduti dall'ultima riunione, la gente mangia e beve in allegria e danza al suono dei tamburi "batà" intorno all'albero piantato al centro della piazza.

Il mattino del primo giorno che cade in occasione del "ijo jacutà" (ne abbiamo parlato prima), i membri dell'"egbé" vanno verso il ruscello sacro, "a nlo odò", andiamo al fiume. Il corteo è generalmente preceduto da un "elégun" di Eshù, seguito da una portatrice di zucca contenente delle offerte di noci di cola destinate al ruscello. Giunti a bordo dell'acqua, i membri dell'"egbé" danno prova di uno spirito gagliardo, conforme al carattere di Shango, e può accadere che un "elégun" maschio vada a lavarsi da solo, mentre le donne cantano scherzosamente:

"Okò nlà ba oju omi jé"

"Un gran pene sciupa la superficie dell'acqua".

Quando l'"elégun" è uscito dall'acqua, vanno le donne a fare il bagno a loro volta, cantando audacemente:

"Oko nsé bàlabàla. Gboòro oko. Gbàndu gbandu obò".

"Il pene è fangoso: Lungo è il pene, larga è la vagina."

Queste sono solo frasi giocose e scherzose, senza offese per la morale.

Tutti ritornano quindi verso il tempio dove l'acqua del ruscello contenuta nella zucca è deposta davanti all'"odò".

Le danze degli "elégun" incominciano nel primo pomeriggio, intorno all'albero in mezzo alla piazza, al suono dei tamburi "batà" da parte di tre suonatori sistemati ai piedi dell'albero. Gli uomini e le donne formano dei gruppi separati: i primi all'esterno del cerchio e le donne all'interno. Le loro danze seguono il ritmo a singhiozzo dei tamburi che, in principio sono lenti e poi via via sempre più veloci. Le donne ballano con piccoli passi e pestando il terreno, piegate in avanti con le braccia penzoloni, ogni tanto alzano leggermente il busto e poi si piegano di nuovo. Gli uomini fanno dei passi più lunghi e strisciati piegando e rialzando il busto con maggior energia; alzano morbidamente le braccia e giungono le mani sopra la testa, poi le staccano e fanno violentemente ricadere le braccia colpendosi fortemente i fianchi, il tutto fatto in perfetta sincronia. Ogni tanto eseguono dei passi più acrobatici, accucciandosi e rialzandosi, piroettando su se stessi e segnando un tempo d'arresto nell'esatto momento indicato dal ritmo dei tamburi "batà".

Il loro ritmo è veramente particolare: nervoso e tagliente, secco e breve che contribuisce a dare alle danze degli "elégun Sangò" un carattere vivace e coinvolgente che incita gli astanti a ritmare la cadenza con il battito delle mani.

Verso la fine del pomeriggio, quando la vivacità della festa è generale, ha luogo il sacrificio di un montone nel tempio di Shango. Il sangue è versato sulle pietre del fulmine, la testa dell'animale è recisa e portata in giro da un gruppo di donne che attorniano "Iyà Sango", tenendola con le braccia in alto, dondolandola da sinistra a destra, mentre passano in mezzo agli "elégun", fino al momento in cui Shango proclama di accettare il sacrificio prendendo possesso di uno di essi.

Shango sceglie un solo "elégun" tra quella folla imponente di iniziati tutti suscettibili di essere cavalcati dal dio. L'"elégun" scelto dal dio, uomo o donna, divenuto Shango, afferra la testa del montone appena recisa e se la porta alla bocca per leccarne il sangue. La transe è talvolta violenta e l'"elégun" su cui Shango si incorpora si dibatte tra le braccia dei compagni che lo sostengono e lo trascinano verso il tempio.

Un grande entusiasmo regna tra la folla e tra gli "elégun" che si mettono a girare correndo intorno alla piazza saltando e urlando:

"Sango dé! Sango dé!

Kawò Kabiesi!!!"

"Arriva Shango! Arriva Shango!!

Venite a vedere (e ammirare) il re!!!"

L'"elégun" posseduto da Shango esce poco dopo dal tempio, calmato e vestito con gli abiti tradizionali del dio, una specie di grande grembiule, "banté", fatto di pelle di montone coperta da conchiglie e avvolta sopra una serie di striscie, "iyèri" annodate intorno alla sua cintura e che pendono liberamente. E' Shango tornato sulla terra. Egli reca in mano uno (o due) "osé", avanza maestosamente e lentamente attraverso la folla che si inchina al suo passaggio. Come segno di benedizione tocca con lo (o gli) "osé" il dorso delle persone chinate, danza intorno alla piazza, seguito da un gruppo di "elégun" e saluta i suonatori di tamburo e i diversi dignitari.

Brandendo gli "osé" grida, di tanto in tanto, "O ku o! Oku ooo !! Buon giorno! Buongiorno !!"

Gli ammiratori di Shango mettono del denaro sulla fronte bagnata di sudore del dio che li ringrazia gridando: " O seun o ! O seun ooo!!!, Grazie ! Grazie !!!".

La possessione dell'"elegun" da parte di Shango durerà i cinque, nove o diciassette giorni della durata della cerimonia, ma non per tutto quel tempo si comporterà allo stesso modo. Lo stato veemente di esaltazione ed energia, il modo di imporsi del dio verso il suo "elegun", sono seguiti da uno stato di languore, di abbattimento e assopimento, durante i quali egli si comporta come un bambino, stato che, nei paesi yorùbá è definito: "tinu eru dé", arrivato (dopo) con le valige – Anche le attitudini di coloro che si prendono cura di lui cambiano: rispettose e attente quando l'"elegun" è posseduto da Shango, divertite e burlone quando passa allo stato che abbiamo descritto sopra e di lui dicono: "O se bì asiwèrè", - Egli si comporta come un pazzo".

Per tutti i cinque, nove o diciassette giorni che dura la possessione dell'"elegun", questi è dunque sottoposto a due modi di essere. Egli è Shango a diverse riprese, particolarmente nei momenti in cui si presenta in pubblico.

Tra le sue attività, in generale egli mostra di andare al mercato, o di farsi ammirare prima di andare a fare visita al re del luogo.

Io ho avuto l'occasione di vederlo entrare con fare nobile nel palazzo reale di Sakète, brandendo i suoi "osé" e dirigersi maestosamente verso il divano personale del re e sedercisi, mentre il re rimaneva rispettosamente in piedi in sua presenza, salutandolo con la cortesia e la deferenza riservate agli stranieri più nobili di passaggio.

Quando la festa è finita, l' "elegun" è condotto al tempio di Shango, gli si tolgono le vesti, lo si fa sdraiare sul fianco sinistro, ricoperto da un telo che viene spesso sollevato e scosso per areare il corpo inerte. "Iyà Sango" fa scivolare il telo dalla testa verso i piedi del corpo disteso e lo fustiga, chiamandolo per nome. Al terzo richiamo l' "elegun" si alza e si mette seduto, ancora intontito. Chiede che cosa sia successo e perchè sia mezzo nudo seduto nel tempio di Shango. Allora lo rassicurano e gli mettono davanti un "èko", paté di mais su cui versano dell'acqua. L' "elegun" si piega in avanti, le mani dietro la schiena e divora l' "èko", poi posa la faccia da un lato e dall'altro sul terreno per calmare Shango e quindi si alza. Qualcuno, con la mano, batte sul terreno per cancellare le tracce umide dell' "èko" e ricoprirle di terra. L' "elegun" si inchina davanti a "Iyà Sango", Mogba e gli altri dignitari e va a sedersi in un angolo, l'aria smarrita e incerta, ma, qualche ora più tardi, ritrova la sua personalità consueta.

Shango nel Nuovo Mondo

Il culto di Shango è assai popolare nel Nuovo Mondo, tanto in Brasile che nelle Antille. A Recife, in Brasile, il suo nome serve anche a designare l'insieme dei culti africani praticati nello stato di Pernambuco.

A Bahia, i fedeli di Shango portano, come in Africa, delle collane rosse e bianche. Il mercoledì è il giorno della settimana che gli è consacrato. Quando egli si manifesta, durante una celebrazione, in uno dei suoi iniziati, gli assistenti lo salutano dicendo: "Kàwo Kabiyésilé", - Venite a vedere il re discendere sulla terra !-.

I tamburi "batà" non sono più conosciuti in Brasile, mentre lo sono a Cuba, ma i ritmi marcati per Shango sono gli stessi. Vivaci e battaglieri, sono chiamati "aluja" e "tonibobe" e sono accompagnati dal forte fruscio degli "séré" agitati all'unisono.

Nel corso delle danze, Shango brandisce fieramente il suo "osé", e, quando la cadenza accelera, egli fa finta di raccogliere da un sacco "labà" immaginario

delle pietre del fulmine e lanciarle sulla terra. Il simbolismo della sua danza lascia poi intendere il suo lato salace e gagliardo.

Durante certe feste Shango appare davanti agli assistenti portando sulla testa un "ajèré" contenente del fuoco e inghiotte, come in Africa, delle micce di cotone accese, chiamate "àkàrà".

A Bahia si dice che ci sono dodici Shango: "Dàdà, Oba Alonja, Obalube, Ogodo, Oba Koso, Jakuta, Aganju, Baru, Oraniyan, Aire Intilè, Aira Igbonan, Aira Adjaosi."

Una certa confusione regna in questa lista, in cui Dada è, in realtà, il fratello anziano di Shango, Oraniyan suo padre, Aganju, uno dei suoi successori. Si dice a Bahia che Ogodo era originario del paese "Tàpà", egli brandisce due "osé" quando danza e il suo "edun arà" è a due tagli. Gli Aira sarebbero degli Shango molto vecchi che portano collane ornate di perle azzurre, "segi", al posto di quelle bianche e rosse come gli altri Shango. Questi Aira sarebbero arrivati dalla regione di Savè (ex Dahomey).

Shango è imparentato con San Gerolamo in Brasile e con Santa Barbara a Cuba. Queste scelte, a prima vista, ci sembrano piuttosto strane, come avevamo già fatto notare.

Quando a Bahia si celebra una festa per Dadà, il fratello anziano di Shango, la cerimonia assume l'aspetto di una ricorrenza storica, e questo, spesso, all'insaputa dei partecipanti che non sempre conoscono la storia degli yorùbá.

Il o la "elègun" di Dada danza davanti agli astanti con in testa una corona: "adé de Baàyani". Di pronto Shango cavalca uno o una dei suoi iniziati, afferra la corona e se la mette in testa. Dopo aver danzato per un po' con la corona in testa, la restituisce a Dada. Questo elemento del rituale sembra voler ricordare l'antico evento dell'usurpazione del trono di "Dàdà-Ajàkà" da parte di Shango e il suo ritorno al potere sette anni dopo.

Archetipo

L'archetipo di Shango è quello delle persone volitive ed energiche, altere e consapevoli del loro rango, reale o presunto. Esse possono essere "gran signori" e cortesi, ma che non tollerano la minima contraddizione e, in tal caso, sono capaci di lasciarsi andare a violente crisi di collera. Sono sensibili al fascino delle persone del sesso opposto e si comportano con tatto e fascino nel corso delle riunioni sociali, ma, se si innervosiscono, oltrepassano con facilità i limiti del buon gusto. La grande consapevolezza della loro dignità e dei loro doveri fa sì che si comportino con un misto di severità e benevolenza, secondo l'umore del momento, ma sanno mantenere generalmente un profondo e costante senso di giustizia.

DIDASCALIE

Pagg. 140 – 141:

"Alafin Oyo", re degli yorùbá, discendente di Shango.
La sua corte.

Pagg. 142 – 143:

Membri dell' "égbé", società di Shango.

L'altare di Shango nella casa di "Onan Magba"

Pagg. 144 – 145:

"Iyà Shango"
"Elégun" di Shango.
E' interessante notare la somiglianza tra il simbolo di Zeus, dio del tuono nella Grecia antica e la doppia ascia di Shango.

Pagg. 146 – 147:

Altari di Shango.
Gli "éré", statue a Oshogbo.

Pagg. 148 – 149 – 150 – 151:

Colonne scolpite del tempio di Shango a Ibadan.

Un trio di tamburi "batà".
Un "élégun" di Shango.

Pagg. 152 – 153 – 154 – 155:

Danze degli "élégun" di Shango.

Pagg. 156 – 157:

Shango manifestatosi in un "élégun", salutato dai suoi adepti che si prosternano con la fronte a terra.

Pagg. 158 – 159:

Diverse stilizzazioni degli "oshé" di Shango

Shango ha attraversato l'Atlantico con i suoi simboli e le sue danze.

Pagg. 160 – 161:

A Bahia si trovano degli "oshé e odo" di stile molto simile a quelli africani.

Il sincretismo che paragona San Gerolamo a Shango è illustrato da una statua del santo sormontata dall' "oshé" del dio africano.

Pagg. 162 – 163 – 164 – 165:

Ad Haiti Shango è capitano.

Un "oshé" di Shango a Cuba dove Shango è sincretizzato con Santa Barbara la cui processione è accompagnata dai tamburi "bàtà" africani.

11 OYA O YANSAN

OYA O YANSAN

Oya in Africa

Oya è la divinità dei venti, delle tempeste e del fiume Niger, che, in yorùbá si chiama "odò Oya", il fiume Oya.

Essa fu la prima moglie di Shango e aveva un temperamento ardente ed impetuoso. Una leggenda racconta che Shango la mandò in missione nel paese dei Bariba, per andargli a prendere una pozione speciale che, una volta inghiottita, gli avrebbe permesso di sputare fuoco e fiamme dalla bocca e dal naso. Oya, eludendo le istruzioni di Shango, provò lei stessa tale pozione e divenne, anche lei capace di sputare fuoco, con gran disappunto di Shango che voleva tenere tale terrificante capacità solo per se stesso.

Tuttavia Oya fu la sola moglie di Shango che, alla fine del suo regno, lo seguì nella sua fuga verso il paese Tapà. Quando Shango andò sottoterra a "Koso", ella fece lo stesso a "Irà".

Prima di diventare la moglie di Shango, Oya aveva vissuto con Ogun. Abbiamo visto nei precedenti capitoli come l'apparenza del dio del ferro e dei forgiatori non le fece lo stesso effetto dell'eleganza, della prestanza e dello splendore di quello del tuono; pertanto lei se ne andò con Shango.

Ogun, contrariato, volle andare a battersi contro il suo rivale, ma quest'ultimo era già andato a trovare "Olòdumarè", il Dio Supremo, per confessargli di avere offeso Ogun. "Olòdumarè" intervenne presso l'amante tradito e lo pregò di perdonare chi gli aveva fatto quell'affronto spiegandogli: " Tu Ogun, essendo più anziano di lui, se tu vuoi conservare la tua dignità in quanto anziano, davanti a lui e a tutti gli altri orishà, non ti devi irritare, ne devi batterti con Shango, devi lasciargli Oya, senza recriminare."

Ma Ogun non accolse questo richiamo ai sentimenti di indulgenza che ci si aspetta da un anziano, non si rassegnò così passivamente e si mise all'inseguimento dei fuggitivi. Cosicché, come abbiamo già visto, si affrontò con la moglie infedele a colpi di bacchetta magica dividendola in nove parti.

Questo numero nove, attribuito a Oya, è all'origine del suo nome Yansan.

Si ritrova questo nome a Porto Novo nell'ex Dahomey, dove la si venera nel tempio di "Avesan" nel quartiere Akron (Lokoro degli yorùbá) e a quello di "Abesan" più a nord a Baningbé. Questo nome avrebbe origine dall'espressione "aborimesan", che significa: - con nove teste -, che farebbe allusione ai nove bracci del delta del Niger, supposto che siano nove.

Un'altra spiegazione a proposito del nome Yansan, ci viene dalla leggenda della creazione dell'indumento (perizoma) di "Egùngùn" fatto da Oya; indumento indossato dai morti della famiglia quando ritornano, in certe circostanze, a salutare i loro discendenti. Oya è il solo orishà capace di tenere testa e dominare gli "Egùngùn":

"Un tempo, Oya si lamentava di non avere figli. Questa triste circostanza era dovuta al fatto che lei ignorava quali erano i cibi a lei proibiti. Lei mangiava carne di montone e di ariete, ma era quella di capra raccomandabile per lei.

Un "babalàwo" da lei consultato, le rivelò il suo errore e le raccomandò di fare delle offerte, tra cui doveva figurare della stoffa rossa con cui confezionare gli abiti di "Egùngùn". Compiuto questo dovere, Oya diventò madre di nove figlioli, che in yorùbá suona come: "Iyà omo mesan", origine del nome Yansan."

Quanto all'origine del nome Oya, è spiegata da un gioco di parole contenuto in una leggenda che tratta di una città chiamata "Ipo" minacciata da un'invasione di guerrieri "Tàpa". Per ottenere protezione, era stata fatta un'offerta di indumenti appartenenti al re di "Ipo". Questi indumenti erano di una tale bellezza che le galline del luogo si misero a starnazzare per lo spavento.

Ragione per cui, dichiara solennemente la leggenda, le galline, ancora oggi, incominciano a chiocciare appena vedono qualcosa di strano.

Questi preziosi indumenti furono strappati, "ya", in due pezzi per servire da cuscinetti di supporto alle zucche contenenti le offerte. Un'acqua, misteriosamente sgorgò e si sparse, "ya", per inondare i dintorni

della città e annegare gli aggressori "Tàpa". Gli abitanti di "Ipo" cercarono di escogitare un nome da dare a quella provvidenziale acqua che era diventata un fiume, "ya", in modo così improvviso, non appena gli indumenti erano stati strappati in due pezzi e lo chiamarono quindi "odò Oya", il fiume dello strappo.

C'è una leggenda conosciuta sia in Africa che in Brasile che indica come il rituale del culto di Oya sia collegato alle corna di bufalo: "Un cacciatore era andato in spedizione nella foresta, si era messo alla posta e aveva visto venirgli incontro un bufalo. Egli si apprestava ad ucciderlo quando l'animale, arrestatosi, fece cadere la propria pelle. Una donna bellissima apparve agli occhi del cacciatore. Era Oya. Ella nascose la sua pelle dentro un termitaio e se ne andò al mercato della città vicina. Il cacciatore si appropriò della spoglia, la nascose in fondo ad un solaio presso la sua casa e se ne andò, a sua volta, al mercato. Lì giunto, si mise a corteggiare la donna-bufalo, arrivando persino a chiederle se lo voleva sposare. Oya da principio rifiutò ma, visto che la sua pelle era sparita, accettò l'offerta. Oya raccomandò al cacciatore di non rivelare a nessuno che lei era un animale e così le cose andarono bene per qualche anno. Oya mise al mondo nove bambini, il che provocò la gelosia delle altre mogli del cacciatore. Queste riuscirono a scoprire il segreto dell'origine della nuova moglie e, quando il marito era assente, si misero a cantare: - "Màa je màa mu, awò rè nbe nìnu àka", il che voleva dire - Tu puoi bere e mangiare (e farti bella), ma la pelle è nel solaio (non sei che un animale). - Oya comprese l'allusione, trovò la sua pelle, se ne rivestì e, avendo riacquistato la forma di un bufalo, uccise le altre mogli gelose. Poi donò le corna ai suoi figli dicendo: - in caso di necessità, sfregatele le une contro le altre e io arriverò subito ad aiutarvi a togliervi d'impaccio. - E' per questa ragione che delle corna di bufalo sono sempre piazzate nel sito consacrato a Oya".

