

***Alma Mater Studiorum – Università di Bologna***

DOTTORATO DI RICERCA IN

Studi religiosi, scienze sociali e studi storici delle religioni

**Ciclo XXI**

**Settore scientifico-disciplinare di afferenza: M-DEA/01**

TITOLO TESI

Forme di aggregazione e di appartenenza culturale.  
Il gruppo nella pratica religiosa afrocubana (Cuba  
orientale)

**Presentata da: Antonelli Andrea**

**Coordinatore Dottorato**

**Prof. Mauro Pesce**

**Relatore**

**Prof.ssa Adriana Destro**

**Esame finale anno 2010**

# Capitolo I

## A partire dal “campo”. L’esercizio religioso

### 1. Lo sfondo generale

Le questioni che vorrei mettere in risalto hanno per oggetto le conseguenze della scelta degli individui di aderire a modelli di comportamento condivisi, nei confini del gruppo solidale. A partire dalla descrizione dei tipi di associazione, dei legami e delle strutture, che si stabiliscono nell’adesione a valori condivisi, che si esprimono in pratiche che impegnano più soggetti in modo organizzato. Ma anche la maniera nella quale il gruppo incita la produzione ed il mantenimento di quelle relazioni che sono la parte più fervente della vita comunitaria.

Nella mia analisi osservo alcuni esempi d’esercizio religioso, interrogandomi se vi sia prossimità tra i partecipanti, se esse promuovano delle modalità di comportamento, se inducano interpretazioni condivise riguardo alla partecipazione al gruppo mistico. Si può pensare che simili “strutture simboliche” non si limitino a tracciare dei confini, separando gli individui che aderiscono a certi modelli di comportamento da coloro che non vi si riconoscono, ma agiscono, innanzitutto, sul singolo individuo assegnandogli una posizione sicura nella comunità. Allo stesso tempo, il partecipante ha l’opportunità di accedere ad un diverso ordine di conoscenza, rispecchiandosi in un universo popolato da spiriti ed entità che sono di natura straordinaria. Sono esseri che non condividono la

corporeità umana e sono in possesso di capacità straordinarie. Nelle riunioni si svolgono riti che riguardano la rievocazione di personalità magiche, la loro ricorrenza costruisce l'intero complesso liturgico.

Vale la pena mettere in luce gli aspetti impliciti ed espliciti legati al problema dell'”appartenenza”, vista come il prodotto della condivisione di un certo tipo di spazio, che è sociale e materiale, composto dagli attori e dagli “attrezzi” dei quali si servono. Allo stesso tempo, tutto ciò va legato alla dimensione invisibile del panteon religioso. Le istanze sociali, così legate alla dimensione spirituale, sono colte dai soggetti osservanti e coinvolti che si affidano e si identificano in alcuni esempi di esercizio rituale. Non si entra nel merito dei motivi che inducono i soggetti ad avvicinarsi agli spazi di esercizio; sono problemi poco trasparenti perché appartengono al privato dei singoli partecipanti. Vi sono, in ogni caso, diverse questioni che ricorrono; problemi legati alla salute, ricerca di un sostegno nella vita sociale, relazioni con gli altri, di vantaggi nell'ambito professionale, migliorare gli affetti ed ottenere, in senso lato, gratificazione. La ricerca dell'”energia” spirituale propizia la conclusione di una scelta che riguarda l'equilibrio economico della persona, il “negocio” (un accordo di natura economica). Un mio informatore sosteneva che la più grande preoccupazione di una persona adulta è quella di concludere dei buoni “affari”, dai quali ricevere le risorse per soddisfare le necessità, primarie ed immediate. L'economia di Cuba ha generato il ricorso agli ”espedienti”, con i quali si sostiene la maggior parte della popolazione. Pur tenendo in considerazione il minuzioso controllo esercitato dal governo, vi sono diversi generi ed articoli reperibili solo grazie alla complessa economia del mercato informale.

Non c'è un momento preciso per avvicinarsi alle credenze religiose. Si tratta di una scelta compiuta coscientemente dalla persona in età adulta. A volte è presa dai genitori per il proprio figlio, prima che egli possa scegliere. L'iniziando, *l'iyawo*, più giovane che ho conosciuto sul campo aveva appena tre anni. Era stata la madre, un'officiante molto conosciuta del bario Tivolí di Santiago di Cuba, a decidere per lui. La donna sosteneva che fosse una scelta ragionata, orientata a dare al figlio una maggiore protezione spirituale. Perciò l'influenza dell'ambiente è molto importante. In molti casi incide la vocazione spontanea religiosa della persona ad identificarsi in questo tipo di attività spirituali.

