

Riconoscimenti nazionali: la *santería* cubana da religione dei *negros brujos* a patrimonio nazionale

di Elena Zapponi

I. Transculturazioni cubane

La *santería* o *Regla Ocha*, definita *brujeria*, stregoneria, all'inizio del XX secolo¹, è oggi la religione più diffusa sulla scena pubblica cubana. Il sistema di credenza e la struttura rituale di questo complesso religioso sono fondati sull'adorazione degli *orichas*, figure identificate, secondo elaborate corrispondenze di leggende e attributi, con i santi cattolici (*santos*). Ogni praticante intrattiene con un *oricha* un rapporto di identificazione, filiazione e alleanza²: questo penetra il suo spirito al momento dell'iniziazione, sotto l'egida di un padrino o una madrina che lo guidano nella pratica e nella conoscenza della religione. Nella *santería* è centrale la divinazione; nel corso di una consultazione privata (*consulta*) o di cerimonie collettive, *orichas* e spiriti si rivolgono ai *santeros* rivelando le loro profezie sulla vita materiale e in particolare, su temi quali la salute, la situazione economica, i momenti critici, le tribolazioni amorose³.

Questa "religione dell'immediato" è indissociabile dal suo corollario, il culto d'*Ifá*, cui sono consacrati i *babalaos*, sacerdoti di Orula, dio della divinazione, che occupano il più alto grado gerarchico religioso, esclusivamente maschile⁴. La *santería* si mescola inoltre a un'altra religione o *regla* (regola) sacra di origine africana: il *palo monte* o *Regla Conga*, sistema di credenza dei *Congos*, nome con cui venivano identificati gli schiavi Bantu provenienti dall'Africa centrale. La *santería* e il culto divinatorio d'*Ifá*, invece, erano tradizionalmente praticati a Cuba dagli schiavi chiamati

1. F. Ortiz, *Los negros brujos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 2007.

2. E. Dianteill, *Les trois visages de l'oricha*, in "Archives de sciences sociales des religions", 100, 1997, pp. 5-29.

3. Cfr. M. Barnet, *Cultos afrocubanos. La Regla de Ocha. La Regla de Palo Monte*, Ediciones Unión, La Habana 1995.

4. La pratica di divinazione avviene attraverso il *tablero d'Ifá*, tavola circolare di legno, strumento di esclusivo uso dei *babalaos*, necessario per interpellare Orula, chiamato anche *Ifá*.

Lucumí. Popolo d'origine yoruba, del Sud-ovest della Nigeria e dell'Est dell'attuale Benin, essi erano organizzati in città stato tutelate da divinità, gli *orichas*, considerate le entità fondatrici del luogo e della dinastia regnante. La pratica della *santería*, strettamente connessa a quella del cattolicesimo nella sua versione cubana e a quella del citato *palo monte*, si mescola anche a varie forme di spiritismo, penetrate a Cuba durante il periodo neocoloniale (1902-1952) sotto l'influenza statunitense. Una stessa persona può *rayarse en palo* (iniziarsi), ricevere il battesimo cattolico, aderire poi alla *santería* e *coronar su santo*, e contemporaneamente, successivamente o alternativamente praticare lo spiritismo. Lo stesso specialista religioso può indirizzare il credente di cui è il padrino o la madrina verso uno specialista dell'altra religione, stimando che per esempio una "messa spirituale" o il tradizionale uso delle erbe dei *paleros* aiuterà a risolvere il problema quotidiano che affligge l'adepto *santero*.

La *santería* è genericamente descritta come un sincretismo, termine tanto frequente quanto mutevole, applicato anche al *candomblé* brasiliano. Ma vari autori, studiosi dei processi di contatto tra culture, hanno contestato questa definizione a partire dagli anni Cinquanta, chi per ragioni interpretative ed etimologiche – Roger Bastide, il quale, partitario della purezza del *candomblé*, preferiva il concetto di «interpenetrazione di civiltà» e l'immagine della maschera all'idea di mescolanza espressa dal sincretismo⁵ –, chi per ragioni ideologiche – antropologi brasiliani quali Clovis Moura, critico verso la valenza coloniale o neocoloniale del concetto, considerato troppo intrecciato a giudizi di valore su una presunta inferiorità della religioni dei dominati.

L'antropologo Fernando Ortiz, considerato oggi il padre degli studi sulla cultura afrocubana, in un libro pietra miliare, pubblicato nel 1940, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*⁶, propone una definizione alternativa: la «transculturazione». Questa sarebbe una sintesi culturale, l'ultima fase di un processo d'incontro-scontro tra culture, successiva a un'acculturazione e una deculturazione⁷. Rivisitate le proprie posizioni iniziali e la definizione della *santería* come *brujeria*, sullo stimolo del suo discepolo mulatto Rómulo Lachatañeré, autore del famoso *Manual de Santería* (1942), in cui per la prima volta viene affermata in maniera esplicita la

5. R. Bastide, *Noi e gli altri. I luoghi di incontro e di separazione culturali e razziali*, Jaca Book, Milano 1971. Si veda in particolare la seconda parte del libro dedicata all'incontro tra culture (ivi, pp. 169-291).

6. F. Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1991. È in questo testo, tra l'altro, che viene coniato il termine "afrocubano".

7. Ivi, p. 103.

volontà di riabilitazione di questo sistema religioso⁸, Ortiz si dedica appassionatamente allo studio della cultura afrocubana.

In scambio dialettico con l'antropologia britannica e in particolare con Bronisław Malinowski, il famoso "patrigno" del concetto di osservazione partecipante, che firma l'introduzione del *Contrapunteo*, Ortiz, desideroso di sostituire il termine etnocentrico di "acculturazione", identifica nella storia coloniale cubana il "trapasso" di elementi della cultura degli schiavi africani e di quella bianca di matrice spagnola: pur dominati, gli schiavi non son vinti, come testimonia la loro resistenza ai dogmi egemoni, espressa dal fenomeno di "transculturazione" tra la religione africana e il culto dei santi barocco.