Ho avuto l'occasione di ascoltare questa leggenda a Bahia da "Pai Cosme", un vecchio padre di santo, oggi deceduto. Egli pronunciava in modo perfettamente corretto la frase suddetta in yorùbá.

Gli "oriki" indirizzati a Oya alludono a diverse caratteristiche di questa divinità:

" Oya, moglie coraggiosa che al risveglio afferra una spada.

Oya, moglie di Shango.

Oya, il cui marito è rosso.

Oya, muore coraggiosamente insieme a suo marito.

Oya, abbellisce i suoi piedi con polvere rossa.

Vento di morte.

Oya, il remolino che sparpaglia dappertutto le foglie degli alberi.

Oya, la sola che può afferrare le corna di un bufalo."

Oya nel Nuovo Mondo

Le persone devote di Yansan, appellativo con il quale Oya è più conosciuta in Brasile, indossano delle collane di perle di vetro di colore granata. Mercoledì è il giorno della settimana a lei consacrato, insieme a Shango. I suoi simboli sono, come in Africa, delle corna di bufalo e un "cimetterre??" (paletta?), posati sul suo "peji". Riceve sacrifici di capre e offerte di alimenti. Le sono graditi tortini di fagioli chiamati "acaraje" in Brasile e "àkàrà" in Africa, ma detesta le zucche. Le è proibita la carne di montone.

Quando si manifesta in un "candomblé" su una delle sue iniziate, porta in capo una corona le cui frange di perle le nascondono il volto, come le frange riservate ai re yorùbá. Porta un "cimetterre" (?), chiamato anche "alfange", in una mano e uno scaccia mosche fatto di coda di cavallo, dall'altra.

Le sue danze sono da guerriera e, se Ogun è presente, lei non manca mai di ingaggiare un duello con lui, in ricordo, senza dubbio, delle loro antiche divergenze. Essa evoca pure, con i suoi movimenti rapidi e sinuosi, le tempeste e i venti scatenati.

I suoi fedeli la salutano dicendo, come in Africa: "Eepa heyi Oya!" "Hurrà per Oya!" La sua corrispondente cristiana è Santa Barbara in Brasile e la "Vergine della Candelaria" a Cuba.

Alcune Yansan, chiamate "Yansan de igbalè", collegate al culto dei morti, gli "Egùngùn", quando danzano, sembrano allontanare le anime erranti con le loro braccia tenute a distanza davanti a se.

Archetipi

L'archetipo di Oya-Yansan è quello delle donne audaci, forti e autoritarie.

Esse possono essere fedeli e assolutamente leali in certe circostanze, ma, in altri momenti, se sono contrariate nei loro progetti o imprese, sono capaci di lasciarsi andare a manifestazioni di estrema collera.

Può capitare che il loro temperamento sensuale e voluttuoso le spinga verso molteplici e frequenti avventure amorose extra coniugali, senza riserve ne pudore, il che non impedisce loro di essere gelose di coloro che esse stesse abbondantemente tradiscono.

DIDASCALIE

Pagg. 169 – 170 –171:

Oya, dea del fiume Niger, è la prima moglie di Shango.

...Essa danza con energia e benedice i suoi adepti.

In Brasile è più conosciuta con il nome di Yansan.

12 OSHUN

OSUN

Osun in Africa

Osun (Osun) è la divinità del fiume dello stesso nome che scorre in Nigeria nelle regioni "Ijèsà e Ijèbu". Ella fu, dicono, la seconda moglie di Shango e sarebbe vissuta, prima di sposarlo, per qualche tempo con Ogun, Orunmila e Oshossi.

Le donne desiderose di avere bambini si rivolgono a lei, per via del rapporto che intercorre tra Osun e "Ijami ajé" – mia madre la fattucchiera -, che controlla la fecondità delle donne. A questo proposito esiste una leggenda che dice: " Quando tutti gli orishà arrivarono nel mondo, organizzarono delle riunioni in cui le donne non erano ammesse. Osun era contrariata di essere stata messa da parte e di vedersi esclusa da tutte le decisioni. Per vendicarsi rese sterili le donne e fece in modo che alcune delle attività intraprese dagli orishà non andassero a buon fine. Questi ultimi, disperati, andarono da "Olòdumarè" per spiegargli come le cose sulla terra andassero molto male, malgrado tutte le disposizioni prese nelle loro assemblee. "Olodumarè" chiese se Osun prendesse parte alle assemblee e gli orishà risposero di no. "Olòdumarè" spiegò loro che, senza la presenza di Osun e del suo potere sulla fecondità, non sarebbe stato possibile avere un buon esito delle loro imprese. Tornati sulla terra, gli orishà invitarono Osun a partecipare alle loro riunioni, cosa che essa finì per accettare, dopo però di essersi fatta pregare a lungo. Dopo poco le donne ricominciarono ad avere figli e tutti i programmi studiati dagli orishà andarono a buon fine".

Gli oggetti propri dell' "asé", il potere di Osun, sono dei ciottoli del fondo del fiume che porta il suo nome, dei gioielli di rame e un pettine fatto di squame.

L'amore di Osun per il rame, metallo prezioso nei tempi antichi nei paesi yorùbá, è celebrato nei tradizionali saluti a lei rivolti:

" Donna elegante che porta gioielli di rame pesante.
E' una cliente dei mercanti di rame.
Osun lava i suoi gioielli prima di lavare i suoi figli."

Le numerose, profonde anse, "ibù", tra "Igèdé" dove il fiume Osun ha la sua sorgente e "Leke" dove il fiume si getta nella laguna, sono i luoghi di residenza di questo orishà. Lì Osun è adorata sotto diversi nomi, con caratteristiche distinte gli uni dagli altri.

Eccone una lista approssimativa:

"Yéyé Odò", vicino alla sorgente del fiume;
"Osun Ijumù", la regina di tutte le "Osun" che, come quella che segue, è in stretto rapporto con "Iyàmi ajé" la fattucchiera.
"Osun Ayalà" o "Osun Iyanlà", la Grande madre che fu moglie di Ogun;
"Osun Osogbo" la cui fama è grande, poiché essa aiuta le donne ad avere dei figli;
"Osun Apará", la più giovane di tutte, dal carattere bellicoso;
"Osun Abalu", la più vecchia di tutte;
"Osun Ajagira", molto battagliaiera;
"Yéyé Ipetu";
"Yéyé Iponda", guerriera;
"Yéyé Olòko", che vive nella boscaglia;
"Yéyé Morin o Iberin", femminile ed elegante;

"Yèyé Kare", assai battagliaiera;
"Yèyé Oke", " " ;
"Yèyé Onira", guerriera;
"Osun Pòpòlòkun", che si venera presso la laguna e che, si dice in Brasile,
non monta sulla testa della gente.
Malgrado tutti questi nomi e caratteri differenti, si tratta sempre di una stessa Oshun.

"Osun Ayala", detta anche "Osun Iyanla", Oshun la Grande madre (la nonna), era una donna forte e battagliaiera che aiutava "Ogun Alaàgbede", suo marito, nella sua fucina. Ogun forgiava e quando il ferro si raffreddava egli lo posava davanti al fuoco che Oshun attizzava facendo funzionare i mantici. Il rumore che producevano: "Kùtù kùtù kùtù..." era così ben ritmato che sembrava che Oshun suonasse della musica. Un "Egungun" che passava di lì, non poté resistere e incominciò a danzare al ritmo dei mantici. I passanti meravigliati per dimostrare il loro apprezzamento, lo ricoprirono di denaro. "Egungun" andò ad offrire onestamente la metà della somma ad Oshun, la nonna, la quale, da allora in poi fu salutata nel modo seguente:

" Suonatrice di musica con un mantice per far danzare "Egungun".
Proprietaria del mantice che fa un rumore di scroscio come di pioggia
e la cui tosse suona come il barrito di un elefante."

Secondo Epega, i re: "Awùjalé di Ijèbu-Erè in Ekiti e Ijèbu-Odo in Ijèbu", entrambi salutano Orhun dicendo "Mia madre". Esistono pure dei legami molto stretti tra Oshun e i re di "Osogbo". L'annuale festa delle offerte a Oshun assume, in quel luogo, il carattere commemorativo dell'arrivo di Laro, fondatore della dinastia, sulle rive di quel fiume le cui acque scorrono perennemente. Laro, dopo molte tribolazioni, trovando che quel luogo era favorevole per costruirvi una città, lì si fermò con tutta la sua gente.

Alcuni giorni dopo il suo arrivo, una delle sue figlie andò a bagnarsi nel fiume e sparì nell'acqua. L'indomani ne uscì, superbamente vestita, dichiarando che era stata molto ben accolta dalla divinità del fiume. Laro andò a fare alla divinità delle offerte di cibo per dimostrare la sua riconoscenza. Molti pesci, messaggeri della dea, si affollarono a mangiare il cibo che era stato buttato in acqua, in segno di accettazione. Un pesce molto grande si avvicinò per mangiare al punto dove stava Laro e gli sputò addosso dell'acqua. Laro raccolse di quell'acqua dentro una zucca e la bevve, in tal modo facendo un patto di alleanza con il fiume. In seguito Laro protese le mani e il pesce vi saltò su. Laro assunse il titolo di "Ataoja", contrazione della frase yorùbá: " A téwo gba eja", - Egli tese le mani e ricevette il pesce -, e dichiarò: "Osun gbo", - Osun è in stato di maturità -, le sue acque saranno sempre abbondanti, frase da cui sarebbe derivato l'appellativo di "Osogbo".

Il giorno della festa annuale, "Atsoja" si avvia maestosamente verso la sponda del fiume, vestito con una corona monumentale fatta di piccole perle di vetro infilate. E' ricoperto di pesanti indumenti di velluto e cammina con calma e gravità, circondato dalle sue mogli e dai suoi dignitari. Una figlia di "Ataoja" porta nella processione annuale la zucca contenente gli oggetti sacri a Oshun: è l' "Arugba Osun". La ragazza rappresenta la giovane che disparve, un tempo, nel fiume; la sua persona è sacra, il re stesso si inchina davanti a lei. Dopo aver raggiunto l'età della pubertà, però, la ragazza non può più ricoprire quel ruolo. Grazie ad Oshun, la discendenza di "Ataoja" è sempre numerosa e non si da mai il caso che manchi una "Arugba Osun" disponibile.

"Ataoja" va a sedersi in uno spiazzo aperto per accogliervi la gente venuta ad assistere alla cerimonia. I re e i capi delle città tutt'intorno sono presenti oppure hanno inviato dei rappresentanti. Le delegazioni arrivano via via, accompagnate da suonatori di tamburi. Si susseguono scambi di saluti, inchini e danze in segno di cortesia reciproca, il tutto in una generale animazione.

Verso la metà del giorno, "Ataoja", accompagnato dalla sua gente e dagli invitati, si avvicina al fiume e lancia del cibo in acqua nello stesso posto dove era stato fatto tempo addietro. I pesci se lo disputano sotto l'occhio attento delle sacerdotesse di Oshun. "Ataoja" entra di seguito in un piccolo tempio vicino, si siede sulla pietra "okuta Laro", dove il suo antenato si era riposato un tempo. Si fa la divinazione per sapere se Oshun è soddisfatta e se ha da esprimere delle sue volontà.

"Ataoja" torna allora verso la radura dove riceve i suoi invitati con una generosità degna della reputazione di Oshun.

Oshun nel Nuovo Mondo

In Brasile e a Cuba gli adepti di Oshun portano delle collane di perle di vetro di colore giallo oro e numerosi braccialetti di rame. Sabato è il giorno della settimana a lei consacrato e, come in Africa, ella è salutata con l'espressione: "Ore Yèyé o", - (chiediamo) la benevolenza della madre!" E' bene fare ad Oshun dei sacrifici di capre e di offrirle piatti di "mulukun" (una miscela di cipolle e fagioli della varietà chiamata "maniglioni", di sale e di gamberetti) e dell' "adun" (farina di mais mescolata a miele d'api e olio dolce).

La sua danza imita il comportamento di una donna maliziosa e vanitosa che va a bagnarsi nel fiume, adorna di collane e braccialetti che fa tintinnare agitando le braccia, si pavoneggia con grazia e si guarda con compiacimento in uno specchio. Il ritmo che accompagna le sue danze porta il nome di "Ijesa", che è quello di una regione della Nigeria dove scorre il fiume Oshun.

In Brasile è paragonata a la Nostra Signora della Candelaria a Bahia e Nostra Signora dei Piaceri (?) a Recife, mentre a Cuba è assimilata a Nostra Signora della Carità, la cui chiesa è a "Cobre" (in spagnolo = rame).

Archetipo

L'archetipo di Oshun è quello delle donne graziose ed eleganti, con la passione per i gioielli, i profumi e gli abiti costosi. Esse sono il simbolo della bellezza e del fascino femminile, voluttuose e sensuali, ma più riservate di "Oya". Si sforzano di non urtare mai l'opinione pubblica a cui tengono molto.

Sotto la loro apparenza graziosa e seducente, nascondono una volontà molto forte e un gran desiderio di considerazione sociale.

DIDASCALIE

Pag. 175:

Oshun dea del fiume dello stesso nome, è la seconda sposa di Shango.

Pagg. 176 – 177:

Tempio di Oshun Oshogbo.

Ataoja, re di Oshogbo, il cui avo Laro fece un patto di alleanza con il fiume Oshun.

Pagg. 178 –179:

Statua di Oshun Oshogbo (la seconda a destra)

La festa annuale di Oshun Oshogbo attira una grande folla.

L'altare di Oshun Oshogbo.

Gli oggetti sacri sono portati in processione.

Le offerte di cibo sono fatte al fiume Oshun...

..in presenza di Ataoja, re di Oshogbo.

Pagg. 180 –181:

Ataoja seduto in una radura riceve la visita di numerosi capi e re vicini.

Pagg. 182 –183:

"Iya Osun Apará"

"Aworo Osun Iponda"

L'imponente madre di santo brasiliana Oshun Miwa.

Oshun che danza in un "terreiro" di Bahia.

13 OBA

OBA

Oba in Africa

Divinità del fiume dallo stesso nome, fu la terza moglie di Shango. Anche lei, come le due precedenti mogli Oya e Oshun, ebbe dei rapporti con Ogun, se

si deve dare credito ad una leggenda che ci dice che: "Obà era un orishà femmina molto potente e fisicamente ben più forte di molti orishà maschi.

Oba aveva sfidato e vinto successivamente in una lotta Oshala, Shango e Orunmila. Quando venne il turno di Ogun, questi, consigliato da un "babalwo", fece un offerta di mais e – gombo -??, che pestò in un mortaio per formare una pasta vischiosa che poi sparse per terra nel punto dove avrebbe avuto luogo il combattimento. Durante la lotta, Oba scivolò su quella pasta e Ogun ne approfittò per atterrarla e possederla immediatamente."

In seguito, quando Oba diventò la terza moglie di Shango, nacque una forte rivalità tra lei e Oshun, quest'ultima era giovane ed elegante, mentre Oba era più anziana e indossava dei vestiti fuori moda; di questo non se ne rendeva conto convinta com'era di poter monopolizzare l'amore di Shango. A questo scopo, cercava sempre di scoprire i segreti delle ricette di cucina utilizzate da Oshun, quando questa preparava i pasti per Shango. Oshun, infastidita, pensò bene di giocare un brutto scherzo e così, un bel giorno, disse a Oba di andare un po' più tardi ad assistere alla preparazione di un piatto che, disse ella, non senza malizia, faceva meraviglie in quanto a Shango, il loro comune marito. Nel momento convenuto arrivò Oba: Oshun si era annodato intorno alla testa un foulard che le nascondeva le orecchie e intanto faceva cuocere una zuppa dentro la quale nuotavano due funghi. Oshun glieli mostrò dicendo che erano le sue orecchie che lei si era tagliate e messe a cuocere nella marmitta, aggiungendo che questo piatto faceva andare pazzo Shango.

Ben presto arrivò Shango, si mangiò con molto gusto la zuppa con i funghi e si ritirò, come sempre galante e premuroso in compagnia di Oshun.

La settimana seguente, venne il turno di Oba di prendersi cura di Shango;

così, avendo deciso di mettere in pratica la meravigliosa ricetta, si tagliò un orecchio e lo fece cuocere nel brodo destinato a suo marito. Questi non provò alcun piacere nel constatare che Oba si era tagliata un orecchio e trovò ripugnante il piatto che lei gli stava per servire. Oshun apparve in quel momento, si tolse il foulard mostrando che le sue orecchie non erano state tagliate ne tantomeno divorate da Shango. Oshun si divertiva a prendersi gioco di quella credulona di Oba che, furiosa, si precipitò sulla sua rivale.

Ne seguì una battaglia in piena regola: Shango si infuriò e si mise a tuonare con forza. Oba e Oshun spaventate fuggirono e si trasformarono in fiumi che portano il loro nome. Alla confluenza delle loro acque, i flutti sono molto agitati, in conseguenza, dicono, della loro rivalità causata dall'amore per Shango.

Si sa di una leggenda a proposito di Oba (qualche volta attribuita ad Oshun)

basata su un gioco di parole dove si dice che: "il re di Owu che andava ad una spedizione di guerra, dovette attraversare il fiume Oba con la sua armata. Il fiume era in epoca di piena e le sue acque erano così tumultuose che non era possibile passare. Il re fece allora una promessa solenne, formulata in maniera maldestra. Aveva dichiarato che, se Oba avesse consentito di abbassare il livello delle sue acque per lasciarlo passare con tutta la sua armata e se lui avesse riportato una vittoria in quella guerra, egli avrebbe offerto delle cose buone – nkan rere -. Ora, egli aveva per moglie una figlia del re di Ibadan che portava il nome di "Nkan".

Le acque si abbassarono, il re di Owu attraversò il fiume e tornò vittorioso con un considerevole bottino. Arrivato sulla sponda del fiume Oba, lo trovò nuovamente in piena. Il re offrì tutte le buone cose – nkan rere – promesse: stoffe, conchiglie, buoi, schiavi, cibi, ma il fiume rifiutava tutte quelle cose.