## 2. I luoghi dell'esercizio religioso

Gli spazi d'incontro, danno informazioni per comprenderne come si dispieghino le relazioni al loro interno? Mi pare che quando si parla dei culti afrocubani la risposta debba essere affermativa. Le credenze osservate sono l'espressione di luoghi, di spazi particolari, che sono privati. Basti pensare che l'abitazione dell'adepto, con l'iniziazione, che sancisce l'appartenenza al gruppo religioso, diventa il centro del suo personale esercizio. Con il termine di esercizio si indicano tutte le pratiche e la pluralità delle azioni svolte dalla guida spirituale, per adempiere alla ritualità religiosa. Lo specialista vi accoglie gli appartenenti, esegue i riti, consulta le divinità per conto di altre persone, vi pratica i sacrifici necessari, pianifica le scadenze liturgiche degli aderenti. L'indagine, perciò, incomincia con la selezione di alcune "case"<sup>1</sup>, che sono le abitazioni private degli officianti ma anche i luoghi del loro esercizio, e degli attori sociali che vi prendono parte. Il lavoro etnografico è stato svolto nella parte orientale dell'isola, tra la città di Santiago di Cuba e Guantanamo. A metà strada tra i due capoluoghi di provincia ho individuato un ulteriore esempio di esercizio presso l'abitazione privata di un officiante. Si trova a San Luis, un piccolo villaggio ad alcune decine di chilometri da Santiago.

La figura di riferimento principale degli spazi di riunione di Santiago di Cuba, che prendono in nome di *ilé orichá* (casa del santo), ad indicare il vincolo spirituale tra l'adepto e lo spirito cui è devoto, è un importante officiante di nome Vincente Portuondo. L'abitazione a San Luis è autonoma e non intrattiene alcun legame con il gruppo che fa capo a Portuondo, né con lo spazio di esercizio conosciuto nella città di

---

<sup>1</sup> La pratica religiosa non dipende da un'istituzione centrale, sotto il cui controllo agiscono i vari centri di culto dislocati sul territorio nazionale. Diversamente, essa è legata all'iniziativa di singoli attori, specialisti, sotto la cui guida si riconosce il gruppo degli appartenenti. In questo modo, si parla di *ilé orichá* (casa dell'orishá o casa religiosa). Questi spazi, che sono le abitazioni degli specialisti religiosi, rappresentano a tutti gli effetti i luoghi di culto e d'incontro degli adepti. Ciò significa che lo studio degli spazi religiosi a coinciso con la frequentazione delle abitazioni private degli officianti.

Guantanamo. A Santiago vi sono due “case” religiose, in una riceve la signora Luisa Bavatro Gordes. Nella seconda Andriol Portuondo, nipote di Vincente Portuondo. A queste relazioni, tra i mesi di luglio ed agosto dell’estate del 2007, se ne sono aggiunte altre, durante la seconda esperienza di campo tra i mesi di settembre ed dicembre del 2008. In queste occasioni, ho conosciuto la signora Magalis ed il signor Rafael Tellez Rivera.