Il *Contrapunteo* è un denso e appassionante volume dallo stile brillante, che combina il tono da saggio antropologico, la denuncia sociale della condizione nera e le rivendicazioni razziali a un carattere da *feuilleton* e romanzo da salotto, ricco di citazioni, tratte da cronache, erbari, trattati medici, note e apologie di gesuiti e viziosi cardinali del Settecento romano nonché da versi di poeti cubani o spagnoli quali Quevedo, Lope de Vega e Tirso de Molina. In queste fitte pagine, l'«uragano culturale»⁹ introdotto dalla conquista e dalla schiavitù e la relazione tra Cuba e l'Europa sono ripercorse a partire da un dato strutturale: la fabbricazione, diffusione ed esportazione del tabacco e la produzione dello zucchero a Cuba. Il termine transculturazione appare immerso in un affresco rievocante il movimento delle navi che solcano l'oceano, circolando tra il vecchio e il nuovo mondo, e quello delle mani dei *Congos* e dei *Lucumí*, che avvolgono sigari, precursori dei *Partagas* e *Romeo y Julieta*, oggi celebrati sinonimi della *cubanidad*. La storia del tabacco permette di illustrare una prima transculturazione: quella dall'ambiente dei suoi primi consumatori, gli indigeni *tainos*, all'ambiente multi-etnico degli schiavi africani *Congos* e *Lucumí*, che nei loro riti conservano il carattere catartico-religioso del fumo. Questo è infatti usato nella *santería* e nel *palo monte* per stimolare la possessione, repertorio materiale dei riti magico-religiosi assieme ad altri elementi derivati dai costumi dei bianchi, quali l'*aguardiente*, il *vino seco* bevuto dai soldati spagnoli e dai mercenari, le candele e i ceri. Nella *santería* fumano tabacco uomini e dei. Il sigaro distingue Changó, Eleguá e Ogún, *orichas* guerrieri, che maneggiano il fuoco¹⁰.

8. R. Lachatañeré, *Manual de Santería*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1995; Id., *El Sistema religioso de los afrocubanos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 2007.

9. Ortiz, *Contrapunteo*, cit., p. 100.

10. Cfr. Barnet, *Cultos afrocubanos*, cit.; N. Bolívar Aróstegui, *Los orishas en Cuba*, Unión, La Habana 1990.

Il secondo processo di transculturazione studiato da Ortiz è il passaggio del tabacco, deprecata *yerba del diablo*, dal contesto subalterno afrocubano al suolo europeo, dove esso, introdotto nei salotti seicenteschi dal clero, diviene sostanza che distingue la classe egemone. Mentre il tabacco conquista il mondo, a Cuba esso viene onorato più di Cupido e Bacco, cantato come dio benefico che solleva dai dolori umani. Nell'Ottocento diventa una seconda bandiera cubana, simbolo dei *mambises*¹¹ e della storia patriottica, come testimonia il padre della lotta per l'indipendenza ed eroe della nazione repubblicana José Martí, nei suoi versi: «*La hoja india, consuelo de meditabundos, deleite de los soñadores arquitectos del aire*»¹².

Nuovamente icona alla fine del periodo neocoloniale, il tabacco rinnova il suo legame con la cubanità nella voluta di fumo della rivoluzione e nei sigari dei *barbudos* e del Che Guevara.

Ma torniamo alla *santería*, che secondo il termine di transculturazione proposto da Ortiz, consiste in un sistema nuovo, un *bricolage* specificamente cubano di credenze africane e cattoliche, composto di riaggiustamenti e reinvenzioni; come suggerito da Miguel Barnet, il suo ceppo è africano, la fattura nazionale¹³.

2. La formazione delle religioni afrocubane

Durante il periodo coloniale (1511-1898), l'evangelizzazione spagnola non riuscì a imporre a Cuba un cattolicesimo ortodosso come religione dominante; le religioni d'origine africana, giunte nell'isola con la tratta degli schiavi, attecchirono e perdurarono. Questo radicamento, dovuto alla presenza di una popolazione africana che rappresentò un ripopolamento nero dell'isola, dipese da vari fattori di natura sociale, culturale e demografica legati alle specifiche forme che la schiavitù assunse a Cuba¹⁴.

Il sistematico spopolamento degli indigeni amerindiani *Guanajabibes*, *Ciboneyes* e *Tainos* avvenuto tra il 1511 e il 1550 circa¹⁵, venne determinato da varie cause: uccisioni indiscriminate, sfruttamento, malattie importate dall'Europa e un generale processo di deculturazione rapido e violento, giustificato in termini teologici, a cui in molti casi gli indigeni reagirono

11. *Mambí* (plur. *mambises*) è il nome con cui erano chiamati gli independentisti cubani.

12. Citazione in Ortiz, *Contrapunteo*, cit., p. 17.

13. Barnet, *Cultos afrocubanos*, cit., p. 25.

14. Per un approfondimento rinvio a O. Pino-Santos, *Historia de Cuba*, Editora Universitaria, La Habana 1964, pp. 45-57; H. Thomas, *Storia di Cuba, 1762-1970*, Einaudi, Torino 1973, pp. 29-35, 125-36.