Era "Nkan" la moglie del re che Oba esigea. Il re di Owu fu costretto a passare da quel punto, così gettò la moglie "Nka" in acqua. Ma lei era incinta e partorì sul fondo del fiume; questo rigetto il neonato dicendo che solo "Nkan" era stata offerta e non il bambino. Le acque si abbassarono e il re, tristemente se ne ritornò nelle sue terre. Il re di Ibadan appresa la sorte capitata alla figlia, indignato dichiarò che non aveva dato sua figlia in sposa perché servisse da offerta ad un fiume e, così, fece la guerra a suo genero, lo vinse e lo scacciò dal suo paese".

Oba nel Nuovo Mondo

Quando Oba appare in un "candomblé" Brasiliano, sul corpo di un suo iniziato, un turbante è annodato sulla sua testa per nascondere una delle orecchie, in ricordo della leggenda che abbiamo appena riportato.

Se Oshun cade in transe nel medesimo momento, la tradizione vuole che le due divinità incarnate cerchino di combattersi ed è necessario intervenire per dividerle. La danza di Oba è battagliera, lei reca in una mano una spada, e dall'altra uno scudo. Le si offrono capre, uccelli e volatili della Guinea.

A Oba è assimilata Santa Caterina, ma ci sono tante Sante Caterine e non si sa se si tratti di quella di Alessandria, Bologna, Genova o di Siena.

Archetipo

L'archetipo di Oba è quello delle donne valorose e incomprese; le loro tendenze un po' virili le fanno spesso volgersi ad un femminismo attivo.

Le loro attitudini militanti e aggressive sono una conseguenza di sfortunate ed amare esperienze sentimentali vissute. I loro insuccessi in amore sono spesso causati dalla loro morbosa gelosia, ma trovano spesso compensazione alle frustrazioni subite con il successo nella gestione dei loro beni materiali che non sono assolutamente disposte a perdere.

DIDASCALIE ALLE ILLUSTRAZIONI di:

Pagg. 186 – 187:

Oba, dea del fiume dello stesso nome,
terza sposa di Shango.

14 YEMANJA

YEMOJA

Yemoja in Africa

Yémanja (Yemoja) il cui nome deriva da "Yéyé omo eja", "la Madre i cui figli sono pesci", è l' orishà degli "Egba", una nazione yorùbá stabilitasi in tempi lontani tra "Ifà" e Ibadan, dove esiste ancora il fiume "Yemoja".

Le guerre tra le nazioni yorùbá costrinsero gli "Egba" ad emigrare, all'inizio del XIX secolo, verso ovest e stabilirsi a "Abeocuta". Naturalmente non poterono portare con se il fiume, ma solo gli oggetti sacri, necessari per l' "asè" della divinità e il fiume "Ogun", che scorre in quei luoghi, diventò la loro nuova dimora. Quel fiume "Ogun" non deve essere confuso con "Ogun", il dio del ferro e dei fabbri, contrariamente a quanto è stato scritto da diversi autori nei due secoli passati (XIX e XX). Noi non ci rifaremo alle ipotesi scabrose e stravaganti di R. P. Baudin, riaffermate, con entusiasmo, dal Luogotenente colonnello Ellis e altri autori, ma ci limiteremo a farne un riassunto.

Il tempio principale di Yémanja è a "Ibara", un quartiere di "Abeocuta".

I fedeli di questa divinità vanno, tutti gli anni, a cercare l'acqua sacra per lavare gli "ase", elementi della sua potenza, non alle sorgenti del fiume "Ogun", ma a quelle di un suo affluente: il fiume "Lakasa". Quell'acqua, raccolta in anfore, è trasportata in processione, accompagnata da delle portatrici di sculture in legno, "erè" e da dei suonatori di tamburi. Al ritorno il corteo va a salutare i notabili del luogo cominciando da "Olùbàrà", il re di "Ibàrà".

"Yemoja" sarebbe la figlia di "Olòokun", dea (a Ife) o dio (in Bénin) del mare.

Una leggenda la fa sposata una prima volta con "Orunmila", dio della divinazione, poi con "Olòfin" il re di "Ifè". Generò dieci figli dediti a diverse attività.

I loro enigmatici nomi sembrano essere quelli di "Orisà": due di loro sono facilmente identificabili:

"Osùmarè-ègo béjirin fonná diwò" e "Arirà gágàgà tì ì béjirin tùmò eji"; i cui nomi significano: "L'Arcobaleno che appare con la pioggia e tiene il fuoco nei suoi pugni" e " Il tuono che rimbomba quando piove e rivela i suoi segreti".

Essi rappresentano rispettivamente "Oshumarè e Shango".

Abbandonato il suo soggiorno a "Ifè", Yemanja se ne andò più tardi verso ovest. Olokun in altri tempi le aveva dato, a scopo protettivo, una bottiglia contenente una preparazione speciale, poiché "non si può mai sapere che cosa può succedere domani", con la raccomandazione di romperla gettandola per terra solo in caso di estremo pericolo. Yémanja andò dunque a stabilirsi nella " sera della terra" (l'ovest).

"Olòfin-Odudua", il re di "Ifé", lanciò le sue armate all'inseguimento di Yémanja, scatenando, in tal modo, una guerra. Yémanja, assediata, piuttosto che lasciarsi prendere per essere riportata a "Ifé", ruppe la bottiglia datale dalla madre, si formò così un fiume che la trasportò fino all'oceano, luogo di residenza di "Olokun".

A Yémanja si danno diversi nomi, relativi, come per Oshun, ai luoghi profondi, "ibu", del fiume. Le statue la rappresentano come una matrona dai seni voluminosi, segno di feconda, prosperità materna. Questa particolarità di avere dei seni di una misura un po' più che maestosa, esattamente uno solo di essi, secondo certe leggende, fu all'origine dei gravi dissapori sorti con suo marito, che lei aveva onestamente messo in guardia, prima che si sposassero, che non avrebbe tollerato la minima allusione spiacevole o ironica su questa sua peculiarità. Tutto sembrava procedere bene e la coppia viveva in armonia ma, una sera in cui il marito aveva bevuto del vino di palma in eccesso e non controllava più bene le sue reazioni, si mise a fare delle allusioni al suo ampio seno. Piena di collera Yémanja battè il piede per terra e si trasformò in fiume, per ritornarsene presso la madre "Olokun", come dalla storia precedente.

Gli omaggi rivolti a Yémanja sono molto interessanti, visto che si riferiscono alle sue caratteristiche fisiche e morali debitamente elencate:

“Regina delle acque che viene dalla casa di “Olokun”.
Lei indossa al mercato un vestito coperto di perle.
Lei aspetta, fieramente seduta, davanti al re.
Regina che vive nella profondità delle acque.
Yémanja scontenta distrugge i ponti.
E’ proprietaria di un fucile di cuoio.
La nostra madre dalle mammelle che piangono.

Yemanja nel Nuovo Mondo

Yémanja è una divinità molto popolare in Brasile e a Cuba. Il suo “asè”, il suo potere, consiste di ciottoli di mare e conchiglie incastonate in una zuppiera di porcellana blu. Il sabato è il giorno della settimana che le è consacrato, insieme ad altre divinità femminili. I suoi adepti indossano delle collane di perle di vetro trasparente e si vestono preferibilmente di azzurro chiaro.

A lei si fanno offerte di caproni, anatre e piatti preparati a base di mais bianco, olio, sale e cipolle. Quando lei danza, porta un ventaglio di metallo bianco e i suoi adepti imitano i movimenti delle onde dondolandosi in avanti e in dietro e fanno il curioso movimento di portarsi le mani sulla fronte e poi dietro la testa, di cui non ho potuto comprendere il simbolismo.

Yémanja è salutata dicendo: “Odo Iyà !!”, “Madre del fiume!!”.

A Bahia si dice che ci sono sette Yémanja:

“Yemowo”, che in Africa, è la moglie di Oshala;

“Yamase”, la madre di Shango;

“Yewa”, che è un fiume il cui corso, in Africa, è parallelo a quello del fiume “Ogùn”, ma che, in certe leggende, è confuso spesso con Yémanja;

“Olòosa”, la laguna Africana dove sfociano diversi fiumi;

“Yemoja Ogunte”, sposata con “Ogun Alaàgbede” ;

“Yemoja Saba”, claudicante, sta sempre a filare cotone;

“Yémoja Sesu”, molto volitiva e rispettabile.

Lydia Cabrera attribuisce pure lei sette nomi a “Yemaya” (Yemoja) a Cuba, specificando bene però che vi è una sola “Yemaya”, una sola a cui si arriva per sette cammini e che sono nomi che si riferiscono ai luoghi dove la si incontra.

“Da Olokun nascono:

“Yemaya Awoyò”, la più grande e la più vecchia di tutte. E’ lei che indossa i vestiti più ricchi e che si orna di sette gonne per fare la guerra e difendere i suoi figli. Vive lontano nel mare e si ferma nella laguna. Mangia montone.

Quando esce a camminare indossa i gioielli di Olokun e si fa una corona con “Oshumaré”, l’arcobaleno.

“Yemaya Ogunte” che è azzurro pallido e vive tra gli scogli in riva al mare. La guardiana di “Olokun”. Sotto questo nome è la moglie di Ogun, dio della guerra. E’ un’amazzone terribile che porta appese alla cintola i coltelli e gli altri strumenti di ferro di Ogun. E’ severa, rancorosa e violenta. Detesta l’anatra e adora il montone;

“Yemaya Maylewo o Maleleo”, vive nel bosco, in un lago dove, con la sua presenza, rende inestinguibile una sorgente. Come Oshun ha dei rapporti con le fattucchiere. Timida e riservata, appena toccano il viso di una sua “iyawò” si adombra e si ritira dalla festa.

“Yemaya Asaba”, dallo sguardo insostenibile, è molto altera e ascolta soltanto voltando la schiena o mettendosi di profilo, leggermente inclinata. Pericolosa e volitiva. Porta una catena d’argento lla caviglia. E’ stata la moglie di Orunmila che accetta rispettosamente i suoi consigli, malgrado lei abbia usato, in sua

assenza, abbia osato usarne gli strumenti della divinazione, cosa che a lui non era piaciuta per niente, tanto che l'aveva messa, momentaneamente, alla porta;

"Yemaya Konla o Akura", che vive nella schiuma della risacca della marea, avvolta in un insieme di alghe e fango;

"Yemaya Apará", che vive alla confluenza di due fiumi dove si incontra con sua sorella Oshun. Vive nell'acqua dolce, danza allegramente e si comporta bene. Cura i malati e prepara le medicine;

"Yemaya Asesu", messaggera di Olokun, vive nell'acqua turbolenta e sporca.

E' molto seria, mangia dell'anitra. E' molto lenta nell'esaudire le suppliche dei suoi fedeli, si dimentica quello che le hanno chiesto e si mette a contare meticolosamente le piume dell'anitra che le è stata offerta. Se si sbaglia nella conta, ricomincia da capo, così quella operazione si prolunga all'infinito."

In Brasile Yémanjá è assimilata alla Santa Vergine dell'Immacolata Concezione (8 Dicembre) e a Cuba con la Santa Vergine della Regla (8 Settembre). In quei due paesi è soprattutto considerata la dea delle acque salate del mare, piuttosto che le acque dolci dei fiumi, che sono invece il dominio di Oshun. Curiosamente a Bahia, dove Oshun è assimilata a la Nostra Signora della Candelora (festeggiata il 2 Febbraio) è proprio in quella data che si fa una solenne processione a Yémanjá; questo dimostra che il sincretismo tra gli dei africani e i santi della chiesa cattolica non è così rigido.

La festa del 2 Febbraio si fa sulla spiaggia del quartiere chiamato "Rio Vermelho" a Bahia; è una delle più popolari dell'anno e attira sempre un'immensa folla di fedeli e ammiratori della Madre delle Acque. Yémanjá è spesso rappresentata sotto la forma latinizzata di una sirena dai lunghi capelli fluttuanti. E' chiamata "Dona Janina" oppure "Principessa o Regina del Mare".

In quel giorno una lunga fila si forma davanti alla porta della casetta dove, gli altri giorni dell'anno, i pescatori del luogo vanno a pesare il pesce pescato durante la giornata. Un immenso cesto è stato portato lì fin dal primo mattino e gente di ogni origine sociale incomincia a sfilare lentamente portando mazzi di fiori freschi o artificiali, cibi cucinati, flaconi di profumo e saponette avviluppate nel cellofan trasparente, bambole, tagli di stoffa e altri regali adatti ad una donna graziosa e vanitosa. Non mancano messaggi di supplica e neppure offerte di soldi, collane e braccialetti.

Tutto quanto è messo nel grande cesto e quando, nel pomeriggio, questo è completamente pieno di offerte, si posano sopra il tutto i mazzi di fiori.

Il dono offerto a Yemanjá è diventato un enorme cesto fiorito, che viene portato, a fatica perchè è diventato pesantissimo, fuori dalla casetta dei pescatori verso la spiaggia, in gioiosa processione e deposto al bordo di un veliero del luogo. L'entusiasmo della folla è al culmine, tutti invocano Yémanjá augurando futura prosperità. Una parte del pubblico sale sul veliero e a bordo di imbarcazioni a motore che si avviano al largo e le offerte sono affidate alle onde. La tradizione vuole che queste calino fino in fondo in segno di gradimento da parte di Yémanjá. Se dovessero galleggiare o essere respinte a riva, si tratterebbe di un rifiuto, che farebbe cadere il pubblico dei suoi ammiratori in una profonda tristezza.

A Rio de Janeiro, Santos e Porto Alegre in Brasile, il culto di "Yémanjá" è particolarmente attivo durante l'ultima notte dell'anno, quando centinaia di migliaia di credenti vanno, verso mezzanotte ad accendere dei lumini lungo le spiagge e a gettare fiori e regali nell'oceano.

Sono gli adepti di una religione nuova chiamata "Umbanda", un compromesso tra le religioni africane, lo spiritismo di Alain Kardec e le dotte elaborazioni filosofiche-religiose con tendenze universaliste.

Questo movimento riscontra in Brasile e in un gran numero di altri paesi delle Americhe un folgorante successo. I suoi adepti hanno preso Yémanjá come simbolo del bene e della maternità austera e protettiva. Delle immagini la rappresentano come una specie di buona fata di colore alabastro, vestita di una tunica di musselina lunga e fluttuante con un lungo strascico ricoperto di stelle d'oro. Lei sorge dalle onde, i lunghi capelli fluttuanti al vento e la testa coronata con un diadema di perle sormontato da una stella di mare. Bianche rose e stelle d'oro staccatesi dal suo strascico fluttuano dolcemente sulle onde. Yémanjá appare minuta e snella, i piccoli seni e il corpo fieramente diritto. apparenza ben lontana dalla Yémanjá "matrona dai seni voluminosi e di misura più che maestosa":

Qualche anno fa, un zelante prete cattolico organizzò una processione notturna della Santa Vergine lungo le spiagge di Rio de Janeiro, un 31 dicembre, per attirare i più cattolici tra i devoti di Yémanjá ad assistere ad una messa di mezzanotte nella sua chiesa. Ma l'esito della sua iniziativa fu diverso. La gente riunita sulla spiaggia si voltò rispettosamente verso la processione, si inginocchiò e si fece il segno della croce, ma appena la processione si fu allontanata, si girarono nuovamente verso il mare per continuare le devozioni a Yémanjá, persuasi di avere assistito al sincretismo tra Yémanjá e la Santa Vergine, poiché la

statua di quest'ultima era presente sulla spiaggia nel momento in cui la chiamavano nelle loro preghiere con il suo nome africano.

A Cuba Yémanja (Yemaya) è conosciuta con il nome di "Virgen de la Regla".

La sua festa ricorre l'8 settembre, giorno della Natività, e attira un gran folla composta per la maggior parte da gente della "santeria" che, in quel giorno, vanno a manifestare la loro fede cattolica e la loro devozione a "Yemaya".

Nel quartiere di "Regla" – un sobborgo dell'Havana – ci sono, non lontano dalla chiesa due "cabildos", confraternite religiose cattoliche, composte da discendenti di "lucumi" africani (yorùbá). La sala d'onore di queste associazioni ospita ostentatamente un magnifico altare decorato dove figurano in bella presenza le statue dei santi e delle sante cattolici assimilati agli orishà "lucumi". Quelli più in evidenza sono la "Virgen de la Regla"

(Yemaya), La "Vergine della Misericordia" (Oshala), la "Vergine della Carità del Rame" (Oshun) e "Santa Barbara" (Shango). I luoghi consacrati agli orishà africani stessi sono più discretamente sistemati in una sala d'attesa riservata ai soli membri del "cabildo".

La vigilia dell'8 settembre si offrono sacrifici di animali agli orishà, mentre dei ceri ardono davanti all'altare cattolico. Lydia Cabrera scrive che: "dopo quella veglia notturna, tutti vanno ad assistere alla messa nella chiesa della "Regla" e le statue che ornano l'altare del "cabildo" sono portate di buon ora in processione per rendere omaggio alla "Vergine della Regla", all'interno della sua chiesa. Il corteo è ricevuto dal curato che poi lo accompagna alla porta".

Fin qui le apparenze cattoliche sono salve, ma: "un orchestra di tre tamburi "batà" attende i quattro santi all'uscita della chiesa ed è al suono di questi strumenti musicali africani e dei canti in "lucumi" che la processione continua il suo cammino".

Poiché i portatori delle statue scandiscono camminando il ritmo suonato dai musicisti, le sante immagini sembrano sfilare danzando per le strade del quartiere, inchinandosi e raddrizzandosi all'unisono con la folla.

"La processione si dirige verso la riva del mare dove, coloro che prendono parte alla cerimonia, eseguono un atto di purificazione bevendo tre sorsate di acqua salata e aspergendosi la faccia e le braccia. La processione prosegue il suo percorso, danzando al ritmo dei "batà" e va a rendere visita a diverse autorità civili, poi ai morti e agli antenati che riposano al cimitero.

Si ferma di fronte a tutte le case, assai numerose in quel quartiere, dove ci sia un altare dedicato alla "Vergine della Regla". Questa sfilata, che è un'ininterrotta danza, non termina che alla fine della giornata".

Archetipo

Lascerei la descrizione dell'archetipo di "Yemaya" a Lydia Cabrera, figlia lei stessa di "Yemaya" e, sicuramente, una delle più competenti che ho potuto incontrare:

"Le figlie di "Yemaya" sono volitive, forti, rigorose, protettrici, altere e, qualche volta, impetuose ed arroganti; esse hanno il senso della gerarchia, si fanno rispettare e sono giuste ma formaliste; mettono alla prova le amicizie che a lei si votano; non perdonano molto facilmente un'offesa e, se lo fanno, non se ne dimenticano mai più. Condividono i problemi degli altri, sono materne e comprensive. Senza avere l'atteggiamento vanitoso di Oshun, amano il lusso, le stoffe azzurre e sontuose e i gioielli costosi. Tendono alla magnificenza...anche se le risorse della vita quotidiana non permettono loro tale fasto".