Durante il primo soggiorno di campo, le relazioni con gli officianti sono maturate grazie alla frequentazione di due informatori che hanno permesso di verificare alcune possibilità di analisi. Ciò ha reso possibile l’accesso agli spazi di “esercizio” rituale: sono luoghi privati, è difficile entrarvi senza prima instaurare dei rapporti. Ho collaborato con un docente della Università d’Oriente a Santiago: Carlos è di religione cattolica. L’aspetto più sorprendente delle persone incontrate sul campo era la loro intraprendenza, la capacità di adeguarsi con prontezza alle richieste degli interlocutori. Questo docente, in particolare, svolge ufficialmente l’attività di traduttore di testi dalla lingua spagnola a quella inglese, insegna, presso l’Università d’Oriente di Santiago di Cuba, organizza escursioni e visite alla città per gli stranieri, impartisce lezioni di lingua inglese ai propri concittadini. Il secondo informatore, Rody Marcelo Quintana Hodelin, vive nel “bario” di Tivolí, il rione storico di Santiago de Cuba. Il suo contributo è stato determinante, specialmente nei soggiorni fuori città. Infine ho preso contatto con un centro culturale che si occupa delle forme religiose e folcloristiche locali, la Casa del Caribe di Santiago di Cuba, ma senza trarne importanti conoscenze e con risultati scarsi. Con Marcelo ho avuto le migliori possibilità di viaggiare nell’area, in particolare nella ricerca presso Guantanamo. L’incontro più utile è avvenuto con un’anziana specialista, *palera* ed *espiritista*, la signora Rosenda Larasabal Terri, che officia con il nome di Angelíta Munansó. Il termine *munansó* significa “casa del defunto”, ad indicare l’abitazione del *mayombero*, dove lo specialista pratica la fede nell’influenza dei defunti. Il secondo soggiorno di campo si è rivelato utile per approfondire alcuni aspetti della ricerca, dandomi la possibilità di proseguire gli incontri con l’aiuto del signor Quintana, che mi ha introdotto alla signora Magalis.

Angelíta Munansó non appartiene alla tradizione religiosa di Portuondo, pur intrattenendo con Vincente rapporti di buon vicinato. Infatti, gli esperti religiosi

condividono di buon grado le attività spirituali che si tengono al di fuori degli spazi di loro diretta competenza, proposte nelle case “amiche”. Ciò è rilevante dal punto di vista sociale poiché, l’aspetto dei legami, come si concretizzano all’interno ed all’esterno del insieme, rappresenta un esempio della vita comunitaria nei gruppi analizzati. Tra le guide spirituali vi sono relazioni di scambio, spiegabili con l’intenzione di mantenere rapporti stabili, con altri esempi d’esercizio che rendono possibile la preparazione delle festività e ricorrenze più importanti. Se esse riguardano gruppi che si riconoscono nello stesso fondatore, che nel caso è Vincente Portuondo, mantengono legami che si ritengono interni allo stesso gruppo religioso. Quando invece le pratiche riguardano spazi che si riconoscono in esercizi differenti (perché le guide spirituali sono state iniziate alla pratica da specialisti diversi) tendono ad incoraggiare nuove alleanze. Vi sono dei contatti di diverso tipo. Alcune relazioni si sono ampliate, permettendo di partecipare alle attività religiose che hanno luogo nelle rispettive case, e mantenendo legami già instaurati o aderendo a festività promosse dalle congregazioni “amiche”, quindi partecipando all’organizzazione dei momenti delle attività rituali.

Viaggiando lungo la via di comunicazione, che i mezzi di trasporto percorrono nei collegamenti quotidiani tra Santiago di Cuba ed il più piccolo centro di Guantanamo, si giunge a San Luis. In questo piccolissimo villaggio, situato ad una trentina di chilometri circa da Santiago, si trova un altro spazio di impegno religioso in cui vive uno specialista. Il ricorso a questo esperto religioso, di una cinquantina d’anni circa, è risultato molto utile in virtù di alcune ragioni particolari. La prima per motivi liturgici, lo spazio che amministra spiritualmente beneficia della *ceiba*, l’albero sacro. Ciò permette opportunità rituali aggiuntive. Questo celebrante possiede un ascendente carismatico sui fedeli che gli ha permesso negli anni di creare un ambiente esclusivamente rivolto al culto. Qui incontra gli adepti in modo continuativo nel corso dell’anno e qui, di fatto, si è creato un importante spazio di socializzazione. Non si tratta perciò di un ambiente condiviso con altri sacerdoti, né di un’abitazione privata adibita a tempio. L’impressione è che ciò avvenga nelle nella maggior parte delle situazioni.

Presso la “casa” di Antonio José Nievs Muiño ho assistito fin dal primo soggiorno di campo del 2007 a diverse attività. La più importante, dal punto di vista del mantenimento dei rapporti interni al gruppo, è la *consulta* del giovedì. Essa consiste in

incontri privati durante i quali Antonio ascolta i seguaci e consiglia loro come affrontare le problematiche esposte, dalle più comuni, che riguardano piccole difficoltà quotidiane, agli aspetti più complessi, come ai problemi di salute. A distanza di tempo le modalità non sono cambiate, le visite dei fedeli iniziano molto presto al mattino e procedono per alcune ore.