15. Pino-Santos, *Historia de Cuba*, cit., pp. 13-21.

con il suicidio o con la ribellione. Bartolomé de Las Casas, narrando la vicenda della morte del capo Indiano Hatuey, oggi eroe nazionale, il cui nome rende famosa una birra cubana, testimonia la nomea dei cristiani nelle Indie. Un frate francescano tenta di convincere il cacicco, ormai legato al palo del rogo imminente, della superiorità della fede cristiana:

Aggiunse infine che se avesse voluto credere a quello che gli diceva sarebbe andato in cielo, dov'è gloria ed eterno riposo; ma che se non l'avesse fatto gli sarebbe toccato di andare all'inferno a patire eterni tormenti e supplizi. Quel signore, dopo aver un poco pensato, domandò al frate se in cielo andavano anche i cristiani. Il francescano gli disse che sì, certo, quelli buoni vi andavano. Rispose subito il cacicco, senza più esitare, ch'egli non voleva andarci, che voleva andare piuttosto all'inferno che ritrovarsi con coloro e vedere gente tanto trista e crudele¹⁶.

Il ripopolamento nero dell'isola fu determinato dalla scarsità della manodopera indigena: essa venne supplita facendo ricorso all'importazione di schiavi africani, affiancati agli *indios* nel lavoro nelle miniere¹⁷. Inizialmente gli schiavi provenivano dalla Spagna o dalla vicina Española (Haiti), ma presto il posto che gli indigeni lasciarono libero venne occupato da una «specie di autoctono surrogato»¹⁸, il nero africano, deportato dall'Africa centrale e occidentale. I diversi itinerari di provenienza marcarono differenze all'interno di quella che divenne una nuova classe subalterna africana. Gli schiavi venivano chiamati con vari appellativi: i *ladinos*, giunti a Cuba via la Spagna; i *bozales*, deportati direttamente dall'Africa; ed entrambi, identificati come *negros de nación*, venivano distinti dai *criollos*, nati nell'isola stessa da matrimoni tra bianchi e neri¹⁹.

La fase di maggior attività del commercio schiavista coincise con la fine del XVIII secolo e lo sviluppo intensivo della produzione della canna da zucchero e dell'economia delle piantagioni. Secondo i dati della dogana dell'Avana riportati da Ortiz, tra il 1790 e il 1820 entrarono nella capitale 225.575 schiavi, cifra alla quale sommare gli ingressi avvenuti di contrabbando. Le stime per il periodo seguente confermano l'aumento della tratta²⁰. Il commercio, proibito dal governo spagnolo nel 1820, fu tollerato fino al 1845 e continuò illegalmente fino al 1886, data ufficiale dell'abolizione.

16. Bartolomé de Las Casas, *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, Mondadori, Milano 1987, p. 47.

17. Thomas, *Storia di Cuba*, cit., p. 20 ss.

18. N. Guillén, *Nación y mestizaje*, in Lázara Menéndez (ed.), *Estudios Afro-cubanos. Selección de lecturas*, vol. 1, Universidad de la Habana, La Habana 1990, p. 191.

19. F. Ortiz, *Los negros esclavos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1975, pp. 168-9.

20. Ortiz, *Los negros brujos*, cit., p. 31.

Come si è detto, l'effetto della deportazione massiccia di schiavi fu un cambiamento demografico nella popolazione dell'isola; durante la prima metà del XIX secolo la presenza nera e mulatta era maggioritaria²¹. In questo contesto, per vari secoli, elementi di una cultura si mescolarono all'altra, producendo una lenta fusione che includeva diversi aspetti, dalle credenze religiose, ai costumi e gli alimenti, al sesso e la musica. Le radici della *cubanidad* contemporanea affondano in un «*negrismo mestizo*»²², una commistione storica tra la componente bianca e la componente d'origine africana²³. Questa dinamica è particolarmente evidente se si guarda alla dimensione simbolica e in particolare al paesaggio religioso del periodo coloniale.

Lo sviluppo sotterraneo delle religioni afrocubane quali la *santería*, il *palo monte*, la *Regla Arará*, la cui componente africana proviene dal regno del Dahomey, il Vodou, diffuso nella parte orientale dell'isola, le società segrete *Abakuá* giunte dal Kalabar nigeriano²⁴, fu reso possibile dalla scarsa evangelizzazione degli schiavi neri, dovuta alla debole influenza di un clero spesso dissoluto e immorale e al pragmatismo degli schiavisti, dediti a una pratica del cattolicesimo formale e frivola, adottata per conservare lo status sociale raggiunto²⁵.

Mentre il clero considerava la schiavitù come il miglior modo per garantire l'incontro con Dio e per vigilare sull'ordine, i proprietari terrieri, padroni di schiavi, avevano interessi diversi: la pratica cattolica e l'indottrinamento rappresentavano ore sottratte al lavoro nelle piantagioni, ragione per limitare le influenze clericali negli zuccherifici²⁶. Di conseguenza, le celebrazioni avvenivano in occasione delle feste comandate e nei giorni liberi, stabiliti dai ritmi della produzione. Inoltre, la classe egemone conservava un margine di tolleranza verso la religiosità degli schiavi dettato da ragioni di prudenza: le loro feste e i loro raggruppamenti erano visti come una valvola di sfogo e come il luogo del mantenimento di differenze linguistiche etniche e religiose utili per evitare che gli schiavi si unissero

21. N. Guillén, *Nación y mestizaje*, cit., pp. 196-7.

22. Ivi, pp. 191-9.

23. R. González, *Cuba, un'epopea meticcia. Schiavitù, società e cultura dello zucchero*, Giunti, Firenze 1995.

24. Si tratta di società esclusivamente maschili che hanno importanti funzioni identitarie e sociali. Cfr. J. Ramírez Calzadilla, A. Ciattini (a cura di), *Religione, politica e cultura a Cuba*, Bulzoni, Roma 2002, p. 95.

25. Ivi, pp. 63-5, 82-3, 88-9. S. Marconi, *Congo Lucumí. Appunti per un approccio sincretico al sincretismo culturale*, Euroma, La Goliardica, Roma 1996, p. 40.