DIDASCALIE:

Pag. 193:

La sorgente di un ruscello ad "Abeokuta"

Pagg.194 – 195:

I fedeli di "Yémanja" vanno a quella fonte a raccogliere acqua per il tempio della dea. La statua di "Yémanja" nel suo tempio a "Ibadan" in Africa, simile alle statue che esistono a Bahia.

Pagg.196 – 197:

"Yémanja" si manifesta nei "candomblé" di Bahia.

Pagg. 198 – 199:

La devozione a "Yémanjá", dea del mare, è molto popolare in Brasile.

Pagg. 200 –201:

Questa dea è frequentemente rappresentata in forma latinizzata di una sirena.

Pagg. 202 – 203:

In Brasile "Yémanjá" è assimilata a " Nostra Signora dell Concezione",
mentre a Cuba, a la "Vergine della Regla".

15 OSHUMARE

OSUMARE

Osumare in Africa

Oshumare (Osumare) è il serpente arcobaleno. Le sue funzioni sono multiple. Sarebbe, diciamo, un servitore di Shango e il suo incarico consisterebbe nel raccogliere l'acqua caduta per terra durante le piogge per riportarla nelle nuvole, pensiamo tuttavia che questa definizione abbia un po' l'aria di essere una di quelle forme scolastiche, educative e descrittive dei fenomeni della natura ad uso delle scuole primarie occidentali.

Oshumare è la mobilità e l'attività. Una parte dei suoi incarichi è quella di dirigere le forze che generano il movimento.

E' il padrone di tutto quello è allungato e disteso. Il cordone ombelicale è sotto il suo controllo e, di solito, interrato insieme alla placenta sotto un albero di palma che diventa di proprietà del nuovo nato, la cui salute dipenderà dalla buona conservazione dell'albero.

E' il simbolo della continuità e della permanenza. A volte è rappresentato sotto forma di un serpente arrotolato che si morde la coda. E' arrotolato attorno alla terra per impedirle di disgregarsi. Se egli si indebolisse, sarebbe la fine del mondo.... una buona ragione per non tralasciare mai di fargli delle offerte.

E', allo stesso tempo, maschio e femmina; questa duplice natura è dimostrata dai colori rosso e viola che sono ai lati dell'arcobaleno.

Egli rappresenta pure la ricchezza, una virtù delle più apprezzate nel mondo yorùbá.

Certe leggende raccontano che, in altri tempi, egli era: "un -babalawo", un indovino, figlio del -proprietario-di-una-sciarpa-dai-brillanti-colori- nel primo periodo della sua esistenza non si discostò da un comportamento meno che mediocre, per cui incorse nella disapprovazione dei suoi contemporanei.

Il suo finale raggiungimento alla gloria e alla potenza è simbolizzato dall'arcobaleno che, allorché appare, fa esclamare alla gente: ' Guarda! Ecco Oshumare!' il che comprova che egli è universalmente conosciuto e, come la presenza in cielo dell'arcobaleno, impedisca alla pioggia di cadere, in tal modo egli dimostra la sua potenza."

In un'altra storia si legge: " lo stesso 'babalawo' Oshumarè viveva duramente sfruttato da 'Olòfin' re di 'Ife', il suo principale cliente. Ogni quattro giorni questi lo consultava per conoscere il suo destino, ma il re ricompensava i servizi di Oshumare con estrema parsimonia, tanto che Oshumare viveva in una condizione di semi miseria. Fortunatamente per lui, fu interpellato da Olokun, la regina di uno stato vicino, il cui figlio piccolo soffriva di un male sconosciuto; non riusciva neppure a stare in piedi sulle gambe, aveva delle crisi nervose durante le quali andava a rotolarsi nelle ceneri calde del focolare.

Oshumare guarì il piccolo e ritornò a 'Ife', carico di regali e vestito con abiti prestigiosi del più bell'azzurro. 'Olofin', sorpreso da tanto improvviso splendore, pentito della sua avarizia passata, volle rivalizzare con la generosità della regina e, a sua volta, gli fece dei bellissimi regali e, in più, un abito di un bel colore rosso. Oshumare diventò ricco, rispettabile e rispettato. Ma lo aspettavano tempi ancora migliori. 'Olodumare', il Dio Supremo, soffriva della vista; fece chiamare Oshumare e, una volta guarito, non volle più separarsi da lui.

E' da allora che 'Oshumare' vive in cielo e non è autorizzato a toccare la terra che di tanto in tanto, in quelle occasioni gli esseri umani diventano ricchi e felici."

Il luogo d'origine di questo orishà, così come quello di Obaluaye e di Nanan Buruku di cui parleremo nei prossimi capitoli, sarebbe nella regione Mahi dell'antico Dahomey, dove è chiamato 'Dan'. Le perle azzurre, dette "segi" presso gli Yorùbá, li sono chiamate "danmi" -escrementi di serpente - in lingua fon, poiché la tradizione vuole che queste perle si trovano sotto terra dove sono state -evacuate- da dei serpenti ed hanno, si dice, un valore in oro corrispondente al loro peso.

"Dan" sembra che abbia, presso i 'Mahi e i Fon', un ruolo più importante di quello di Oshumare presso gli Yorùbá, come divinità che porta ricchezza agli uomini.

C'è un altro orishà della ricchezza presso questi ultimi, chiamato "Ajè saluga" a "Ife", dove dicono che sia giunto con i sedici compagni di Odudua.

Egli è simbolizzato da una conchiglia di grandi dimensioni.

Gli "oriki" di Oshumare proclamano che:

"Oshumare rimane in cielo e controlla la pioggia che cade sulla terra.

Arriva nella foresta e respira come il vento.

Padre vieni nella corte affinché possiamo ingrandirci

ed avere lunga vita."

Oshumare nel Nuovo Mondo

In Brasile le genti dedite a Oshumare portano delle collane gialle e verdi; il martedì è il giorno della settimana a lui consacrato. Quando i suoi iniziati sono posseduti da lui, sono adornati di "braja", lunghe collane di conchiglie infilate in maniera da simulare le scaglie del serpente e recano in mano un "ebiri", una specie di scopa fatta con le nervature delle foglie di palma legate in piccole fascine e dove l'estremità superiore è raccolta in forma di ansa.

Portano pure, talvolta, un serpente di metallo o di ferro forgiato. Durante le loro danze i fedeli indicano con i due indici tesi delle mani sia il cielo che la terra. Gli assistenti per salutarlo gridano: "Aoboboi !!". Gli si fanno offerte di anatre e oche, accompagnate da piatti di fagioli mischiati a mais e gamberetti, cotti nell'olio di palma.

A Bahia Oshumare è assimilato a "San Bartolomeo". La sua festa si celebra in un villaggio del suo stesso nome nei dintorni della città. I suoi fedeli ci vanno tutti il 24 di Agosto a bagnarsi sotto una cascata coronata da una condensa di vapore in cui il sole fa brillare permanentemente un arcobaleno.

Archetipo

Oshumare è l'archetipo delle persone che si augurano di diventare ricche.

Sono pazienti e perseveranti nelle loro imprese e concentrano tutti i loro sforzi per raggiungere lo scopo. La loro tendenza alla duplicità può essere attribuita alla natura androgina del loro dio. Raggiunto il successo, diventano facilmente orgogliosi e pomposi e amano fare sfoggio del loro recente splendore. Non mancano tuttavia di una certa generosità e non si rifiutano di tendere una mano caritatevole a coloro che sono nell'indigenza.

DIDASCALIE

Pagg. 206 – 207:

Oshumare, l'orishà della ricchezza.

L'uscita di una nuova "Iawo" è salutata dai ritmi dei tamburi e da inchini.

Pagg. 208 –209:

"Elegun" di Oshumare a "Savè" e "Ketu", in Africa.

Danze per Oshumare a Recife in Brasile.

16 OBALUAYE – OMOLU – SHAPANAN

OBALUAYE – OMOLU – SANPONNA

Obaluaye in Africa

Obaluayé "il Re proprietario della Terra" o Omolu "il Figlio del Signore", sono i nomi generalmente dati a Shapanan (Sanponna), il dio del vaiolo e delle altre malattie contagiose, il cui nome è pericoloso anche solo se pronunciato, ma sarebbe meglio definito come colui che punisce i malfattori e gli insolenti infliggendo loro il vaiolo.

Obaluayé, esattamente come Nanán Buruku, di cui tratteremo nel prossimo capitolo, sembrano fare parte del sistema religioso pre-Odudua. Ne l'uno ne l'altra figurano tra i suoi compagni al momento del suo arrivo a "Ife", ma certe storie di "Ifa" dicono che Obaluayé si era già stabilito nell' "Okè Itase", prima dell'arrivo di Orunmila il quale si faceva parte del seguito di Odudua.

Un'altra indicazione a proposito dell'anzianità di Obaluayé e di Nanán Buruku

(quest'ultima spesso confusa con lui) è data da un particolare del rituale usato per eseguire i sacrifici che sono a loro offerti. Questo rituale si esegue senza usare il coltello di ferro, il che tende a comprovare che queste due divinità facevano parte di una civiltà di prima dell'età del ferro, per questo fatto, in quel momento arriva Ogun il quale faceva invece parte dei compagni di Odudua.

Alcune leggende parlano della disputa di Obaluayé e di Nanán Buruku contro Ogun. I primi rifiutandosi di riconoscere che l'anzianità del dio del ferro possa essere maggiore della loro, si astengono dal servirsi del ferro per compiere le loro diverse attività.

Questa rivalità tra dei potrebbe essere interpretata come lo scontro di religioni appartenenti a delle civiltà distinte, installatesi in tempi successivi sullo stesso luogo e rispettivamente anteriori e posteriori all'età del ferro.

Questa disputa tra dei potrebbe anche essere il riflesso delle differenti origini dei popoli venuti gli uni dall'est con Odudua e gli altri dall'ovest, molto prima di quell'epoca.

Il luogo di origine di Obaluayé è incerto, ma si suppone che quasi sicuramente si tratti del paese "Tapa" (Nupé); se non proprio il suo luogo di provenienza, al meno un punto di origine di tale credenza.

Frobenius scriveva che a "Ibadan" gli avevano detto che "Sanponna" era stato un tempo re del paese "Tapa". Una leggenda lo confermerebbe: "Obaluayé Shapanan" era di "Empe" (Tapa), aveva condotto i suoi guerrieri in spedizioni ai quattro angoli della terra. Una ferita delle loro frecce rendeva ciechi, sordi o zoppi. Obalouayé Shapanan giunse così, combattendo e decimando i suoi avversari, al paese dei "Mahi" a nord del Dahomey e si mise a massacrare e a distruggere tutto quello che si trovava davanti.

Ma i "Mahi", avendo consultato un "babalawo", appresero da lui come calmare Shapanan con delle offerte di mais grigliato e scoppiato (pop corn!).

Calmato da questa offerta, Shapanan disse loro di costruirgli un palazzo dove, da quel momento in poi, lui avrebbe risieduto e che non sarebbe mai più ritornato a "Empè". Il paese Mahi prosperò e tutto si volse alla calma ma, malgrado la scelta di Shapanan Obalouayé di stabilirsi in quel suo nuovo luogo, tutti continuarono a salutarlo come: - Kàbiyesi Olutàpa lempe -, cioè

- Re di Tàpa del paese Empe - .

Il culto del vodun "Sapata", versione fon di Shapanan, avrebbe il suo luogo di diffusione nel paese Mahi in un villaggio chiamato "Pingini Vedji", non lontano da Dassa Zoumè, dove fu portato dai Nago (Yorùbá). Questa tradizione è confermata a Savalu nel paese Mahi dove il "Sapata Agbosu" del quartiere di Bla, capo dei Sapata della regione est dice di essere stato portato dai tempi di "Ahosu Soha", il fondatore, o più esattamente il conquistatore del luogo, punto finale del suo movimento migratorio verso nord. Viaggio intrapreso per allontanarsi da quelle regioni devastate dalle campagne dei re di Abomey contro i loro vicini dell'est. "Ahosu Soha" aveva, nel corso del suo ramingare, incontrato a Dame sul fiume Ouèmè, i Kadjanu,

dei Nago originari della regione dell' "Egbado", che, pure loro, stavano emigrando verso nord e che si unirono a lui per stabilirsi a Sàvalu con il loro dio "Agbosu".

Le origini nago-yorùbá del vodun Sapata sono attestate dal fatto che, durante la loro iniziazione, i futuri "sapatasi", genti consacrate a Sapata, sono chiamati "anagonu", genti anago o nago e che la lingua rituale parlata nei

"conventi di iniziazione" a quel dio, è yorùbá arcaico, ancora quotidianamente parlato dagli "Anà" del Togo interno.

Inchieste condotte a proposito di "Sapata-Aion", il "Proprietario della Terra", presso i Fon, ci aiuta a comprendere la relazione tra "Sanponna-Obalouayé", il "Re Proprietario della Terra" presso gli yorùbá e "Nàna Buruku", considerata come sua madre in Brasile. Ad Abomey si dice che "Nana Buluku (i fon scambiano regolarmente la -r- con delle -l -) era la madre di una coppia "Kohosu" e sua moglie "Nyohwe Ananu" che sono i progenitori di tutti i Sapata, padroni di innumerevoli spaventose malattie di cui parleremo in altri nostri scritti.

Il culto di "Sapata-Aion" conosciuto sia al nord che al sud di Abomey è dovuto a dispute con la dinastia degli "Aladahosu" re del Dahomey che portavano certi titoli gloriosi di Sapata come: "Aion" (Padrone della Terra) o "Jehosu" (Re delle perle). I "sapatanon", capi del culto, furono espulsi da Abomey in diverse riprese.

Ecco la leggenda tale e quale ce l'hanno raccontata a Dassa Zunè, a proposito dell'origine di "Sapata-Sanponna":

" Un cacciatore "molusi" (iniziato di Molu) vide pssare nella boscaglia un'antilope "agbanlin". Cercò di ucciderla, ma l'animale alzò una delle sue zmpa anteriori e cadde la notte in pieno giorno. Poco dopo tornò la luce e il cacciatore si trovò in presenza di un "aziza", (aroni in yorùbá), che gli dichiarò che gli avrebbe donato un talismano potente da mettere sotto un mucchio di terra che egli avrebbe dovuto erigere davanti alla sua casa.

Gli donò pure un fischietto con cui avrebbe potuto chiamarlo in caso di bisogno. Sette giorni dopo, un'epidemia di vaiolo incominciò a seminare desolazione nel paese. Il "molusi" ritornò nella foresta e soffiò nel fischietto. Apparve "Aziza" e gli disse che il talismano che gli aveva donato era il potere di "Sapata" e che bisognava costruirgli un tempio e che tutti, da quel momento in poi, avrebbero dovuto obbedire a "Molusi". Fu così che Sapata si stabilì a "Pingini Vedji".

Le cose proibite a Sapata sono l' "agbanlin", la gallina faraona (sonu), un pesce chiamato "sosogulo" le cui lisce sono di traverso e il montone.

E' bene fargli delle offerte di capretto, galletti, fagioli e "igname" (tuberi).

Tornando al culto di "Sanponna-Obaluayé", ci sarebbero, secondo Frobenius, due "Sanponna": quello già segnalato di origine "Tapa" che si chiama "Sanponna-Airo" e l'altro che sarebbe andato ad "Oyò" dal paese "Egun" (Dahomey), che egli chiama "Sanponna-Boku", avvicinandolo a "Nana Buruku" e confermando, in questo modo i legami che esistono tra "Obaluayé" e "Nana Buruku".

Regna molta confusione a proposito di tutti questi appellativi: "Sanponna, Obaluayé, Omolu e Molu" che, in certi posti sono confusi e, in altri, sono degli dei separati e distinti. A complicare maggiormente il problema viene il fatto che anche "Nàna Buruku" è spesso confusa con loro (o con lui).

Per riassumere e cercare di chiarire un po' la questione, diremmo che:

- O si tratterebbe di un'unica divinità portata durante le migrazioni est-ovest, come quelle dei "Ga" i quali, dal Benin, si diressero verso la regione di Accra, sotto il regno di Udagbede, alla fine del XII secolo e riportato di nuovo al suo luogo di partenza con un nuovo nome che, all'origine, non era altro che un epiteto;

- oppure assistiamo in Africa ad un sincretismo tra due divinità venute, l'una dall'est: "Sànponna-Obaluayé-(Nàna Buruku)" e l'altra dall'ovest: "Omolu-Molu (Nana Brukung).

Di questo parleremo nel capitolo seguente.

Ecco qualche "oriki" di questo dio raccolti a Ketu e Abeokuta:
"Padre mio, figlio di "Sabe Opara" (Savè)

Mio padre che danza sul denaro.
Dorme sul denaro.
Misura le sue perle con delle marmitte.
Cacciatore nero che si copre il corpo con vesti di rafia.
Non ho mai incontrato un altro orishà che faccia come Omolu
un vestito di pelle, guarnito di piccole zucche.
Noi non vogliamo parlare (male) di colui che uccide e mangia la gente.
Noi vedremo ritornare sulla strada del campo il cadavere gonfio di quelli che insultano Omolu.
Nessuno deve uscire solo a mezzogiorno”.

Quest'ultimo appellativo allude al soprannome di "olòde", proprietario degli esterni (della casa) dato ad Omolu e alla sua abituale presenza nelle strade durante le ore più calde del mezzogiorno...e il pericolo che ne consegue per quelli che sono sprovvisti di incantesimi protettivi.

Cerimonie per Obaluaye

Una parte della celebrazione delle cerimonie per Obaluayé a Ifanjin avviene al mercato; una celebrazione in un posto così è giustificata dalla presenza di uno dei suoi templi che ha lo stesso aspetto delle altre baracche del mercato

e che consiste in quattro pilastri che sostengono un semplice tetto. Il sito consacrato al dio è coperto da un grande vaso di coccio capovolto.

I giorni della festa i fedeli giungono di primo mattino in gruppo procedendo dal tempio principale situato presso il piccolo fiume sacro. L' "ase" di Obaluayé è portato da una donna in stato di transe, che cammina con passi esitanti e malfermi, seguita dalle portatrici di zucche contenenti il cibo.