Di questo tipo di relazione periodica, tra il responsabile religioso ed i fedeli che ne riconoscono l'esercizio, va notata l'importanza, soprattutto nella costruzione del rapporto tra il *padrino*, vale a dire la "guida spirituale", e l'affiliato. Vi sono modalità che permettono all'esperto religioso di intervenire con efficacia nelle scelte private dei suoi seguaci, in virtù dei rapporti affettivi, di amicizia e solidarietà, che si creano spontaneamente tra gli individui e che trovano giustificazione nella tradizione religiosa locale. Alla personalità del *padrino religioso*, è riconosciuto universalmente il ruolo di guida morale e spirituale. Per l'adepto egli è un confidente. Durante le contese, proprio per il ruolo sociale che gli è riconosciuto, è chiamato a mediare tra le parti in conflitto.

### **3. La figura dello specialista religioso**

La scelta degli "esempi" di attività religiosa ha tenuto inizialmente conto di alcune questioni di ordine preliminare, importanti per accertare e selezionare le realtà presenti sul territorio. Vi sono praticanti che, pur avendo intrapreso l'apprendistato liturgico, non mettono in pratica quanto acquisito con regolarità e sono interpreti di un esercizio privato. Questi esempi non offrono informazioni sui rapporti sociali che virtualmente possono manifestarsi laddove le credenze abbiano portato più individui a condividere le proprie passioni religiose. Questi soggetti, pur dimostrando competenza nell'uso dei sistemi divinatori, non si rivolgono ad un esercizio specialistico. Sono individui che praticano per interesse personale, per l'ambizione di progredire nella conoscenza religiosa, ma non rappresentano esempi di esercizio "professionale". Pertanto, si usa

riferirsi al soggetto nei termini di *padrino* o *madrina* di specialista, di “guida religiosa”, nei casi in cui l’impegno sia condiviso da una pluralità di individui, che può andare da pochi soggetti a diverse decine di persone, che si riconoscono in quel particolare esempio. Condividono l’aspettativa che l’officiante sia competente nel comunicare con le potenze invisibili del panteon religioso. Si sono quindi selezionati dei luoghi di esercizio seguendo alcuni criteri di ordine pratico, che dessero credito della frequentazione degli adepti e l’esistenza di una condivisione sociale della pratica religiosa.

Sul territorio, si sono cercati chiarimenti in merito al calendario liturgico della casa religiosa, dalla ricorrenza del lavoro rituale, la tipologia, della quantità di persone che vi intervenivano. Era opportuno verificare la regolarità degli incontri tra coloro che prendevano parte alla vita del gruppo. Dalle informazioni, simili, emergevano alcuni dati per valutare la legittimità dell’esercizio rituale. La questione critica era se vi fosse una forma di riconoscimento sociale delle capacità dell’officiante.

Si sono accumulate notizie attraverso l’osservazione diretta dei riti e delle ricorrenze che hanno avuto luogo. Nelle pratiche osservate si è ritenuto che la successione di alcune “metodologie” di esercizio religioso, a partire dei procedimenti liturgici, potesse essere messa a confronto con altre ipotesi incontrate sul territorio: simili invocazioni, canti<sup>2</sup>, lo stesso modo di avvicinarsi al sacrificio animale, ha lasciato supporre che ci si trovasse di fronte ad un legittimo esercizio religioso. Ha dato ottimi risultati anche l’abitudine di chiedere informazioni agli officianti su altri luoghi di culto, poi visitati. Come indicato, tra gli specialisti vi è la disposizione a condividere le conoscenze acquisite invitando altri esperti nella propria “casa” per assistere e prendere parte ai riti più importanti, ciò favorisce i rapporti di buon vicinato. Mettendo a confronto le informazioni che si andavano ad accumulare, ho ottenuto una lista essenziale di case riconosciute, tutte appartenenti ad alcune tradizioni liturgiche.

---

<sup>2</sup> Il canto è parte integrante del rituale religioso. È un canto corale, diretto dalla guida spirituale o da un partecipante, che scandisce le diverse parti dell’attività.



## 4. I piccoli centri dell'oriente di Cuba

Quali sono i criteri che hanno suggerito di scegliere come campo d'indagine questa parte dell'isola piuttosto che quella occidentale? La presunzione che i piccoli centri urbani, quelli rurali, siano da preferirsi agli estesi agglomerati orientali, come ad esempio l'Avana, ha guidato questo tipo di scelta.