26. M. Moreno Friginals, *El ingenio, complejo económico social cubano del azúcar*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1978, vol. II, pp. 112-4; Bastide, *Noi e gli altri*, cit., pp. 256-7; González, *Cuba*, cit., pp. 100-14.

e sollevassero insieme. Nei *baraccones*²⁷, gli schiavi entravano in contatto con le pratiche religiose che diverse etnie africane avevano adattato al nuovo contesto. Il processo di sintesi culturale tra il cattolicesimo barocco e le credenze africane che dette luogo alle religioni afro-cubane avvenne in questi spazi angusti ma anche in un altro luogo, concreto e simbolico: i *cabildos de nación*. Queste erano confraternite, costituite secondo l'appartenenza etnica, definite da don Fernando Ortiz come la «sopravvivenza ultramarina di un'organizzazione medievale sivigliana»²⁸:

Ogni *cabildo* era formato dai compatrioti africani appartenenti ad una stessa nazione. Il *cabildo* era dunque simile ad un capitolo, un consiglio o una camera, la quale ostentava la rappresentazione di tutti i neri di una stessa origine. Un magnate ridotto in schiavitù, se non lo stesso capo della tribù, generalmente il più anziano, era il re del *cabildo*, che là, nel suo paese, riceveva un altro nome e che in spagnolo veniva chiamato *capataz* o capitano; nome, il primo derivato dal capo che dirigeva il lavoro dei neri ed il secondo, preso a prestito dalla gerarchia militare a cui essi erano tanto affezionati²⁹.

Il monarca elettivo di un *cabildo*, ambasciatore di una specifica nazione o etnia africana, responsabile davanti alle autorità per le colpe che commettevano i suoi subordinati, costituiva il tramite di un vincolo politico che univa la società degli schiavi a quella bianca.

L'istituzione dei *cabildos*, con i suoi re e capitani, era la forma politica medievale attraverso la quale la Spagna organizzava gli immigrati stranieri sul suo territorio, specialmente, nota Ortiz, «quelli di nazioni incolte e sottomesse»³⁰. A Siviglia erano organizzati in *cabildos* non solo i neri ma anche i gitani, i quali compartirono con i primi pregiudizi e persecuzioni per «l'analogia inferiorità sociale che gli era attribuita, per il loro linguaggio esotico, i costumi, il loro colore, le loro superstizioni contagiose, le loro organizzazioni tribali, etcetera»³¹. Benché dunque la finalità esplicita dell'organizzazione dei *cabildos* fosse politica e la loro percezione collettiva durante il periodo coloniale fosse quella di una sorta di confraternite etniche che nei giorni di festa si riunivano per ballare secondo i costumi del proprio paese, nella vita interna di queste associazioni di neri vi erano due componenti fondamentali: il mutuo soccorso in caso di necessità e

27. Alloggi rudimentali di bambù o tronchi d'alberi dove schiavi di diversa origine vivevano ammassati.

28. F. Ortiz, *Los cabildos y la fiesta afro-cubanos del Día de Reyes*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1992, p. 6 [T.d.A.].

29. Ivi, pp. 1-2.

30. Ivi, p. 4.

31. *Ibid.*

malattia, votato inoltre all'accumulazione di quote per la liberazione di schiavi anziani e moralmente degni, e l'aspetto religioso.

Nell'Ottocento, fu lo stesso clero spagnolo a incoraggiare i *cabildos*. Le confraternite africane sembravano un modo per gli africani, liberi o schiavi, per trovare una combinazione tra le loro pratiche religiose e quelle cattoliche: in questo modo, i santi cristiani portati in processione ricevevano l'adorazione votata alle divinità africane. Nelle celebrazioni per le vie dell'Avana venne proibita la presenza di feticci nelle comparsate, giudicati pregiudiziali nei confronti della religione cattolica³²; allora gli schiavi «risolsero il problema semplicemente, adottando come patroni alcuni idoli del santorale cattolico affini a quelli africani, trasmettendogli tutto il potere dei loro feticci, o detto meglio, confondendoli con essi. A tal punto che il feticcio portato in processione venne sostituito con un santo dipinto su una bandiera»³³.

Un altro esempio della tolleranza spagnola verso forme di festività ritenute catartiche era il *Dia de Reyes*, l'epifania: africani di diverse tribù celebravano la venuta dei re magi, sfilando per strada al ritmo dei *tambores*, eseguendo coreografie tradizionali in un ritmo euforico di musica, danza e bevute di rum. Come sottolinea Ortiz, africanizzando alcuni personaggi del santorale cattolico o cattolicizzando alcune divinità africane, fu possibile reinventare le espressioni religiose originarie e conservare specifici tratti culturali. Tuttavia, verso la metà del XVIII secolo, con il sopraggiungere di cambiamenti nel mercato dello zucchero e l'acquisizione di nuovi metodi di produzione, l'autonomia religiosa degli schiavi assunse un significato differente e minaccioso: in accordo con il razionalismo illuminista, il sincretismo, che aveva permesso una comunanza di credenze, venne identificato dalla classe dominante come una confusa mescolanza religiosa, prova dell'inferiorità africana e possibile fonte di pericolo per l'ordine socioeconomico³⁴. Questa nuova attitudine istituzionale rappresentò un cambio di rotta rispetto all'atteggiamento conciliante barocco: emersero allora le contraddizioni insite al processo di transculturazione³⁵ e le pratiche afrocubane, luogo di coesione e preservazione del patrimonio culturale degli schiavi, vennero sottoposte a nuovi severi controlli. La *santería* divenne sinonimo di un'africanità rifiutata, e si rivelò come un

32. J. J. De Arboleya, *Manual de la Isla de Cuba*, La Habana 1852, p. 362, cit. in Ortiz, *Los cabildos*, cit., p. 8.

33. *Ibid.*

34. Ortiz, *Los negros brujos*, cit.

35. A. M. Stevens-Arroyo, *The Contribution of Catholic Orthodoxy to Caribbean Syncretism. The Case of la Virgen de la Caridad del Cobre in Cuba*, in "Archives de Sciences Sociales des Religions", 117, 2002, pp. 35-58.

sistema religioso le cui sorti sarebbero cambiate nel tempo secondo le distinte attitudini istituzionali.