Un "elègun", posseduto dal dio lo accompagna. Il suo corpo è stato copiosamente cosperso dalla testa ai piedi di polvere rossa, "osun"; è avvolto in un gran panno rosso, bordato di conchiglie, che gli copre la testa e gli nasconde il viso. Il corteo si avvia verso il piccolo tempio del mercato e pianta, a lato del grosso vaso, due lance di legno scolpite e colorate, gli "oko" di Obaluayé. L' "elegun" danza per un po' al suono di tre tamburi, davanti ai fedeli che si prosternano con la fronte a terra. In quel giorno gli iniziati sono stati accuratamente rasati, salvo un piccolo ciuffo di capelli sul davanti della testa. Segue un pranzo comune a fine giornata, il corteo si riforma e ritorna verso il tempio principale, lontano dagli occhi indiscreti dei non-iniziati.

Durante il periodo delle iniziazioni, le nuove reclute di Obaluayé sono dipinti con punti e striscie bianche durante i primi sette giorni, come per le iniziazioni di Shango descritte nei capitoli precedenti. E' interessante osservare che questa abitudine è fedelmente conservata nel Nuovo Mondo.

Abbiamo potuto assistere a delle cerimonie molto belle, nel luogo detto "Isaba", nell' Holi dell'ex Dahomey, in un'epoca (1953) dove il modo di vivere era ancora preservato in quella regione dai "benefici" delle civiltà straniere.

Era un po' prima della costruzione della strada Pobè-Kétu in quella regione paludosa dove nessuna strada carrozzabile aveva ancora resistito alla stagione delle piogge.

Quelle feste si tenevano in un tempio di "Sanponna" che aveva il nome di un fiume, "Idi", che scorreva non lontano nel paese "Ahorì" dal lato Nigeriano della frontiera.

Il tempio consisteva in un vasto recinto rustico, fatto di pali conficcati in terra, che delimitavano in piena foresta lo spazio consacrato al dio del vaiolo.

Al centro si trovava un monticello sovrastato da un vaso "ajere" il cui fondo era tutto bucherellato per simulare le cicatrici lasciate dal vaiolo e simbolizzando l'azione del "Maestro della Terra" contro i malfattori e gli insolenti.

Due casette in stile Holi si fronteggiavano all'estremità del recinto. Erano capanne concepite per il clima di quelle regioni, coperte di tetti di paglia e con i muri di bambù. C'era inoltre una grande tettoia senza muri né chiusure, che serviva per le riunioni, da cucina, da riparo contro le intemperie e da dormitorio per la gente venuta da fuori per partecipare alla festa.

La riunione aveva per scopo di mostrare per la prima volta in pubblico le danze dei nuovi iniziati.

A sera, si fece la veglia "aisun", - non si dorme -. Verso le otto di sera i partecipanti al culto di Obaluayé si erano riuniti, seduti, in gruppi, su delle stuoie sotto la grande tettoia. I nuovi iniziati erano

distesi per terra con il cranio rasato, l'aria assente, un panno bordato di conchiglie annodato sulla spalla sinistra. Portavano molti braccialetti fatti di conchiglie infilate, annodati intorno ai polsi e alle caviglie e portavano a tracolla delle lunghe collane fatte di conchiglie infilate in modo da somigliare alle squame di un serpente, simili a quelle, chiamate "braia" in Brasile, usate, come avevamo prima descritto, per Oshumare. Il volto, le mani e i piedi erano abbondantemente ricoperti di rosso, "osun".

I tamburi battevano di tanto in tanto un ritmo vivace e a singhiozzo che incitava qualcuno tra gli astanti ad avanzare qualche passo di danza.

Piccoli lumi ad olio di palma illuminavano debolmente l'assemblea. Verso mezzanotte fu portata una coppa di argilla contenente olio di palma, delle micce di cotone furono poste intorno e accese; le altre lampade furono spente. Tutti si sedettero intorno alla coppa e uno dei responsabili del culto si mise a lanciare delle sostanze e delle foglie sulle fiamme, pronunciando parole di incantesimo. Le sue mani passavano e ripassavano sopra il fuoco che, mentre tanto brillava e crepitava mentre bruciava le cose gettate nella coppa e, ogni tanto vacillava e sembrava che volesse spegnersi, ma riprendeva vita con nuove aggiunte di sostanze e di foglie. Tutti assistevano attentamente le varie fasi della cerimonia.

Le fiamme finirono per estinguersi; l'oscurità era totale, gli astanti emisero un grido prolungato. Si accesero nuovamente le piccole lampade. La coppa non c'era più. Tutti sembravano allegri e sollevati. La polvere calcinata rimasta dopo la celebrazione era destinata ad essere aggiunta alle bevande e ai bagli rituali dei nuovi iniziati. Ci fu da mangiare e da bere e tutto, a poco a poco, divenne calmo.

L'indomani mattina gli iniziati fecero il rituale viaggio verso il ruscello per le abluzioni e, nel primo pomeriggio, ebbero luogo le loro prime danze.

Le loro evoluzioni erano accompagnate da quelle dei loro iniziatori e da vari sacerdoti di Obaluayé venuti dai templi dei villaggi vicini. La transe si manifestava con grandi gesti delle braccia, dei piegamenti dei corpi in avanti e indietro, con una tale violenza che sembrava che gli "elegun" stessero sul punto di perdere l'equilibrio. Immediatamente gli assistenti andavano a sostenerli e a stringere i loro corpi sussultanti. Ben presto le transe si calmarono e tutti andarono ad inchinarsi davanti al monticello di terra con sopra l'"ajere" e, nuovamente, si misero a danzare. Si poteva notare l'aria

canzonatoria e disinvolta degli anziani, in contrasto con la concentrazione e la tensione che trasparivano dal volto dei nuovi iniziati. Questi ultimi portavano in mano degli scopini "ilewo" (xaxara) in Brasile, di Obaluayé, simboli di propagazione e guarigione delle malattie.

Obaluaye nel Nuovo Mondo

In Brasile e a Cuba, "Sanponna" è, come in Africa, prudentemente chiamato Obaluayé o Omolu. E' assimilato a San Lazzaro o San Rocco a Bahia e a Cuba e con San Sebastiano a Recife. Quelli che gli sono devoti portano due tipi di collane: "lagidiba", fatta di piccoli dischi neri e l'altra di perle di vetro di colore bruno striato di nero. Quando il dio si incarna su uno dei suoi iniziati, è accolto con il grido di "Atoto" e il suo "elegun" è completamente ricoperto di rafia; la testa è coperta da un berretto appuntito con delle frange che gli nascondono il viso. Il tutto sembra una palla di paglia da cui spuntano in basso delle gambe coperte da pantaloni di pizzo e, a metà altezza, due mani che brandiscono il "xaxara", una specie di scopino fatto con le nervature delle foglie di palma, decorate con conchiglie, perle di vetro e piccole zucche, che si suppone contengano dei rimedi. Obaluayé danza piegato in due, come in preda a dei dolori; mima la sofferenza, i pruriti e i tremulti della febbre. I tamburi suonano per lui un ritmo particolare chiamato: "Opanije", che significa in yorùbá "Egli uccide qualcuno e lo mangia", espressione che si trova menzionata in precedenza negli "oriki" d'Africa.

La festa annuale delle offerte di alimenti si chiama "olubaje". Cibi che si mangiano in comune e che si chiamano "aberem", mais bollito e arrotolato nelle foglie di banana, della carne di becco e di gallina e delle "pipocas" nome Brasiliano per: -pop corn-.

Il lunedì è il giorno della settimana a lui consacrato. In quel giorno, il suolo intorno alla chiesa di "Sao Lazzaro" a Bahia è cosprso di "pipocas" che la gente si è sfregata sul corpo per preservarsi da possibili malattie contagiose, associando in tal modo, con una stessa manifestazione, la loro fede nella potenza del dio africano e del santo cattolico.

I cibi proibiti alle genti consacrate a Obaluaye sono, come in Africa, la carne di montone e la carne di pesce di fiume la cui pelle è liscia, i granchi, le banane del tipo detto "prata", i frutti del - jaquier (?), i meloni, le zucche, i cavoli (?) e tutti i frutti delle piante rampicanti.

Obaluayé-Omolu-Shapanan è considerato in Brasile figlio di Nanan Buruku ed è originario del paese Mahi come lei e Oshumare. I "péji" di queste tre divinità sono, per questa ragione, sono riuniti in una medesima capanna, distanti da quelli degli altri orishà.

Archetipo

L'archetipo di Obaluayé è quello delle persone con tendenze masochiste, che amano esibire le proprie sofferenze e delle infelicità di cui, segretamente, provano soddisfazione che sono incapaci di provare quando la vita si mostra clemente con loro. Tali persone possono raggiungere situazioni materiali invidiabili, fino a raggiungere una vera prosperità e, un bel giorno, rifiutarle, presi da scrupoli immaginari. Per contro si può attribuire loro la capacità di consacrarsi al benessere degli altri, a scapito, in determinate circostanze, dei loro propri interessi e bisogni vitali.

DIDASCALIE

Pag. 217:

Arrivo della società "egbe" do Obaluayé, un giorno di festa a "Ifanhin" in Africa.....

Pagg. 218 –219:

.....con gli "ashé" (oggetti sacri) del dio
Gli "elegun" si prostrano davanti agli "ashé" del dio.

Pagg. 220 –221:

Obaluayé danza al suono dei tamburi.
La festa termina con un pasto in comune.

Pagg. 222 –223:

In Africa, come in Brasile, il corpo degli iniziati è decorato con disegni fatti con la creta bianca.
Le novizie di Omolu e le loro iniziatrici.
Il bastone di Omolu.

Pagg. 224 –225:

Tempio di Omolu nella regione di Holi
Danza degli "elegun" di Omolu.

Pagg. 226 –227:

Transe di possessione per il dio del vaiolo.
Un "elegun" danza con un "ilewo" in mano.

Pagg. 228 – 229:

Svenimenti e abbracci.
prosternazioni davanti all' "ashé" del dio.

Pagg. 230 – 231:

"elegun" di Omolu nella regione degli "Ana".

Pagg. 231 – 233:

Omolu in Brasile.
"Shashara" di Omolu.

17 NANAN BURUKU

NANA' BURUKU O NANA' BRUKUNG

Nana Buruku in Africa

Nanan Buruku (Nàna Buruku o Nàna Bukùu o ancora Nàna Brukung) è una divinità molto anziana. L'area di ripartizione del suo culto è molto vasta e sembra estendersi da est, al di là del Niger, per lo meno fino al paese "Tapa" e, all'ovest, al di là del Volta nella regione dei "Guang", a nord ovest degli Ashanti.

Tuttavia, se a est il culto di "Nàna Buruku" si confonde con quello di Obaluayé, neppure all'ovest è completamente distinto poiché il suo nome si pronuncia "Brukung o Nàna Brukung".

Sembra che, dietro informazioni raccolte a "Oyò, Abeokutà, Ketù, Ifanjin, Sakète" e Porto Novo, il luogo della sua provenienza da quelle parti sia "Sabè" (Savè), che è pure un luogo di propagazione del culto più che un luogo d'origine.

A Savè e nelle regioni più ad ovest non si è verificata tale confusione.

A Savè abbiamo riscontrato il culto di Nanan Buruku, ma anche quello di molte altre "Nàna", chiamate "Néné" in quel luogo, di cui una sarebbe di origine Bariba.

Questo ci ricorda che l'antica dinastia, discendente da un figlio di Odudua, che aveva fondato Savè in tempi antichi, abbandonò in seguito il trono in favore di un'altra dinastia venuta dal paese Bariba e se ne ritornò a "Ipetumodu" vicino a "Ifè".

Bisogna anche dire che il termine "Nàna" è un nome di rispetto nei paesi Ashanti verso le persone anziane e rispettabili e che quello stesso termine vuole dire madre in lingua fon e presso gli "ewe e guang" dell'attuale Ghana.

Le ricerche fatte al riguardo di Nanan Buruku o Brukung a Dassa Zumé, Abomey, Dumé, Tcheti, Bobe, Lugba, Bantè, Djagbala, Kpessi, Atakpamé, danno tutte Siadé o Shiari nella regione Adélé nel Ghana attuale, come luogo di pellegrinaggio o di origine.

E' difficile sperare, allo stato attuale delle ricerche, quali sono i legami che esistono tra tutte le divinità il cui nome è preceduto da "Nàna o Néné". Le si chiamano "Inie" e sembrano tutte ricoprire il ruolo di un dio o una dea Suprema. In tutti quei templi c'è un sedile sacro in forma di trono ashanti; un sedile ricoperto di rosso e riservato alla sacerdotessa di "Inie" che soltanto lei può toccare. Tutti gli iniziati addetti al tempio hanno delle lunghe canne dipinte completamente di rosso e, intorno alla cima, delle cordicelle intrecciate che sostengono una perla piatta di colore verde.

Il punto più estremo dove abbiamo potuto fare delle ricerche verso ovest è a Atakpamé nel Togo, dove c'è un tempio importante di "Nana Buruku o Brukung". Lì vivono gli "anà", originari di "Ifè", che avrebbero abbandonato prima dell'arrivo di Odudua. Non si sa se abbiano soggiornato nella regione di Adélé prima di stabilirsi a Atakpamé, accennando un movimento di ritorno verso est, oppure se gli "anà" avessero avuto delle discussioni tra di loro, al loro arrivo a Atakpamé. Un vecchio cacciatore li avrebbe abbandonati e sarebbe andato a rifugiarsi a "Odum" (Odomi) vicino a Shiari, sede della divinità "Brukung". "Lei è la – dicono ad Atakpamé – qui ci sono solo delle rappresentazioni".

Sia ad Atakpamé come a Kpessi, Tcheti, Dassa Zumé, Savè, Abomey e, probabilmente Abeokutà, le genti consacrate a "Nana Buruku" vanno a fare dei pellegrinaggi a Shari dell' Adélé.

Abbiamo avuto notizie particolari circa questi pellegrinaggi ad Atakpamé che:

"hanno luogo ogni tre anni e bisogna farne tre successivamente, dopo di ciò si è consacrati a Brukung. Un mese prima della partenza, i pellegrini si riuniscono, lontani dalle loro famiglie e devono astenersi da avere relazioni sessuali. Durante questo periodo devono sottostare a diverse prove per dimostrare di essere degni di partecipare al viaggio verso l' Adélé.

Il pellegrinaggio è guidato dal "Olibrukung", il sacerdote di "Brukung". Le famiglie accompagnano i viaggiatori fino al villaggio di "Olibiso", vicino ad Atakpamè, dove li salutano. In quello stesso posto ritorneranno ad aspettarli al loro ritorno dopo tre mesi. I pellegrini sono muniti di lunghi bastoni di circa due metri, e, se uno dei pellegrini muore durante il cammino, l'"Olibrukung" riporta, al suo ritorno dal pellegrinaggio, il bastone del defunto alla sua famiglia, senza dire una parola. La sua morte è considerata come un castigo inflitto dalla divinità e non si può fare nessuna cerimonia per il riposo della sua anima.

Ogni pellegrino, al suo ritorno, dovrà essere accompagnato da un figlio che si dedicherà alle attività che gli sono interdette fino alla fine della sua iniziazione che durerà sei anni e tre mesi, cioè, tra la partenza del primo pellegrinaggio e il ritorno dal terzo.

Solo alcune famiglie hanno il diritto di partecipare al culto, gli "Koko Gberi, gli Koko Sale, i Lema, i Lama, i Modji" che vivono ad Atakpamé, Tchetti, Kpessi e Savalu".

Su Shiari o Shiadé, a meno che non si tratti di Siaré o Siadé, abbiamo delle informazioni datate 1896, epoca in cui il Luogotenente Conte Zeck, a capo della postazione di Kete-Kratchi e futuro Governatore del Togo tedesco, diresse un "commando" contro gli abitanti di Shiari e fece sapere in un suo rapporto che: "Siadé (o Siaré) era un tempo la capitale del paese Atjiuti e la sede del feticcio – Buruku -, ben noto per la sua potenza. Per questa ragione il paese si chiama anche Tshi, "Buruku oboose", cioè: paese di "Buruku".

Per avere un'idea della probabile nascita di questo feticcio, è significativo notare che i re del Dagomba, dell'Ashanti, del Gonya, di Tshautcho cercavano, in particolare al momento di fare una guerra, di conquistarsi i favori del feticcio per mezzo di offerte e ambasciate. Lo stesso re del paese adoratore del feticcio opponeva al governo tedesco una resistenza passiva....

Dovetti marciare contro il capo di Siadé. Questi se ne stava al sicuro nella sua residenza che era, da ogni parte, circondata da montagne difficili da superare. Un solo cammino era praticabile per il passaggio di una considerevole truppa, passava da Odomi, dove egli (il re) poteva essere avvisato in tempo se si stava preparando un'azione contro di lui. Giungemmo il 4 di Ottobre 1896 a impadronirci del capo con un raid.

Alla partenza da Bismarckburg scelsi un altro itinerario che non era utilizzato dai mercanti di cauciù, estratto dalle foreste della regione, passando per Digpelleu, Tshoye, Aibahomi e una montagna estremamente ripida.

Giungemmo così a Siadé senza che il capo fosse stato avvisato. Egli stava seduto, vestito di pelle di leopardo, su di una sedia davanti alla sua casa. Fu catturato e legato saldamente. Nella sua casa si trovarono due feticci fatti con una barra di ferro acuminate, coperta da un pomello a forma di pera di materiale sconosciuto gettate in terra al momento dei sacrifici e delle feste ecc.

Diversi altri oggetti e un bastone di legno comune alla cui estremità superiore erano stati lasciati dei rametti, questo era sormontato da un pomolo a forma di pera, come nelle figure dei feticci, ma coperto di sangue e piume di gallo, che erano, verosimilmente, delle tracce di un sacrificio".

Da uno scritto sull'Adjati in data 1934, redatto da J.C.Guinness, ricaviamo qualche riga sulle origini di "Brukung" che, anche se con qualche dubbio, hanno il pregio di essere state raccolte nella regione dell'Adélé, da un informatore della vicina regione di Kotokoli. C'è una curiosa indicazione che dice che: "alla frontiera del paese Hausa e del paese Zaberima (Djerma) c'è un fiume chiamato "Kwara" (Niger) che ha dato il suo nome ad una città situata sulle sue rive. In una grotta in fondo a questo fiume, viveva un grande feticcio chiamato "Brukung" e con lui vivevano la moglie e i suoi figli e un uomo chiamato Langa servitore di "Brukung". Essi vivevano tutti insieme nella grotta. Nella città di "Kwara" viveva un uomo di nome "Kondo", un uomo buono, conosciuto in giro come "Kondo Kwara". Egli aveva l'abitudine di posare ogni giorno delle offerte di galli e "pito" (una bevanda) e alcune volte un montone, sulla riva del fiume dove Langa andava a prenderle e le portava nella grotta sott'acqua. Ma un giorno, un gruppo di pescatori Hausa arrivò dalla Nigeria per pescare dei pesci nel fiume "Kwara". Essi rubarono le offerte e "Kondo" fu così contrariato che se ne andò a "Gbafole" nel paese Kotokoli e si installò con la sua famiglia a Dikpileau, a sei o sette miglia da lì.