Spesso l'interesse straniero per le forme della conoscenza religiosa tipiche dell'isola di Cuba ha creato, in alcune zone, una tensione, non sempre misurabile, verso una forma di accoglienza dell'avventizio, non comprensibile nelle consuete modalità con le quali i locali si avvicinano a questi spazi di relazione. Nella maggior parte dei casi, ciò trova spiegazione nella disparità esistente tra la posizione sociale di chi abita sull'isola e gli stranieri. I residenti sono sottoposti ad un forte controllo sociale del governo, e gli stranieri, che sembrano liberi d'interagire con la popolazione locale, secondo modalità meno regolamentate, bene si prestano ad essere oggetto di diversi espedienti. Nel tempo, ho avuto modo di apprezzare quante siano le difficoltà legate alla relazione con i locali. Dal "loro" punto di vista l'avvicinamento del forestiero si concretizza nell'attesa, spesso insoddisfatta, di una forma di soccorso materiale. Il problema, fin dal principio, è stato quello di raggiungere forme di compromesso che permettessero di costruire delle relazioni basate sul reciproco vantaggio tra ricercatore e osservato. Pertanto, in diversa misura, il buon esito della ricerca era legato all'opportunità di tornare nuovamente sul campo. Ciò ha garantito ai miei interlocutori la promessa di ricevere una forma di aiuto per l'intera durata del lavoro.

Il problema della scelta del territorio, delle motivazioni che mi hanno spinto a circoscrivere geograficamente l'area dei miei interessi di ricerca. La parte orientale dell'isola infatti è la più vicina ad Haiti, pertanto, proprio nell'oriente, è possibile venire a contatto con una parte considerevole degli haitiani trasferitisi a Cuba<sup>3</sup>. Questa zona è l'osservatorio privilegiato per guardare alla ricchezza delle forme religiose esistenti a

---

<sup>3</sup> Vi è un'importante comunità haitiana residente a Cuba, che risiede nella parte orientale dell'isola.

Cuba e ciò si riflette nell'osservanza religiosa in generale. Si assiste alla pluralità delle diverse conoscenze religiose, come in nessun'altra parte dell'isola.

Tra la provincia di Santiago e quella di Guantanamo sono diffuse diverse forme di adorazione religiosa e delle comunità spirituali vi sono diversi legami: il *Palo monte*, la *Santería* lo *Spiritismo*. I primi due esercizi religiosi sono profondamente condizionati dalla presenza africana: lo spiritismo invece, ha radici europee. In questa maniera, nel ricorso alle carte, ed ad altri oggetti efficaci, si permette, a chi ne sia competente, di accedere ad un tipo di comprensione diversa da quella che il soggetto culturale condivide con chi gli è prossimo. All'esperto religioso si riconosce la capacità di evocare ed interpretare le forze che risiedono nell'invisibile, così facendo essi traggono conoscenze diversamente inaccessibili. Per il semplice fedele, la guida spirituale è l'unico sistema per introdursi nel simbolismo religioso. Perciò, siamo di fronte ad un gruppo di specialisti in grado di manipolare le forze dell'invisibile e dotati di un tipo di competenza del tutto straordinaria.

Le forze invisibili esemplificano la porzione del mondo naturale qualitativamente diversa da quella esperibile. Nella misura in cui sono le artefici di quanto vi si prospetta, il loro influsso sul destino umano è percepito dal credente come qualche cosa di tangibile e realistico. In breve, come importante differenza tra le forme di culto incontrate, lo "spiritismo" sembra avere la caratteristica di mettere in luce la realtà invisibile, offrendo strumenti, per mezzo dell'intervento dell'officiante, per comprendere il destino ultimo del praticante. L'adepto infatti, non vi accede nell'intendimento di conoscere se anche per lui le divinità hanno in serbo un destino di salvezza. Non vi è, in effetti, una visione escatologica in questa sorta di credenze, bensì, il conforto religioso. Il credente si rivolge agli specialisti spiritisti per interrogare la materia invisibile ed apprendere se vi sono, o vi saranno, ostacoli al raggiungimento della propria felicità e realizzazione: se la salute lo supporterà nel tempo e, nell'ipotesi che nel futuro immediato possano emergere ostacoli, risolvere le eventuali divergenze.