3. La pluralizzazione del paesaggio religioso cubano nel periodo neocoloniale

Le origini della nazione cubana e la formazione della *cubanidad* sono strettamente legate al pensiero laico e antidogmatico che ha animato la lotta per l'indipendenza dal governo spagnolo. Questo tratto, affermato nelle differenti costituzioni promulgate durante questo periodo, è espresso dal pensiero del già citato eroe nazionale José Martí³⁶, oggi *genius loci* altrettanto caro ai cubani del Che Guevara, la cui presenza è fissata nella memoria collettiva da un apparato pervasivo di statue, lapidi, iscrizioni, *murales*, musei, commemorazioni che scandiscono lo spazio dell'isola. Tali "documenti" testimoniano il legame tra la tradizione indipendentista, il nazionalismo effervescente dell'epoca e la critica radicale del ruolo politico assunto dalla Chiesa cattolica a Cuba. Le costituzioni della Repubblica in armi, nate in opposizione all'egemonia cattolica del *Patronato Regio*³⁷, inaugurarono una nuova stagione, segnata dall'esplicita rivendicazione del pluralismo religioso. La costituzione ratificata a Yaya, nella regione di Camaguey, nel novembre 1897 stabiliva la protezione delle opinioni religiose e la libertà di culto per i cubani e gli stranieri. Nonostante ciò, in quest'ultima fase della guerra d'indipendenza gli ideali indipendentisti vennero frustrati: mentre la Chiesa cattolica continuava a proporsi come la religione ufficiale, le Chiese protestanti, recentemente penetrate a Cuba, contribuirono a promuovere la presenza nordamericana nell'isola. In questo contesto, la prima costituzione repubblicana del 1901 si dimostrò meno rivoluzionaria in materia di libertà religiosa. Nel testo del 1901 veniva infatti invocato il «favore di Dio», e stabilito all'articolo 26: «Ognuno è libero di professare la religione e il culto di sua scelta *senza nessun'altra limitazione che il rispetto della morale cristiana e l'ordine pubblico*»³⁸. E più avanti: «La Chiesa sarà separata dallo Stato e questo non potrà sovvenzionare nessun culto, in nessun caso»³⁹.

36. Per una lettura dell'eroizzazione nazionale di Martí rinvio a Pino-Santos, *Historia de Cuba*, cit., pp. 215-23.

37. Istituzione con cui la Spagna organizzava le terre conquistate, consentendo ai sovrani spagnoli il diritto di scelta del clero coloniale, garantito dai papi di Roma.

38. J. Ramirez Calzadilla, *Cuba. Laïcité, liberté de religion, État laïque*, in "Archives de Sciences Sociales des Religions", 146, 2009, pp. 157-82, in particolare p. 169; corsivo mio.

39. *Ibid.*

L'affermazione costituzionale della libertà religiosa e la separazione tra Chiesa e Stato non influirono in modo immediato sulla percezione collettiva e sui pregiudizi nei confronti dei culti afrocubani, che continuarono a esser discriminati e additati dalla maggior parte della classe egemone come causa di criminalità. Questa sensibilità collettiva viene testimoniata da Fernando Ortiz nel libro *Los negros brujos*. In questo testo, la magia nera degli afrocubani viene descritta come nemica della salute pubblica e viene auspicato un programma di istruzione per "desafricanizzare" le masse ed evitare le loro influenze sui bianchi poveri. Nel libro sono riportate notizie di cronaca tratte dalla stampa dell'epoca, selezionate durante l'arco temporale che va dal 1902 al 1905⁴⁰. Il tema costante in queste cronache è la denuncia di magia nera praticata a scopo curativo e l'accusa di stregoneria:

1902, Mayo, Habana

Al numero 69 della via San Joaquín, ieri sera il *moreno* Onofre C. C., nato a Pinar del Río, cuoco, è stato arrestato per le sue attività di guaritore e per l'uso di erbe e molti altri oggetti usati dagli stregoni, ritrovati nel suo alloggio. Tal Onofre ha ammesso di essere un mago seguendo la tradizione dei suoi antenati che erano Lucumí, Gangá e Arará⁴¹.

La stampa dell'epoca fa inoltre riferimento costante alle incursioni della polizia in case in cui si svolgono riunioni descritte come atti di *brujeria* (stregoneria), svolti davanti ad altari improvvisati, decorati con offerte rituali quali pietre nere, conchiglie, noci di cocco, galli, oche, carne di agnello, erbe, specchi, ciocche di capelli. Elenchi di oggetti di questo tipo, che ricordano simili liste stilate dai tribunali dell'Inquisizione in Europa, sono sempre presenti nelle denunce, riportati come prova flagrante del carattere primitivo degli schiavi e dell'immoralità pericolosa dei loro rituali. Questo articolo del 1905, che fa riferimento alle società segrete dei *ñáñigos*⁴², dà un'idea della percezione sociale della *brujeria* nera:

Santiago de Cuba

Il *Cubano Libre* della suddetta città, pubblica:

Le voci che circolano in città sulla presenza di numerosi *ñáñigos* stanno diventando sempre più allarmanti. Secondo le nostre fonti, nella notte tra martedì e mercoledì di questa settimana (il 20 Marzo 1905), uno di questi *ñáñigos*, con il favore dell'oscurità ha rapito un bambino, la figlia di un uomo famoso, e malgrado

40. Ortiz, *Los negros brujos*, cit., pp. 167-99.

41. Ivi, p. 169 [T.d.A.].

42. Nome degli adepti della società segreta maschile *Abakuá*, originaria del Sud-est della Nigeria, la regione del Calabar.

la mancanza di dettagli, è certo che un altro bambino è scomparso in una via di San Antonio⁴³.