"Brukung", da parte sua, andò a vivere in una grotta nella foresta presso Dikpileau. "Kondo" lo venne a sapere e ricominciò a deporre delle offerte. Anche Langa riapparve portando dei sedili che aveva fatto nella grotta di "Kwara". Poco dopo "Kondo" incontrò "Brukung". Un'invasione Ashanti li costrinse purtroppo a rifugiarsi, poco dopo, a Shiari".

E' interessante constatare come una leggenda ascoltata nell'estremo ovest dell'area di ripartizione del culto di "Nàna Buruku" facesse riferimento a quella situata all'estremo est di quella stessa area, alludendo a "Kwara" che è il nome utilizzato dagli Hausa e dai Fulani per indicare il Niger e che attualmente da il nome allo stato della Nigeria dove vivono i "Tàpa".

Sarà che queste leggende si riferiscono ad una transposizione di antichi fatti storici e alle migrazioni est-ovest? Ne abbiamo già accennato nel capitolo precedente dove ricordavamo la migrazione "Ga" che si trasferì dal Benin verso Accra, seguita dopo da un riflusso verso est a causa delle guerre degli Ashanti.

Daryll Ford a questo proposito scrisse che: " la regione tra Ouème e Mono fu occupata da un riflusso di Yorùbá stabilitisi presso Mono, specialmente intorno a Kpessi. La fondazione di Kpessi sembra essere stata molto antica, quando i villaggi a nord di Savalu, fondati dagli emigranti che ritornavano verso ovest, datano solamente dalla fine del XVIII secolo, dopo la fine della pressione esercitata dagli Ashanti."

In tutta la regione degli "Itcha" di Dassa Zoumé e andando verso ovest, risalendo verso la sorgente che sarebbe Shiari, si trova nei templi di "Nàna Buruku-Brukung", lo stesso oggetto enigmatico descritto dal Luogotenente Conte Zeck, quel pomello a forma di pera, fatto di un materiale non identificato e il cui simbolismo ci sfugge. Ricordiamoci che in quelle regioni dell'ovest, quel culto è completamente diverso da quello di "Sapata-Samponnà-Obaluayé-Omolu", mentre verso est, in nessun tempio si trova quello strano pomello in forma di pera e che il culto di "Nàna Buruku" è spesso confuso con quello di "Sanponna-Obaluayé". Si è dunque portati a pensare che potrebbe trattarsi di due divinità i cui nomi si assomigliano, ma le cui funzioni si differenziano sensibilmente. Una di esse sarebbe rimasta indipendente all'ovest mentre l'altra sarebbe stata incorporata nel culto locale.

Cerimonie per Nana Buruku

La popolazione di Tchetti fa parte dei gruppi emigrati un tempo da "Ifè", un'epoca precedente l'arrivo di Odudua e che, oggigiorno non fanno più parte di un reame propriamente detto, "essi si comportano – scrive J. Igué – come delle popolazioni rifugiate e presentano una struttura sociale rachitica, limitata unicamente ai poteri del villaggio. Ma, in assenza di uno Stato, l'impatto delle religioni tradizionali è molto forte dentro la società e sono precisamente i capi –feticisti- che garantiscono la coesione sociale."

Abbiamo avuto, a Tchetti, l'opportunità di assistere a delle danze in onore di "Nana Buruku".

La sera precedente ha luogo la veglia. L'insieme era impressionante. Delle grosse rocce ammassate al fianco della collina sovrastavano il villaggio. Si distingueva ancora confusamente la tonalità fulva delle tettoie di paglia e la vegetazione gialla per la siccità. Quando cadde la notte non si distingueva che la prima linea degli astanti, flebilmente illuminati dalla luce dei lampi di un temporale e dalle fiamme danzanti di un falò.

La gente seduta in circolo, beveva abbondantemente del "sèkèté", birra di mais e di "sapalo", birra di miglio. Ci furono danze e intrattenimenti non di carattere religioso, in cui i danzatori eseguivano dei passi rapidi pestando il suolo, il corpo piegato in avanti e i gomiti portati molto indietro, con dei movimenti vivaci ed energici. I canti sembravano curiosamente degli ululati in cui l'inflessione delle voci saliva e scendeva di un'ottava a tempi alternati.

Una campana a percussione sottolineava il ritmo con un'alternanza di due energici battiti, seguiti da altri due più leggeri.

Le danze per "Nana Buruku" ebbero luogo il giorno dopo, intorno all'albero

"odan", un 'ficus' rimasto verdeggianti che spandeva ombra e frescura in mezzo a quell'arido paesaggio.

I danzatori, di età avanzate, facevano le loro evoluzioni al suono dei tamburi "apinti" e di una campana a percussione. Tutti avevano il cranio rasato, con un cerchio intorno disegnato con l' "osùn" (rosso) e cinto da una cordicella intrecciata. Macchie bianche erano disegnate con della creta (efun) sulla loro fronte e sulle tempie. Erano vestiti con dei panni tenuti su all'altezza del petto e arrotolati intorno alla vita, con le spalle scoperte. Il collo e le braccia erano adornati da collane e braccialetti. In mano tenevano un lungo bastone tutto colorato di rosso, in cima al quale avevano lasciato un rametto, esattamente come quello che il Luogotenente Conte Zeck aveva intravisto nel suo "raid" a Shari. Le danze consistevano in una lenta sfilata di iniziati di "Nanan Buruku", che sembrava ricordare i pellegrinaggi da loro fatti in passato. Camminavano appoggiati ai loro bastoni, andando un po' di lato, con passi lenti e circospetti. I loro piedi si posavano con precauzione sul suolo e l'attitudine dei corpi simulava la fatica, lo sfinimento di un lungo viaggio attraverso le pianure bruciate dal sole, i sentieri scoscesi e radi delle montagne intorno a Shari.

I canti, le cui parole erano in yorùbá arcaico degli "anà" sembravano alludere

alle suddette fatiche del viaggio:

"Arua nona ko jina

A sin wa nona ko jina"

Ci avete ingannato dicendo che non è lontano

Accompagnatemi, non è lontano.

Essi si arrestano, di tanto in tanto, piegandosi in avanti per salutare e poi inarcano il corpo indietro.

Momento in cui, quelli che assistono alle danze, corrono a sostenerli per evitare che cadano all'indietro.

Quindi si rimettono a danzare a piccoli passi cauti, inclinandosi a destra e a sinistra.

"Okè wa ko riguun

Okè wa yo"

Non possiamo salire in alto

In alto scivoliamo.

"Botolè mofo o ka jodun"

Al ritorno a casa non si parlerà (di quello che si è visto)

Andiamo a celebrare la festa dell'anno.

"Onilè wa nilè

Alejo wa berena"

Il proprietario della casa è in casa

Lo straniero chiede il suo cammino.

"Binie fun mi mo gba

Binie tan mi o nko bere"

Se l' "Inie" mi da io prendo

Se l' "Inie" rifiuta io non chiedo .

Ogni tanto il suonatore di tamburo cessa di suonare il suo strumento e gli iniziati smettono di danzare, facendo cerchio, faccia a faccia tra di loro;

afferrano strettamente tra le mani sovrapposte i loro bastoni, gesto che vedremo fare dagli iniziati di "Nànan Buruku" in Brasile.

Malgrado le differenze che abbiamo segnalato, notiamo che gli "oriki" di "Nànan Buruku", uditi a Kètu e a Abeokuta situati ad est, descrivono fedelmente le caratteristiche del suo culto come nelle zone dell'ovest:

" Proprietario di una canna.

Completamente dipinta di rosso, le sue vesti sembrano ricoperte di sangue.

Orishà che obbliga i fon a parlare nago.

Mia madre era la prima nel paese Bariba.

Acqua dormiente che uccide di colpo.

Essa uccide la capra senza usare il coltello".

Nanan Buruku nel Nuovo Mondo

Nanan Buruku arriva nel Nuovo Mondo, tanto in Brasile che a Cuba, per essere la madre di Omolu-Obaluayé. E' sincretizzata con "Sant'Anna" in Brasile e con la "Vergine del Carmine" o "Santa Teresa" a Cuba.

Le collane di perle di vetro portate dai suoi fedeli sono bianche, striate di azzurro. Il lunedì è il giorno della settimana a lei consacrato, congiuntamente con il suo figlio Omolu. I suoi adepti danzano con la dignità che si addice alle donne anziane e rispettabili.

I movimenti evocano una marcia lenta e penosa appoggiata a degli immaginari bastoni che i danzatori, piegati in avanti, trascinano davanti a se.

Ogni tanto si mettono in cerchio, faccia a faccia, per formare un cerchio, poggiano un pugno sull'altro come se stessero stringendo un bastone, esattamente come fanno gli africani che abbiamo osservato a Tchetti.

Quando Nanan Buruku si manifesta su uno dei suoi iniziati, è salutata al grido di: "Saluba !". Le si sacrificano (senza usare coltelli) capre, faraone

della Guine e le si fanno offerte di piatti diombo preparati senz'olio, ma ben insaporiti.

Nana è considerata la più vecchia delle divinità dell'acqua, non delle onde turbolente del mare, regno di Yemanjà, o delle acque correnti dei fiumi, dominio di Oshun ma delle acque calme dei laghi e quelle stagnanti dellepaludi, quelle che ricordano le acque primordiali che Odudua o Oraniyan (secondo la tradizione di "Ifè o di Oyo") trovarono allorchè crearono la terra sulla loro superficie.

Archetipo

Nanan Buruku è l'archetipo delle persone che agiscono con calma, benevolenza, dignità e gentilezza. Esse sono lente nel compiere il loro lavoro, avendo sempre l'aria di avere a loro disposizione l'eternità per raggiungere i loro scopi. Amano i bambini e li allevano forse con un po' troppa dolcezza e mansuetudine, poiché tendono a comportarsi con l'indulgenza propria dei nonni. Si comportano con sicurezza e maestà. Le loro reazioni ben equilibrate e la pertinenza delle loro decisioni le mantengono sempre sulla strada della saggezza e della giustizia.

DIDASCALIE

Pagg. 240 – 241:

Il vecchio sacerdote di Nanan Buruku a Dassa Zumè.
Tempio di Nanan Buruku a Dassa Zumé.

Pagg. 242 – 243:

Olibuku di Atakpamé.
Nana Ajapa a Djagbala e a Djalucu.
Il capo spirituale di Da Dumé...
...seduto davanti ad un vecchio baobab.

Pagg. 244 – 245:

Altare di Nanan Buruku a Tchetti.
Tamburi "apinti".
Dignitari del culto di Nanan Brukung.
Gli iniziati della dea hanno la fronte marcata con della creta bianca.

Pagg. 246 – 247:

La danza degli iniziati di Nanan Brukung ricordano il pellegrinaggio fatto a Schiari.

Pagg. 248 – 249:

Gli iniziati di Nanan Brukung, durante le loro danze, fanno gli stessi gesti sia in Africa che in Brasile.
"Iawo" di Nanan Buruku in Brasile con un "ebiri" in braccio.

18 OSHALA O OBATALA

ORISANLA O OBATALA

Orisanla o Obatala in Africa

"Orisanlà" (Il Grande Orishà) o "Obatala" (il Re dalle vesti bianche) occupa la posizione unica e incontestabile del più importante orishà, il più importante tra tutti gli dei yorùbá. Egli fu il primo ad essere creato da "Olodumare", il Dio Supremo. "Orisanlà-Obatalà" è anche chiamato "Orisa" o "Oba Igbo", Orishà o re degli "Igbo". Egli era molto ostinato e aveva un carattere assai indipendente, il che gli avrebbe causato molte delusioni.

E' lui che fu incaricato da "Olodumarè" di creare il mondo, con il potere di suggerire, "abà" e di realizzare, "ase", ragione per cui viene salutato con il titolo di "Alàabalaàse". "Olodumarè" gli diede, prima che partisse per compiere quella missione, il "sacco della creazione". La potenza che gli era stata concessa non lo dispensava, tuttavia, dal dover compiere, come gli altri orishà, certi obblighi e di seguire certe regole di condotta.

Una leggenda ci fa sapere che, per via del suo carattere altero, egli rifiutò, prima di intraprendere il suo viaggio per andare a creare il mondo, di fare certi sacrifici e certe offerte a Eshù, il quale, tra le altre sue mansioni, ha quella di guardiano della porta dell'al di la. "Orisanlà" si mise dunque in cammino, appoggiato ad un grande bastone di stagno, l' "opa osoro", "il bastone per fare le cerimonie" e, ben presto, incontrò Eshù vicino alla porta di uscita dell'al di la. Questi, scontento del rifiuto del Grande Orishà di fargli le offerte prescritte, si vendicò facendogli provare una sete tremenda. "Obatala", per potersi dissetare, non ebbe altro rimedio che grattare la scorza di un tronco di palma ad olio con la punta del suo "opà osoro". Un liquido rinfrescante sgorgò dalla fessura del tronco, era vino di palma. Egli ne bevve in abbondanza, si ubriacò e, non sapendo più dove si trovava, cadde addormentato per terra. Sopraggiunse allora "Olofi-Oduduà", creato da Olòdumare dopo "Orisanlà" e grande rivale del primo. Vedendo il Grande Orishà addormentato, egli gli sottrasse il sacco della creazione, ritornò da "Olodumarè" mostrandogli quello che aveva trovato e per riferirgli in che stato era caduto "Orisanlà". "Olodumarè" dichiarò: "Se è così, va Odudua, va a creare il mondo!". "Odudua uscì allora dall' al di la e si trovò davanti ad un'estensione di acqua senza limiti. Egli lasciò cadere la sostanza scura contenuta nel sacco della creazione. Era la terra, si formò un monticello che emerse fuori dalle acque. Egli ci mise sopra una gallina le cui zampe avevano cinque unghie, essa si mise a raspare e a sparpagliare la terra sulla superficie dell'acqua. Dove questa cadeva, si formava la terra, spargendosi sempre di più, il che si dice: 'Ilè nfé' in yorùbá, origine del nome della città di 'Ilé Infé'.

Odudua vi discese, seguito dagli altri dei, e divenne il Re del Mondo.

Quando "Orinsalà" si svegliò non trovò più a suo lato il sacco della creazione.

Indispettito, ritornò da "Olodumarè" che, per castigo della sua ubriachezza passata, proibì al Grande Orishà, così come agli altri orishà della sua famiglia, gli "orisa funfun" (gli orishà bianchi) di bere, da allora in avanti, vino di palma e di consumare olio di palma.

Per consolarlo tuttavia della sua disavventura, "Olodumarè" gli affidò il compito di modellare con la creta i corpi degli esseri umani ai quali lui poi avrebbe dato il soffio vitale. Per questa ragione "Orisanlà" è anche chiamato "Alàmorere", (il proprietario della buona creta -o fango-). Egli si mise dunque a modellare i corpi degli uomini, ma non sempre rispettava l'interdizione a bere del vino di palma e così, in quel giorno, i corpi uscivano dalle sue mani contraffatti, deformati, zoppi e gobbi; alcuni, lasciati troppo poco tempo sul fuoco ne uscivano mal cotti e il loro colore era tristemente biancastro, si trattava degli albi. Tutte le persone che rientrano in questa categoria triste gli sono consacrati e diventano gli adoratori del Grande Orishà.

In seguito, quando si incontrarono di nuovo Obatala e Odudua, attaccarono a battersi e a bisticciare aspramente. Il ricordo di queste dispute è conservato nelle storie di "Ifa", pubblicate in un'altra nostra opera.

Si tratta, probabilmente di fatti reali accaduti nella storia antica che hanno poi rivestito un carattere religioso. Fatti che hanno costituito la fondazione della città di "Ife" considerata la – culla della civiltà yorùbá e (ai loro occhi) del resto del mondo".

Obatalà sarebbe stato il re degli "Igbo", una popolazione stabilitasi nei pressi di quella che sarebbe diventata "Ifè". Il ricordo non ne è andato perso nelle tradizioni orali in Brasile, dove Oshala è spesso menzionato nei loro canti come Orishà Igbo o Baba Igbo. Durante il suo regno fu vinto da Odudua, giunto alla testa di un'armata e accompagnato da sedici personaggi i cui nomi variano secondo gli autori, ma che sono in generale qualificati come: "awon agbagba" – gli anziani -. Questi avvenimenti di carattere storico, corrispondono alla parte del mito dove "Orinsalà" fu inviato a creare il mondo (mentre in realtà egli divenne re degli Igbo) ed entrò nel mito. Odudua che divenne re del Mondo sottraendogli il sacco della creazione (mentre che, in effetti, aveva detronizzato "Orinsalà-Oba Igbo" rubandogli il regno).

Odudua sarebbe venuto dall'est al momento delle ondate migratorie causate da un'invasione berbera in Egitto, che aveva causato uno spostamento di popolazioni che si cacciavano via via l'un l'altra verso ovest per arrivare a Borgu, chiamato anche paese Bariba. Odudua sarebbe arrivato al seguito di una di queste popolazioni da una lontana regione d'Egitto o forse anche dalla Mecca, in un luogo vicino a "Ife", chiamata "Okè Ora", dove gli invasori avrebbero soggiornato per molte generazioni.

Non fu certo senza opporre resistenza che "Orinsalà-Oba-Igbo" perse il trono, anzi, reagì energicamente e riuscì persino a cacciare Odudua fuori dal suo palazzo. Fu aiutato dai suoi partigiani "Oroluerè e Obawinni", ma il successo fu di breve durata poiché egli fu, a sua volta, cacciato dal palazzo per opera di "Obameri", partigiano di Odudua. "Orisnla" fu obbligato a rifugiarsi a "Ideta-Oko". "Obameri" si piazzò su quella strada che congiungeva quel luogo a "Ifè" per impedire a "Orisnla" di ritornarci. Quest'ultimo, avendo perduto il suo potere politico, conservò le sue funzioni religiose e tornò, più tardi, a stabilirsi nel suo tempio a "Ideta-Ilè". La corona di "Orinsala-Oba-Igbo", presa da Odudua, sarebbe stata conservata fino ad oggi nel palazzo di "Ooni", re di "Ife", discendente di Odudua. Quella corona chiamata "aré", fa parte degli oggetti utilizzati per l'incoronazione di un nuovo re. I sacerdoti di "Orinsala" ricoprono un ruolo importante in quelle occasioni. Essi partecipano a certi riti nel corso dei quali sono loro stessi a posare la corona sulla testa del nuovo sovrano di "Ifé", che dovrà, prima della sua incoronazione, recarsi al tempio di "Orinsala". Durante le feste annuali celebrate per "Orinsala" a "Ifè", i sacerdoti di questo dio alludono, nei loro canti, alla perdita della corona di "Oba Igbo" e si fa menzione del suo antico potere sul paese, prima dell'arrivo di Odudua e la fondazione di "Ifé".