Nel 1940 una seconda costituzione repubblicana ribadisce i principi costituzionali a favore del pluralismo religioso. In questo testo viene nuovamente invocato «*el favor de Dios*», stabilita la libertà religiosa e imposto il rispetto della morale cristiana ai non cristiani e ai non credenti. In confronto alle costituzioni precedenti vi è una novità: l'affermazione della sola validità del matrimonio civile e dell'educazione laica. Malgrado ciò, gli stereotipi negativi sulle religioni afrocubane permangono radicati nella percezione collettiva⁴⁴.

Intanto, nuove varianti entrano a far parte dell'universo religioso cubano. Lo spiritismo e il protestantesimo introdotti nell'isola per effetto dell'influenza americana, diventano un'ulteriore alternativa al cattolicesimo⁴⁵. In particolare, in seguito al processo di indipendenza, il cristianesimo protestante, svincolato dal colonialismo, viene accolto con una certa simpatia. Lo spiritismo, che raggiunge Cuba via l'Europa e gli Stati Uniti, trova il suo spazio nel complesso delle religioni afrocubane e la sua pratica si intreccia a quella di quest'ultime: in molti casi, la partecipazione alle tipiche cerimonie spiritiste, le messe spirituali, diverrà la prima tappa di una carriera religiosa afrocubana⁴⁶. In questa fase neocoloniale (1902-59), vi è una certa corrispondenza tra appartenenza di classe e appartenenza religiosa, tratto spodestato dalla futura rivoluzione socialista e oggi non più caratteristico della società cubana. All'epoca, la grande borghesia è cattolica e legata alla gerarchia ecclesiastica; la piccola borghesia bianca e meticcina è spesso protestante ed evangelica, mentre le masse popolari praticano in maniera consistente le religioni cubane di origine africana e lo spiritismo⁴⁷. Tuttavia, malgrado i credenti siano prevalentemente discendenti neri di famiglie di schiavi, comincia a diffondersi in maniera crescente l'interesse dei bianchi per la *santería*. La nuova partecipazione alla religione degli schiavi è testimoniata da Esteban Montejo, un *cimarrón*, ossia uno schiavo fuggito, la cui biografia è

43. Ortiz, *Los negros brujos*, cit., p. 193 [T.d.A.].

44. Ramírez Calzadilla, *Cuba, Laïcité, liberté de religion, État laïque*, cit.

45. Ramírez Calzadilla, Ciattini, *Religione, politica e cultura a Cuba*, cit., pp. 40-7.

46. A. Argüellas Mederos, I. Hodge Limonta, *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo. Estudio monográfico sobre su significación social en la sociedad cubana contemporánea*, Editorial Academia, La Habana 1991.

47. Sul carattere intuitivo e popolare dello spiritismo e sul suo rapporto con le religioni afrocubane si veda E. Dianteill, *Des dieux et des signes. Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2000, pp. 163-71.

stata raccolta da Miguel Barnet. Montejo, intervistato all'età di 103 anni, racconta la sua vita in cattività, la fuga e la vita clandestina nelle montagne, il suo arruolamento nella guerra d'Indipendenza e altro ancora. In questa storia di vita appare il cambiamento della percezione sociale dei costumi degli africani.

Per un nero la cosa più importante erano il padrino e la madrina, perché lo iniziavano al culto. Le feste nelle *casas de santos* erano bellissime. Potevano partecipare solo i neri, agli spagnoli non piacevano. Ma con gli anni le cose sono cambiate. Oggi vedi *babalaos* bianchi con le guance rosse.

Prima era diverso perché la *santería* è una religione Africana. Persino le guardie civili spagnole non si immischiavano. Passavano e chiedevano: Che succede? E i neri rispondevano: "Stiamo celebrando san Giovanni". Dicevano san Giovanni ma era Oggún. Oggún è il dio della guerra⁴⁸.

4. La rivoluzione e la patrimonializzazione della *santería*

Le interpretazioni dell'atteggiamento della rivoluzione nei confronti delle religioni afrocubane variano fortemente secondo le fonti e la prospettiva ideologica: il trattamento a esse riservato viene descritto come conciliante o stigmatizzante a seconda di quale aspetto del castrismo si vuole mettere in luce⁴⁹. Nella storia delle scienze sociali cubane è in generale ammesso che la lotta rivoluzionaria in favore delle classi discriminate e la politica laica dello Stato segnano una cesura con la tappa coloniale e con la relazione privilegiata tra la Chiesa cattolica e lo Stato colonialista⁵⁰; una conseguenza di questa svolta è una prima legittimazione ufficiale dei culti afrocubani⁵¹. La *santería* diventa una religione allo stesso titolo del cattolicesimo importato dagli spagnoli, del protestantismo, del pentecostalismo e dello spiritismo diffusi per effetto dell'influenza nordamericana a partire dalla guerra d'indipendenza.

Dagli esordi del potere castrista alla fine degli anni Sessanta, il governo mantiene un'attitudine di tolleranza verso le religioni afrocubane. In seguito, durante la fase di istituzionalizzazione della rivoluzione, la

48. M. Barnet, *Biografía de un cimarrón*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1977, p. 33 [T.d.A.].

49. Per un raffronto tra distinte rappresentazioni della *santería* si veda E. Zapponi, *The reinvention of Cuban Santería and the politics of identity*, in "Religions and Politics. Annual Review of Sociology of Religion", 2011, P. Michel, E. Pace (eds.), Brill, Leiden, pp. 267-85, in particolare pp. 278-9.