Inoltre, "Ooni" deve inviare tutti gli anni un messaggero rappresentante della sua persona a "Ideta-Oko", la dove "Orinsala" abitava dopo la sua cacciata dal palazzo per parte di "Obameri". Il messaggero deve portare delle offerte e ricevere delle istruzioni e la benedizione del Grande Orishà.

"Orinsala" (il Grande Orishà) è chiamato anche "Orisaala" (o "Obatala"),

(l'Orishà –o il re- dal vestito bianco). Gli dei di questa famiglia dovrebbero senza dubbio essere i soli ad essere chiamati "orisa", mentre gli altri dei sono indicati con il proprio nome o quello più generale di "ebora", per gli dei maschili. Il termine "Imolè", usato da Epega, ricopre l'insieme degli dei yorùbá.

Questa famiglia di "orisa funfun", gli orishà bianchi, sono quelli che utilizzano l' "efun", la creta bianca per decorare il corpo. A loro si fanno delle offerte di cibi bianchi. pasta di igname pestata nel mortaio, mais, lumache e burro di karité. Il vino e l'olio di palma così come il sale sono proibiti. Quelli che sono a loro consacrati devono sempre vestirsi di bianco, portare delle collane dello stesso colore e dei braccialetti di stagno, piombo o avorio.

Questi orishà bianchi sarebbero cento cinquanta quattro, di questi vi diamo alcuni nomi:

"Orisa Olufon ajiguna koari", che grida quando si sveglia;

"Orisa Ogiyan Ewuléèjigbo", padrone di Ejigbo;

"Orisa Obanijita, il primo di questa famiglia;

"Orisa Akirè o Ikirè, un valente guerriero assai ricco, che rende sordomuto chi non lo rispetta.

"Orisa Eteko Oba Dugbe", un altro guerriero, molto unito a "Orinsala";

"Orisa Alàse o Oluorogbo", che ha salvato il mondo facendo cadere la pioggia in tempi di siccità;

"Orisa Olòjo";

"Orisa Arowù";

"Orisa Oniki";

"Orisa Onirinja";

"Orisa Ajagemo" , nel corso della festa annuale del quale, a "Edè", si mima un combattimento con una danza tra di lui e "Olunwi", dove quest'ultimo è vincitore e fa prigioniero il suo avversario; poi è liberato e ritorna trionfante verso il suo tempio. Ulli Beier suggerisce che in tal modo ci potrebbe essere una ricostruzione della conquista del regno "Igbo" da parte di Odudua, della sconfitta di "Orinsala" sul piano temporale e della sua vittoria spirituale finale;

"Oris Jayé a Ijayé"; "Orisa Olòba" a "Obà"; "Orisa Popo" a Ogbomoshò; "Orisa Rowu" a Owu; "Orisa Oluofi" a Iwofin; "Orisako" a "Okò", ecc.

William Bascom fa notare che il rituale di adorazione di tutti questi "orisa funfun" è così simile che, in certi casi, è difficile rendersi conto se si tratta di divinità deparate o semplicemente di nomi e manifestazioni diverse di "Orinsala".

"Orinsala-Obatalà" è sposato con "Yemowo". Le loro statue sono disposte una di fianco all'altra e coperte di linee e di punti segnati con l' "efun" nell' "Ilesin", la casa dell'adorazione di questa coppia nel tempio di "Ideta-Ilé" nel quartiere Itapa a "Ilé-Ifé".

"Yemowo" si dice che fu l'unica moglie di "Orinsala-Obatalà". Un caso eccezionale di monogamia tra gli "orisa" e gli "ebora", molto inclini, come si è visto nei capitoli precedenti, ad avere delle avventure amorose multiple e a rinnovare con facilità i loro voti matrimoniali.

Cerimonie per "Orinsala-Obatala"

Le cerimonie pubbliche celebrate a "Ife-Ilé" per "Orinsala-Obatalà" commemorano degli eventi storici. Un tempo le feste avevano una durata di nove giorni, ridotti poi a cinque. Siccome sono in rapporto con la settimana yorùbá di quattro giorni, esse cominciano e terminano nel giorno consacrato a Obatalà; nei due casi che abbiamo potuto osservare esse iniziarono il giorno seguente il primo quarto di luna, rispettivamente il 13 Gennaio del 1977 e il 1° di Febbraio del 1978.

Si fanno sacrifici di capre nel tempio di "Obatala" a "Ideta-Ilé", nell' "Elesin", la casa dell'adorazione, dove si trovano le statue di "Orinsala-Obatala" e di sua moglie "Yemowo". Una parte del sangue è versato sulle immagini che vengono poi lavate con un infuso di foglie che sono state raccolte nella foresta da "Yemowo". Queste foglie sono di molte differenti varietà, tra le quali ci sono piante utilizzate come calmanti: "odundun" (*Kalanchoe crenata*), "abamoda" (*Bryophyllum pinnatum*), "tètèregun" (*Costus afer*), "owu"

(*Gossypium sp.*), "enferin" (*Ocimum viride*), "rinrin" (*peperomia pellucida*), ecc. Le due statue sono poi adornate con una serie di punti e linee bianchi con l' "efun". I sacerdoti addetti al tempio, "Obalalè", guardiani di "Obatala e Obalàsè", guardiani dell' "orisa Alàsè", danzano a lungo in quel primo giorno, al suono dei tamburi, "igbin", particolari del culto di "Orinsalà"; si tratta di tamburi piccoli e tozzi, montati su due piedi, uno maschile e l'altro femminile. Il ritmo è cadenzato da degli "eru", ferri piatti in forma di T, percussi l'uno sull'altro.

L'indomani "Obalalè e Obalàsè" fanno delle abluzioni con le stesse infusioni che sono servite per "Orinsalà e Yemowo" e i loro corpi sono in egual modo decorati con disegni fatti con l' "efun". Le statue sono strettamente fasciate con dei teli bianchi e portate al mattino di buon'ora in processione dall'"Ideta-

Ilé" a "Idetà-Okò". Tutti i componenti delle offerte, l' "ibo orisa", sono a loro volta portati con tutto il resto. Le offerte consistono in sedici lumche, sedici topi, sedici pesci, sedici noci di kola e del burro di karité. La giornata è trascorsa a "Idetà-Okò", in memoria dell'esilio di "Orinsala-Oba-Igbo", quando, nei tempi passati, dovette lasciare il palazzo di "Ifè".

Al momento dell'arrivo in foresta, si fa una breve sosta davanti ad un albero "isin" (colui che è adorato) e poi il corteo si inoltra ancora più avanti fino ad uno spiazzo circondato da grandi alberi e da lunghi mucchi di terra che sembrano essere delle rovine di antiche costruzioni. Nel centro si trova un grosso vaso rovesciato all'ingiù, con un piccolo buco a mezza altezza, attraverso il quale si intravedono i crani degli animali sacrificati l'anno precedente. Le statue sono spogliate dei loro panni bianchi e posate a terra, con il dorso appoggiato al vaso, "Orinsalà" a destra e "Yemowo" a sinistra, come nell' "ilesin" di "Idetà-Ilé".

Tutti i partecipanti si siedono in silenzio nella foresta calma e ombrosa. La folla si ammassa poco a poco. I tamburi "igbin" risuonano di tanto in tanto, accompagnando i canti e gli "oriki" per "Orinsalà e Yemowo". Si sacrifica una capra. La divinazione è fatta con le quattro parti di una noce di cola per sapere se gli dei sono soddisfatti. La testa dell'animale è separata dal corpo

e trascinata sul grande vaso. I canti riprendono, accompagnati dal suono dei tamburi. I sacerdoti danzano. "Obalalè", l'aria assente, il volto corrugato è in transe di possessione di "Orinsalà".

Verso la fine del pomeriggio, giungono due messaggeri dell' "Ooni" di "Ife" e si fermano all'ingresso della foresta presso l'albero "isin". Portano in offerta una capra da parte del loro padrone, discendente di Odudua che un tempo era un essere umano a dover essere sacrificato. L'animale è condotto verso un piccolo spiazzo, vicino al luogo della riunione. E' già notte intanto, l'animale viene tenuto con la testa al suolo da un ramo biforcuto. "Obalalè", con l'espressione contratta e da ebete per via della transe, danza intorno al piccolo spiazzo e fa diverse volte avanti ed indietro verso il luogo dove stanno le statue degli "orisà". Afferra quindi uno dei ferri "erù" in forma di T e con forza colpisce la testa della capra e l'abbatte. Bagna le sue mani nel sangue che fuoriesce dalla ferita e le passa sulla testa delle statue di "Orinsalà e Yemowo".

Un aiutante di "Obalalè" libera il corpo della capra dal ramo forcuta, evitando accuratamente di toccarla e la getta in fondo alla foresta. La moltitudine grida:

"Gbakù lo, gbarùn lo !"

Porta la morte lontano, porta le malattie lontano !

All'opposto della prima capra sacrificata la cui carne viene cotta e distribuita per essere ritualmente mangiata dagli astanti in comunione con gli dei, la carne della seconda capra, che ha sostituito la vittima umana, non può essere ne toccata ne mangiata, perché sarebbe un modo per attirarsi la morte e le malattie...e fare atto di antropofagia.

La cerimonia di quel giorno è terminata, le statue degli dei sono nuovamente avvolte nei loro panni bianchi, riportate a "Idetà-Ilé" e nuovamente installate nell' "ilesin" fino all'anno seguente.

L'ultimo giorno, consacrato a "Yemowo", i sacerdoti e i loro aiutanti vanno nella foresta sacra di questa divinità, l' "Ita Yemowo". Portano un sedile di legno scolpito, "aga Yemowo", debitamente lavato e purificato con l'infuso di foglie e adornato di disegni bianchi. Uno dei sacerdoti dedito a "Yemowo" entra in transe, posseduto dalla divinità; l'espressione contraffatta del suo volto e la sua aria assente ricordano la transe di "Obalalé" nella foresta di "Idetà-Oko", ma in maniera più calma e tranquilla. Divenuto momentaneamente "Yemowo", il sacerdote è rivestito di panni bianchi e gli si annoda sulla testa un turbante bianco. "Yemowo" incarnata va, seguita da una grande folla per la maggior parte donne, alcune delle quali, per grazia sua, hanno avuto dei figli e lei si siede sul suo seggio di fronte al palazzo di "Ooni". Ma il discendente di Odudua non compare e "Yemowo" si ritira nel tempio di "Idetà-Ilé". Questa visita di "Yemowo" si ripete ancora due volte, senza che "Ooni" appaia, ma egli invia ogni volta delle noci di cola per mezzo di un suo messaggero a "Idetà-Ilé".

Non ho avuto delle spiegazioni precise su quest'ultimo atto della cerimonia; sembra, tuttavia, che si tratti di un riferimento ai ripetuti approcci fatti un tempo da "Yemowo" per ristabilire la pace tra "Orinsalà" e Odudua e della reticente accoglienza di quest'ultimo agli sforzi di pacificazione di lei.

Oshalufan (Orisa Olufon)

"Oshalufan" (Orisà Olufon), il cui tempio è a "Ifon", non lontano da "Osogbo", è un "orisà funfun", vecchio e saggio. Il suo culto è rimasto ancora relativamente preservato in quella città calma che si caratterizza pertanto per la presenza di molti templi, chiese cattoliche e protestanti e moschee diverse che attirano, le domeniche e i venerdì, una grande affluenza di fedeli di molteplici forme di monoteismo importate dall'estero. Per contro, purtroppo, date queste circostanze, i giorni della settimana yorùbá di quattro giorni consacrati a Oshala, non interessano più che a ben poca gente oggi.

Solo un piccolo gruppo di sei sacerdoti, gli "Iwefà méfa (Aàje, Aàwà, Oluwin, Gbogbo, Alàta, Ajibòdu)" legati al culto di "Orisa funfun" e una ventina di "olòyè", i dignitari, portatori di titoli, fanno parte della corte del re "Oba Olufon".

La cerimonia di saluto al re, ogni sedici giorni da parte degli "iwèfa e gli olòyè" è impressionante per la calma, la semplicità e la dignità. Il re, "Olufon", aspetta seduto sulla soglia di una porta del palazzo riservato solamente a lui. E' vestito con un manto e un berretto bianco. Gli "iwèfa" e gli "olòyè" avanzano, anche loro con una veste bianca annodata sulla spalla sinistra e recano in mano un grosso bastone. Si avvicinano al re e si fermano davanti a lui, posano il bastone per terra, si tolgono il berretto, le scarpe, snodano il panno bianco e lo fissano intorno alla vita. Con il torso nudo in segno di rispetto, si inginocchiano e si prosternano

in diverse riprese, scandendo con fare rispettoso, grave e sottovoce, una serie di voti di longevità, calma, felicità e fecondità delle donne, di prosperità e protezione contro gli elementi avversi e le genti cattive. Il tutto espresso in una lunga litania di proverbi e formule tradizionali. Gli "iwèfa" e gli "olòye" si vanno quindi a sedere ai due lati del re; ai primi si aggiungono le tre sacerdotesse di "Orisa Olufon" (tutte e tre albine) e tra le seconde (olòye) figura la "Ifalodé"

che è a capo delle donne della città. Una volta sistemati, si scambiano saluti, complimenti e commenti sui recenti avvenimenti interessanti della comunità.

In seguito il re fa servire loro dei cibi, di cui una parte è deposta davanti all'altare di "Orisa Olufon", accomunando il pasto con quello per il dio protettore.

Oshaguiyan (Orisa Ogiyan)

Oshaguiyan (orisa Ogiyan) è un "orisa funfun", giovane guerriero, il cui tempio principale si trova a "Ejigbo". È in quel luogo che questo "orisa" arriva dopo un lungo periplo che lo porta in diversi luoghi, "Ikiré" incluso, dove egli lascia uno dei suoi compagni che diventa l'opulento "Orisà Ikirè".

Giuto alla fine del suo viaggio egli prende il titolo di "Eleèjigbo", re di "Ejigbo", ma una caratteristica di questo orishà, il gusto smodato che egli aveva per lo -igname- pilato, chiamato "iyàn", gli valse il soprannome di "Orishà-mangiatore-di-igname-pilato", che in yorùbá suona -orisà je iyan e, per contrazione: "Orisajiyàn o Orisàgiyan". Egli ne mangiava di giorno, di notte, al mattino al suo risveglio, insomma, gliene ci voleva a tutte le ore del giorno. Egli fu persino, dicono, l'inventore dell'arnese per pilare e del mortaio per facilitare la preparazione del suo piatto favorito, cosicché, quando un "elegun" di questo orishà è da lui posseduto, porta sempre ostentatamente in mano un arnese per pilare e un mortaio, alludendo alle sue preferenze alimentari. Questo particolare è conosciuto in Brasile dalle persone consacrate a "Oshaguiyan" le quali, quando sono in transe, brandiscono immancabilmente il "pilon" (arnese per macinare i grani) simbolico durante le loro danze. Inoltre, la festa celebrata ogni anno per Oshaguiyan si chiama "il pilon di Oshaguiyan".

Durante le cerimonie annuali fatte a "Ejibò", la tradizione obbliga gli abitanti dei due quartieri della città, "Osolo e Oke Mapo", a battersi gli uni contro gli altri a colpi di pertica per diverse ore. Una leggenda giustifica questa abitudine raccontando la seguente leggenda:

"Un certo "Awolójé", "babalàwo" del suo paese, compagno e amico di "Elèjigbò", gli aveva suggerito quello che doveva fare per trasformare il villaggio di "Ejigbò", appena fondato, in una città fiorente e quindi se ne andò all'estero. In qualche anno l'agglomerato divenne una grande città, circondata da mura e fossati, con porte fortificate, guardiani, un palazzo per "Elèjigbò", numerose case, un grande mercato, dove la gente veniva da lontano per comperare e vendere mercanzie e schiavi.

"Elèjigbò" viveva in grande stile e, quando si parlava di lui esigeva grande riguardo e che lo si interpellasse con il termine adulatore di "Kàbiyèsì", "Sua Reale Naestà". "Awolójè", dopo alcuni anni, tornò e, sebbene fosse un "babalawo" non sapeva nulla della grandezza del suo amico. Arrivato al posto di guardia domandò famigliarmente del "Mangiatore di ignamme pilato".

Le guardie, stupefatte e indignate dell'insolenza del viaggiatore verso il sovrano del luogo, si gettarono su "Awolójé", lo picchiarono crudelmente e lo gettarono in prigione. Il "babalàwo" ferito si vendicò utilizzando certi suoi incantesimi. "Ejibo" conobbe allora anni difficili: la pioggia non cadeva più, le donne diventavano sterili, i cavalli del re non trovavano più l'erba da brucare e altre disgrazie ancora. "Elèjigbo" fece delle inchieste e apprese che "Awolójè" era incarcerato; lo fece liberare immediatamente e lo supplicò di perdonare e di dimenticare i cattivi trattamenti di cui era stato vittima. "Awolójè" accettò ma impose una condizione: - Il giorno della festa di Oshaguiyan gli abitanti di "Ejigbò" avrebbero dovuto battersi tra di loro a colpi di bastone per diverse ore -.

Questa flagellazione espiatoria ha dunque luogo tutti gli anni in presenza di "Elèjigbo", mentre le donne consacrate all'orishà cantano gli "oriki" del dio e colpiscono il suolo con degli "isan", bacchette di "atori" (glyphea laterifolia), perché i morti siano testimoni e per farli partecipare alla cerimonia. Esse esortano Oshaguiyan a fare regnare la pace e l'abbondanza nella loro città e a fare cadere regolarmente la pioggia. Gli "ase" del dio sono portati in seguito nella foresta sacra dove si trova il suo tempio. La battaglia termina, si forma un corteo, preceduto da "Elèjigbo". La folla entra danzando nel palazzo dove gli "ase" rimangono per un certo tempo. Dopo di ciò ritornano, accompagnati da "Elèjigbo" e il suo seguito fino al tempio di Oshaguiyan nella foresta.

La folla occupa ben presto tutto lo spiazzo, portando delle zucche contenenti le offerte di cibo in cui figura, in bella mostra, un piatto di -igname- a lungo pilato nel mortaio, che sarà poi mangiato in comunità con il dio.

Odudua "Odudua"

Sebbene Odudua sia presente in certi miti della creazione del mondo e nelle leggende che riguardano Oshala, non lo classificheremo tra gli orishà, non più di quanto ne facciamo fare parte a "Orùnmila" o gli "Egùgùn" o allo stesso "Iyamì Oròrongà", gli stregoni, i quali, tutti, condividono la vita degli "orisà" in un certo numero di leggende.