50. Ramírez Calzadilla, *Cuba. Laïcité, liberté de religion, État laïque*, cit., pp. 170-2.

51. Ramírez Calzadilla, *El campo religioso y la juventud en la sociedad cubana actual*, in "Revista Bimestre Cubana", 14, 2001, pp. 114-31.

fede religiosa è bandita: la politica di Castro si dimostra chiaramente ostile nei confronti del clero cattolico, il quale, tra espulsioni e partenze volontarie, diminuisce in modo notevole⁵². Non avviene un processo analogo nei confronti di *santeros*, *babalaos* e *paleros*, i ministri delle religioni afrocubane: praticate da una maggioranza di neri e meticci, a differenza del cattolicesimo, religione delle classi medie e superiori di origine europea, esse coinvolgono le classi popolari, base sociale del nuovo regime. Inoltre, le religioni afrocubane, al contrario della Chiesa cattolica, non costituiscono una forza d'opposizione organizzata; non propongono un modello politico ed economico e non dipendono dagli Stati Uniti, potenza tutelare straniera. Nonostante il diverso approccio istituzionale rispetto al cattolicesimo, le pubblicazioni scientifiche marxiste⁵³, echeggiando la tesi positivista del primo F. Ortiz, considerano le religioni afrocubane un prodotto dell'ignoranza in via d'estinzione nella nuova società cubana. Questo clima cambia negli anni Novanta, durante la congiuntura di crisi strutturale nota come "periodo speciale", effetto della dissoluzione degli scambi economici privilegiati con i paesi dell'ex-URSS e dell'inasprirsi dell'embargo americano. In questo contesto, un revival religioso tocca l'insieme delle espressioni religiose cubane, le autorità politiche si mostrano più tolleranti e la lotta ideologica si attenua. Lo Stato inizia a promuovere studi sulla cultura afrocubana, non è più proibita l'iniziazione dei bambini e viene autorizzata l'adesione dei credenti al Partito comunista cubano⁵⁴, apertura verso i *creyentes revolucionarios* che ammette di fatto la "doppia morale" fino ad allora implicitamente diffusa. A partire da questo momento diversi tratti della *santería* cambiano. Mentre la sua visibilità sociale aumenta e i credenti esibiscono apertamente i segni d'appartenenza religiosa (vestiti bianchi, collane, braccialetti), avviene la messa in atto di un dispositivo plurale di festival, convegni ed eventi riguardanti la cultura afrocubana. Attori protagonisti di questo momento sono numerosi *santeros* e *babalaos*, i quali, reclamandosi guardiani del sapere tradizionale, dibattono sulla purezza della *religión* e contribuiscono attraverso i loro scritti e la loro attività a un'istituzionalizzazione della *santería*. Ridefinita positivamente, essa diventa sinonimo del vero "noi" nazionale ibrido: da "*brujería*" degli schiavi, prodotto della contaminazione della cultura egemonica cattolica ad opera della cultura subalterna,

52. J. Kirk, *La iglesia catolica en Cuba*, in "Temas", 2, avril-juin, 1995, pp. 58-63.

53. Cfr. J. Guanche, *Procesos etnoculturales de Cuba*, Editorial Letras Cubanas, La Habana 1983, pp. 16 ss.

54. *Cuarto Congreso del Partido Comunista de Cuba. Santiago de Cuba, 10-14 de octubre 1991. Discursos y documentos*, Ed. Política, La Habana 1991, pp. 90-105.

essa viene a significare un frutto impuro nazionale⁵⁵, una sintesi transculturale, espressione positiva del meticcio tipicamente cubano e dei legami sociali interetnici che fondano la nazione⁵⁶. La glorificazione di questa tradizione presenta la *santería* come cultura popolare tradizionale⁵⁷, patrimonio orale e materiale di miti, leggende, musica, coreutica, artigianato. L'«investitura patrimoniale»⁵⁸, funzionale alla rappresentazione dello Stato nazionale, ha un effetto di alterazione sui modi di produzione e riproduzione di questa cultura: essa produce una folklorizzazione e una mercantilizzazione della *santería*.

Inoltre, la politica culturale di patrimonializzazione della cultura afro-cubana introduce un'altra novità: una tendenza anti-sincretica⁵⁹, che insiste sulla componente africana-yoruba della *santería* e trascura quella cattolica; un'Africa, nazione immaginata, diventa il riferimento costante del discorso sulla purezza della religione conservata a Cuba⁶⁰. La semantica quotidiana traduce questa sensibilità diffusa nel mondo dei credenti; la *santería* è chiamata oggi anche «religione yoruba», definizione che mettendo l'accento esclusivamente sulla matrice africana, tralascia la componente bianca-cattolica di questo cosiddetto «sincretismo»:

La rivendicazione della *santería* come religione yoruba non sincretica insiste sulla relazione tra lo spazio e il tempo: entrambi diventano garanzia dell'autentica tradizione cubana vincolata all'Africa idealizzata e reinventata, un ecumene yoruba transnazionale di antica tradizione, in relazione alla quale Cuba è un centro sacro

55. Questa rivalutazione cubana dell'impurità caraibica non è indifferente a un generale clima mondiale di nuovo interesse per l'ibridità culturale, testimoniato ed esplicitato dalle scienze sociali verso la fine degli anni Ottanta. Cfr. J. Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo xx*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

56. Cfr. Stevens-Arroyo, *The Contribution of Catholic Orthodoxy to Caribbean Syncretism*, cit.: l'autore studia la leggenda e la diffusione del culto della patrona di Cuba, la *Virgen de la Caridad del Cobre*, sincretizzata nella *santería* con *Ochún*, come una chiave di lettura della costruzione dell'identità nazionale.

57. Su questa definizione, proposta in alternativa a quella di patrimonio intangibile, insiste J. Guanche, *¿El patrimonio de la cultura popular tradicional es realmente intangible?*, III Congreso Internacional Cultura y desarrollo, La Habana, 2003, in www.archiviocubano.org/inmaterial.html.