Odudua è piuttosto figura piuttosto come personaggio storico, guerriero temibile, invasore del paese e vincitore degli "Igbò", fondatore della città di

"Ifè" e padre dei re delle diverse nazioni dove si parla lo yorùbá. Il Reverendo Boladji Idowu condivide questo punto di vista quando scrive che: "Odudua divenne oggetto di culto dopo la sua morte, culto compreso fra quelli degli antenati (e non delle divinità)". William Bascom conferma la stessa opinione quando scrive che: "le genti che praticano il culto di -Oduduà- e dei suoi partigiani, non cadono in transe". Or bene, il fatto di cadere in transe è una delle caratteristiche fondamentali del culto degli orishà.

Accenneremo brevemente alle stravaganti teorie di R. P. Baudin e dei suoi

compilatori, primo fra tutti il luogotenente colonnello Ellis, in proposito alle relazioni esistenti tra "Obatalà" e "Oduduà". Male informati e dotati di una fertile immaginazione, R. P. Baudin ha esposto nel suo libro sulle religioni a Porto Novo (che non rientra nei paesi yorùbá) delle informazioni inesatte, a cui abbiamo già accennato nei capitoli su "Sangò" e "Yemojà".

R. P. Baudin fa diventare femmina "Oduduà" e lo fa diventare compagna di "Obatalà" (ignorando che questo ruolo era prerogativa di "Yemowo", come abbiamo già visto). Egli include questa coppia coniugale "Obatalà-Oduduà" (composta in realtà da due maschi) in una zucca e costruisce, partendo da questa inesatta affermazione, un sistema dualistico, a maggior vantaggio dei futuri strutturalisti, dove "Obatalà" (maschio) è tutto quello che sta in alto e "Oduduà" (pseudo-femmina) tutto quello che sta in basso: "Obatalà" è lo spirito, "Oduduà" la materia; "Obatalà" è il firmamento e "Oduduà" la terra.

L'opera di Baudin, copiata da Ellis, fu l'inizio di una serie di libri scritti da degli autori che si sono copiati l'un l'altro, senza mettere in dubbio la veridicità di ciò che era stato scritto dai loro predecessori, R. P. Labat constatava già nel 1722 e non senza ironia, che "certe informazioni sono state date da una quantità di autori" e aggiungeva: "ma forse questa non è che l'opinione di colui che per primo l'ha scritta e che gli altri hanno semplicemente seguito e copiato senza prendersi la briga di constatarne la veridicità".

Si è così andata accumulando, nel corso del tempo, a proposito di Odudua, una vasta documentazione scritta, considerata erudita, la sola che abbia valore agli occhi dei letterati, anche se quei testi sono ispirati da degli scritti anteriori inesatti e contrari alla verità.

Questa tradizione "erudita" ha continuato a servire, in Africa, ai ricercatori.

Recentemente R. P. Bertho pubblicò, nel 1950, un articolo dove egli dichiarò che: "aveva visto a Porto Novo, nell'antico palazzo Akron, un altare dedicato ad una coppia di divinità -Lisa-Odudua. Lisa era rappresentato da una zucca bianca posta davanti ad un muro dipinto di bianco, mentre Odudua era rappresentato da una zucca nera su di un fondo nero".

Curioso ed interessato da questa descrizione, sono andato a visitare quel posto nel 1952. La realtà era un'altra; R. P. Bertho aveva fatto una terribile confusione, poiché, per i fon, "Lisa" è il nome di "Orinsalà" degli yorùbá e Odudua è quello dato dagli abitanti di Porto Novo allo stesso "Orinsalà".

La coppia era dunque formata da una sola divinità. C'era sì "una zucca bianca e una parte di muro dipinto di bianco", ma era per Odudua (che avrebbe dovuto essere nero, secondo R. P. Bertho); quanto alla "zucca nera e al muro dipinto di nero", era rossastro ed era la per Shango.

Nel corso delle nostre ricerche nelle diverse regioni Africane dove si parla lo yorùbá, mai abbiamo trovato traccia delle leggende Baudin-Ellis nei contesti tradizionali.

Ricordiamo che esiste una coppia di cui fa parte "Obatalà, ma è "Yemowo" che ne è associata. Le loro statue sono ben visibili nell' "ilesin" del loro tempio a "Ifè". Queste stesse divinità dai nomi: "Lisa e Mawu" sono adorate dai fon nel tempio del quartiere Djena ad Abomey e simbolizzano: "Lisa", il principio maschile, con l'Oriente, il giorno e il sole, e "Mawu", il principio

femminile, con l'Occidente, la notte e la luna". Ma noi insistiamo che essi corrispondono alla coppia "Obatalà (Orinsalà)-Yemowo e non alla coppia "Obatalà-Oduduà".

Oshala nel Nuovo Mondo

Nel Nuovo Mondo, in particolare a Bahia in Brasil, Oshala è il più grande, il più venerabile e il più venerato di tutti gli orishà. I suoi adepti portano delle collane di colore bianco e si vestono di bianco. Questa abitudine di vestirsi così, si estende, il venerdì, giorno della settimana che gli è consacrato, a tutte le genti del "candomblé", anche a quelli il cui orishà è un altro, tanto grande è il prestigio di Oshla.

In Brasile è sincretizzato con "O Senor do Bonfim", il Cristo dell'ultima Buona Fine, senz'altra ragione apparente se non l'enorme prestigio di cui gode a Bahia e la fervente devozione che ispira ai suoi abitanti di qualsiasi estrazione sociale. A Cuba Oshala è assimilato alla "Virgen de la Merced", probabilmente perchè i vestiti portati dai membri della confraternita di quel nome sono dello stesso colore bianco di quelli del Grande Orishà.

A Bahia si dice che ci siano sedici Oshala, eccone i nomi:

Obatala, Odudua, Orishà Okin, Orishà Lulu, Orishà Ko, Oluya Baba Roko, Oshalufan, Baba Epe, Baba Lejughè, Oshaguian, Orishà Akanjapriku, Orishà Ifuru, Orishà Kéré, Baba Igbo, Ajagunan, Olissassa.

Notiamo che Baba Lejughè è, senza dubbio, "Orisà Ijughè" che in Africa è un compagno di "Obatalà"; Orishà Kéré sta per "Orisà Akirè o Ikirè", un altro compagno di "Obatalà"; Ajagunan è uno dei nomi di "Orisà Ogiyan", conosciuto pure a Bahia con il nome di Baba Elèmèsho; Baba Igbo è Oshala lui stesso e Olissassa è la versione del Dahomey di "Orinsalà"; in quanto ad Odudua, egli figura in questa lista per via, forse, della sua presenza nel mito della creazione.

Gli "Orisa funfun" i più correnti a Bahia, sono quelli di cui abbiamo già parlato per l'Africa, Oshalufan, un Oshala vecchio e Oshaguian, un Oshala giovane.

Durante le sedute del "candomblé", nel momento in cui Oshalufan monta (possiede) uno dei suoi iniziati, questo si comporta come una persona molto vecchia, curva sotto il peso degli anni, che avanza con difficoltà esitando, come sofferente per i reumatismi, si appoggia al "pashoro", una canna di metallo binco, sormontata da un uccello di metallo, ornato di piccoli dischi da cui pendono delle campanelle d'argento. Per contro, gli iniziati di Oshaguian danzano energicamente come dei guerrieri giovani e forti, brandendo un palo da mortaio in una mano e una spada dall'altra. Si salutano questi dei Oshala gridando: "Eépaà Bàba !", Viva il padre ! oppure: "Ese eèè !" – Buona attività!

Esiste una leggenda, a questo proposito, conosciuta a Bahia e in Africa, di cui Lydia Cabrera da una versione da lei udita a Cuba:

"Oshalufan aveva deciso di andare a visitare Shango, re di Oyo, suo amico.

Prima di partire era andato a consultare un "babalawo" per sapere se il suo viaggio sarebbe stato buono. L'indovino gli rispose che andava incontro ad un disastro e non doveva assolutamente partire, ma Oshalufan aveva un carattere ostinato e persisteva nel suo proposito, domandò invece quali sacrifici potesse fare per ingraziarsi la sorte. L'indovino ribadì che il suo viaggio sarebbe stato penoso, che egli avrebbe dovuto affrontare molti disagi e che, se non voleva perdere la vita, non avrebbe mai dovuto rifiutarsi di rendere i servigi che avrebbero potuto essergli richiesti, senza mai lamentarsi delle conseguenze che avrebbero potuto capitargli.

Egli doveva, inoltre, portarsi appresso tre vestiti di ricambio e del sapone.

Oshalufan si mise dunque in cammino e, siccome era vecchio, andava lentamente, appoggiato alla sua canna di stagno. Incontrò ben presto Eshù-proprietario-del-olio-di- palma, seduto ad un lato della strada, con un barilotto di olio di palma a suo lato. Dopo uno scambio di saluti, Eshù pregò Oshalufan di aiutarlo a mettersi sulla testa il barilotto. Oshalufan accettò ma, mentre eseguivano l'operazione, Eshù, malignamente, gli fece cadere addosso tutto l'olio contenuto nel barilotto, mettendosi poi a ridere e a prenderlo in giro. Quest'ultimo, ricordandosi delle raccomandazioni del "babalawo", non protestò, andò a lavarsi in un ruscello lì vicino, si cambiò di vestito e lasciò il vecchio e sporco in offerta. Riprese con fatica il suo cammino e fu vittima, ancora per due volte, della stessa disavventura per colpa di "Eshù-proprietario-del-carbone-di-legna" e "Eshù-proprietario.dell-olio-di-mandorle-di-palma". Oshalufan, senza perdere la pazienza, ogni volta andò a lavarsi e cambiarsi di vestito. Arrivato, in fine, alla frontiera del regno di Oyo, incontrò un cavallo scappato da quelli che appartenevano a Shango.

Nel momento in cui Oshalufan, nel tentativo di ammansire la bestia dandogli del mais per poi ricondurlo al suo padrone, arrivarono i servitori di Shango, lanciati all'inseguimento dell'animale e, credendo

che il vecchio volesse rubare il cavallo, gli piombarono addosso colpendolo con un bastone e lo condussero in prigione.

Seguirono sette anni di disgrazie per il regno di Shango; la siccità comprometteva i raccolti, le epidemie decimavano la truppa e le donne erano diventate sterili. Shango, consultato un "babalawo" per conoscere le cause di tale disastro, apprese che erano state causate dall'ingiusto imprigionamento di un vecchio.

Dopo varie ricerche e interrogazioni, Oshalufan fu condotto al cospetto di Shango che riconobbe il suo amico; umiliato e disperato di quello che era successo, Shango gli chiese perdono e diede ordine a tutti i suoi sudditi di vestirsi di bianco, di rimanere in silenzio in segno di rispetto e pentimento e di andare per tre volte a cercare dell'acqua per lavare Oshalufan. Questi ritornò poi nel suo paese passando per Ejigbo a vedere suo figlio Oshaguan il quale, felice della ricomparsa di suo padre, organizzò delle grandi feste, con distribuzione di vivande a tutta la popolazione".

Questa leggenda è commemorata tutti gli anni a Bahia nei "terreiros" di origine Kétu da un ciclo di feste che dura tre settimane.

Un venerdì, giorno della settimana consacrato a Oshala in Brasile, gli "asé" del dio sono ritirati dal suo "péji" e portati in processione fino ad una casetta fatta di foglie di palma intrecciate, che simboleggia il viaggio di Oshalufa.

Il venerdì seguente, ossia sette giorni dopo, che ricordano i sette anni di prigionia del vecchio dio, avviene quello che è chiamato: "Aguas de Oshala", le acque per lavare Oshala. Tutti quelli che fanno parte del "terreiro" ed hanno l'obbligo di essere presenti, vengono la vigilia nel pomeriggio di giovedì a fare un "bori", un'offerta alla testa di una noce di cola, perché sia in stato di purezza per la cerimonia dell'indomani. Da quel momento si osserva il silenzio fino alla mattina del giorno dopo. Tutti i partecipanti, prima ancora dell'alba, vanno a cercare l'acqua di Oshala, vestiti di bianco, con la testa coperta da un panno bianco. Essi formano una lunga fila che procede in silenzio, preceduta da una delle più anziane donne consacrate a Oshala, la quale agita ininterrottamente una campanella di metallo bianco, chiamata "adja". In questo modo vanno per tre volte alla fonte sacra. Le due prime volte l'acqua è versata sull' "ashé" di Oshala. Questa parte del rituale è fatta in ricordo dei sudditi di Oyo che andarono, vestiti di bianco, a cercare l'acqua per lavare Oshalufan. La terza volta, quando si alza il sole, le bacinelle riempite di acqua sono versate intorno all' "ashé" di Oshala.

L'interdizione a parlare è tolta, canti accompagnati dal ritmo dei tamburi risuonano e si producono transe di possessione tra gli iniziati di Oshala, a testimoniare la soddisfazione del dio.

La domenica seguente ha luogo una cerimonia di poca importanza ma, la domenica seguente, una processione riporta gli "asé" di Oshala nel suo "péji", simboleggiando il ritorno di Oshalufan nel suo paese.

La terza domenica, conclude il ciclo delle cerimonie ed è chiamata "pilao de Oshaguan", evocando le preferenze gastronomiche del dio. Ci sono distribuzioni di cibo fatte in suo nome per festeggiare il ritorno del padre e, in quello stesso giorno, una processione reca al "barracao" dei piatti contenenti degli -ignami-macinati e del mais cotto senza sale ne olio di palma, ma con burro di Karité. Degli "isan", bastoncini di "atori" sono consegnati agli Oshala manifestati, alle persone legate al "terreiro" e ai visitatori di riguardo.

Si forma un cerchio di danzatori che, curvati passano davanti ad Oshala che li colpisce con un leggero tocco del bastoncino; allo stesso tempo, gli stessi che sono stati battuti, danno e ricevono da tutti gli assistenti, al loro passaggio, dei colpetti di bastoncino. E' chiaro che, in quest'ultima parte del rituale, si vuole ricordare le bastonate di "Ejigbo", il giorno della festa di Oshaguan.

Una versione sincretica delle acque di Oshala è il lavaggio del pavimento della basilica del "Senor do Bonfim" che avviene tutti gli anni a Bahia nel mese di gennaio. Qualche pio cattolico aveva preso l'abitudine di lavare con zelo, il pavimento di quella chiesa, il giovedì precedente la domenica di "Bonfim". Un atto di devozione non specifico di quella chiesa ma usuale per tutte le altre chiese cattoliche.

Tuttavia al "Bonfim" ha assunto un carattere particolare. I discendenti degli Africani, mossi da un eguale sentimento di devozione a Cristo e al dio africano, associando i due lavaggi, quello dell' "asé" di Oshala e quello del pavimento della chiesa che porta il nome cattolico del medesimo orishà, arrivano numerosi per partecipare all'operazione il giovedì di "Bonfim".

In quel giorno i "figli de santo" dei "candomblé" di Bahia, vestiti di bianco,

vanno in corteo verso la chiesa del "Bonfim". Portano sulla testa delle bacinelle contenenti l'acqua per lavare il pavimento della chiesa e dei fiori per decorare l'altare. Sono accompagnate da un'immensa folla dove non mancano mai le autorità civili dello Stato di Bahia e della città del Salvador.

Archetipi

L'archetipo di Oshala è quello delle persone tranquille e degne di fiducia; persone calme, rispettabili e riservate. Dotate di una forte volontà incrollabile che nulla può influenzare. In alcune circostanze, essi non modificano i propri piani e progetti, anche a scapito di avvertimenti contrari ragionevoli che li mettono in guardia contro le possibili conseguenze, ma sanno accettarle senza lamentarsi, se queste si avverano in modo spiacevole e amaro.

L'immenso rispetto che il Grande Orishà ispira alle genti del "candomblé", si rivela pienamente quando Oshalufan danza nel corso di una festa. E' con queste danze che generalmente si chiude la serata e gli altri orishà presenti vanno tutti intorno a lui a sostenerlo, sollevandogli i lembi del vestito affinché non barcolli e ci inciampi sopra. Oshalufan e coloro che lo scortano seguono il ritmo dell'orchestra che interrompe la cadenza ad intervalli regolari, il che fa fare a tutti danzando dei passi esitanti, intervallati da momenti di arresto in cui tutti gli orishà abbassano i loro corpi, lasciando cadere braccia e testa, spossati, come per qualche istante di riposo dopo la fatica della danza.

Non è raro vedere anche degli spettatori mettersi a danzare, coinvolti dal ritmo, copiando i gesti e i movimenti degli orishà, in una specie di comunione con il Grande Orishà che, in altri tempi, fu il re di "Igbo", lontano, molto lontano a "Ilù ayé", la terra d'Africa.

DIDASCALIE

Pagg. 262-263:

Oshala e Yemowo in un tempio a "Ifè"

Nel giorno stabilito per certe cerimonie, i sacerdoti di Oshala portano.....

Pagg. 264-265:

sui loro corpi dei segni fatti con la creta bianca.

Pagg. 266-267:

Oshala nel palazzo di "Alafin Oyo".

Oshala riceve il nome di Odudua a Porto Novo.

Oshala e Yemowo sono chiamati "Lisa e Mawu" ad Abomey....

il primo è simbolizzato da un camaleonte.

Pagg.268-269:

Il giorno della festa di Oshaguian a "Egigbo", gli abitanti di due quartieri si danno ad una battaglia simbolica.

Pagg. 270-271:

"Elégigbo", il re del luogo, discendente di Oshaguian..

aspetta l'arrivo dei sacerdoti di Oshaguian che portano gli "asé" del dio.

Pagg. 272-273:

"Elégigbo" cammina alla testa della processione.

Gli iniziati di Oshaguian tengono in mano dei bastoncini..

Pagg. 274-275:

....e seguono la processione, in Africa...come a Bahia, nei "terreiro" del

"candomblé".....

Pagg. 276-277:

....dove ingaggiano una guerra simbolica che ricorda gli usi di Egigbo.

Gli "iawo" del dio entrano in transe di possessione..

...e danzano tenendo in mano una spada, uno scudo e un bastone per pilare.

Pagg. 278-279:

I dignitari del culto di Oshalufan giungono ogni diciassette giorni a salutare il re di "Ifan".

Le "élégun" di Oshalufan sono albine.

Pagg. 280-281:

Tutti gli anni si celebra la cerimonia delle "Acque di Oshala", nei differenti "terreiros" del "candomblé" a Bahia.

Pagg. 282-283:

Queste cerimonie hanno un carattere religioso africano..

....le loro equivalenti nella religione cattolica, il giorno in cui si lava il pavimento della chiesa del "Senor do Bonfim".

Pag. 284:

A Cuba Oshala è sincretizzato con la "Nostra Signora della Misericordia".

Un trio di tamburi "batà" africani aspetta l'arrivo della statua all'uscita dalla chiesa.