58. Sull'«investitura patrimoniale» e i suoi effetti si veda C. Bortolotto (a cura di), *Il patrimonio immateriale secondo l'UNESCO: analisi e prospettive*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2008, pp. 20 ss.

59. Cfr. E. Zapponi, *La santería cubana entre sincretismo y anti-sincretismo*, in A. Ciattini, C. M. Salazar (eds.), *Sincretismos heterogeneos. Transformación religiosa en América Latina y el Caribe*, Alpes, Roma 2013, pp. 47-61.

60. E. Zapponi, *La santería cubaine, une religion sans frontières. Évolution et institutionnalisation de la santería à Cuba*, in F. Kaoues, C. Vanel, V. Vilmain, A. Fauches (éds.), *Religions et frontières*, CNRS, Paris 2012, pp. 77-84.

grazie al suo non compromesso con l'islamismo e il monoteismo giudeo-cristiano⁶¹.

Questa tendenza anti-sincretica, esplicitata da singoli individui e da associazioni culturali ufficiali, quali l'Asociación Cultural Yoruba con sede nel cuore dell'Avana, convive con l'ermeneutica sincretica della *santería* e queste due interpretazioni sociali tra loro contrastanti si mescolano con una terza posizione, meno definita e interessata al dibattito sulla definizione formale della religione. Per la maggioranza dei devoti non è poi fondamentale distinguere la componente nera da quella bianca e attribuire percentuali all'uno o all'altro ingrediente della *santería*. Mentre, al di fuori del mondo dei praticanti, ciò che alimenta il riconoscimento sociale di questo sistema simbolico è il suo significato culturale di tradizione degli schiavi neri e di storia della resistenza al colonialismo-cattolicesimo, e ciò che alimenta la devozione è il funzionamento concreto di questa religione dell'immediato, la ricerca attraverso di essa di salute, tranquillità, stabilità e *aché* (grazia) nella vita quotidiana. All'Avana, può accadere di ascoltare un giovane tassinaro non praticante rivendicare la sua identità nera attraverso la *santería*, al di là dell'appartenenza religiosa, affermando: "La *santería* è cosa di neri, la cui tradizione si perde perché ora se ne interessano i bianchi". Frequentemente, nell'ambiente *santero* ho ascoltato lo stesso interlocutore, nero, mulatto o bianco, chiamare la *santería*, come già accennato, "la religione yoruba" o "religione degli schiavi africani", sottolineando tuttavia nella stessa conversazione l'importanza della componente cattolica in "questa religione sincretica" e la necessità del battesimo in vista dell'iniziazione.

Questo polisemico campo religioso rappresenta un sistema produttore di identità che numerosi agenti – individui, gruppi, istituzioni – si contendono. Come nota Jean-Loup Amselle, analizzando le culture secondo una «logica meticcias»⁶², non è necessario che gli individui si mettano d'accordo su cosa definisce la loro cultura affinché essa esista. Il dibattito e il contrasto non sono un segno di fragilità culturale. Al contrario, il fatto che vi sia una negoziazione sui termini dell'identità e della tradizione indica la vivacità del sistema: l'identità è «l'accordo sull'oggetto del disaccordo»⁶³. La *santería* ha funzionato in passato e funziona oggi come un «referente»⁶⁴, una categoria culturale produttrice di identità, mutata nel tempo perché

61. H. Feraudy Espino, *De la africanía en Cuba. El ifaísmo*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 2005, p. 124.

62. J.-L. Amselle, *Logiques métisses*, Payot, Paris 2010.

63. Ivi, p. 91.

64. Ivi, p. 88-92.

partecipa di relazioni di forza e conflitti sociali. Intorno a questo referente si sviluppano oggi due distinte configurazioni: la *santería* dei cubani nelle sue varie articolazioni e la *santería* a cui accedono gli stranieri, le quali interagiscono in una dinamica di rinvio continuo tra il dentro, il noi, Cuba, e il fuori, il voi, *l'allá*, il resto del mondo.

Le manifestazioni folkloriche nei teatri dell'Avana, come quelle molto apprezzate dai cubani del Conjunto Folklórico Cubano⁶⁵ o la promozione di escursioni "sul sentiero degli *orichas*" destinate agli stranieri che possono pagare in CUC, indicano questi distinti funzionamenti: la scena religiosa della *santería* partecipa all'autorappresentazione nazionale ma al tempo stesso, forte di un'abitudine storica al camuffamento⁶⁶, necessaria alla sua sopravvivenza nel periodo coloniale, gioca un altro ruolo; nella sua versione edulcorata per stranieri, permette di alimentare un'ampia economia informale e di aprire Cuba al mondo esterno.

La mercantilizzazione turistica in atto a Cuba e la transnazionalizzazione negli Stati Uniti, soprattutto a Miami, in Messico e in maniera meno massiva in Europa – in particolare in Spagna⁶⁷ –, contribuiscono alla rivalutazione dell'autentica tradizione cubana. Di fronte alla minaccia della globalizzazione, la cultura afrocubana, promossa come patrimonio intangibile nazionale⁶⁸ nelle sue espressioni estetiche, letterarie e religiose, propone un «resoconto culturale biografico»⁶⁹ basato su una nuova interpretazione della memoria collettiva nazionale e della tradizione, a distanza dai cristiani che si abatterono sulle Indie e all'ombra di un'Africa fantasma.

65. Gruppo creato nel 1962, costituito da iniziati alla *santería*, che si propone di trasmettere il patrimonio tradizionale afro-cubano attraverso spettacoli coreografici, corsi di musica e ballo.

66. Su questa interpretazione del sincretismo si veda Marconi, *Congo Lucumí*, cit., pp. 41-2, 78, 135-44.

67. Cfr. K. Argyriadis, S. Capone, *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, Hermann, Paris 2011.

68. Guanche, *El patrimonio de la cultura popular*, cit.

69. B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, manifesto-libri, Roma 2000, pp. 227-9.