Se lo "spiritismo" si limita a rappresentare la condizione del fedele in rapporto alle entità spirituali ed invisibili, fissando un punto di vista nel quale vi è, a seconda dei casi, ostilità o indulgenza, pratiche come il *Palo Monte* e la *Santería*, offrono strumenti per intervenire in modo pragmatico nella realtà quotidiana degli adepti. Si tratta di

accorgimenti di natura straordinaria, sono formule da recitare, in altri casi descrizioni su come vadano confezionati alcuni oggetti, simili a dei talismani, il cui possesso può influire favorevolmente sul corso della vita del seguace. Se vi è una condizione di crisi, lo specialista consiglia e mette in atto le opportune strategie. Anche lo spiritista è interessato al miglioramento della vita quotidiana degli adepti, ricorrendo a sistemi straordinari. Vi sono prontuari e ricettari che guidano il loro lavoro. Le differenze di questi meccanismi si situano nella tipologia degli strumenti utilizzati e sui modi nei quali essi agiscono nell'ambito invisibile.

L'esperto religioso, nella Cuba orientale, è abile nel destreggiarsi attraverso le diverse tecniche liturgiche disponibili nell'area, indipendentemente da quale sia il modello cui si riferisce con maggiore frequenza. Ogni incombenza rituale richiede l'uso di competenze diverse e ciascuna contribuisce in maniera efficace al risultato finale, che resta sempre quello di raggiungere una qualche forma di intesa con la divinità. L'adepto si scontra con la cattiva disposizione dello spirito, irritato, non intenzionato a prestare soccorso. La causa del disagio viene rimossa dallo specialista, al fine di assicurare: "forza", "salute" e "prosperità" alla persona e al gruppo. Di volta in volta, cambiano gli strumenti che gli officianti reputano più utili per intervenire nell'ambito dell'invisibile. Non cambia l'obiettivo finale che è quello di raggiungere un patto con le entità spirituali.

La prerogativa delle consuetudini religiose a Cuba è quella di essere pratiche esercitate nell'ambito ristretto dei gruppi, formati intorno alle capacità di specialisti che esercitano in ambito privato, nelle proprie abitazioni, piuttosto che in luoghi pubblici. Ciò limita l'accesso agli spazi ai soli seguaci che sono parte del gruppo religioso, nel quale si entra mediante passi iniziatici. Al riguardo ho registrato la sola eccezione di un esperto dal nome Antonio Nieves Muiño. Antonio dispone di un "tempio", costruito per rispondere a precise esigenze di culto. Nella maggior parte dei casi invece, l'officiante adibisce una zona della casa a spazio di lavoro. Di norma l'esercizio di questo tipo di pratiche religiose favorisce la produzione di vincoli piuttosto stabili nel gruppo e parlare di *Santería* è tenere in considerazione il comportamento di singoli raggruppamenti che, sebbene siano in relazione tra di loro, in virtù di alcuni vincoli, mantengono, sul piano liturgico, una buona autonomia gli uni dagli altri.

Aprire uno spazio religioso non richiede alcun tipo di autorizzazione (con l'eccezione di quella concessa dal governo, che risponde ad esigenze di ordine pubblico), a prescindere dal fatto che raggiunga o meno una certa influenza per il numero degli affiliati. In tutto questo, non vi è un'istituzione religiosa centrale che regoli ed organizzi l'operato dei soggetti sul territorio. D'altra parte, non ci troviamo neppure di fronte a officianti che fanno parte di una gerarchia autoproclamata, sebbene i procedimenti iniziatici debbano essere visti e considerati come l'espressione dei singoli luoghi di culto. Lo spazio dell'esercizio religioso è sempre la residenza privata, che si tratti di un esperto dedito alla conoscenza nella *Santería* o che invece operi nel *Palo Monte*, oppure di uno *spiritista*.

## **5. La consultazione: relazioni e narrazioni**

L'aspetto rituale centrale per i seguaci è fare in modo di sapere come agiscono gli spiriti, quali sono i loro interessi, da dove nasca l'eventuale ostilità. Il rito permette al fedele responsabile di evitare gli impedimenti più gravi nella vita quotidiana, proprio perché ha ottenuto la necessaria indulgenza divina.

Il problema dello specialista pertanto, è di attuare questo meccanismo, comprendendone il funzionamento, al fine di offrire la benevolenza degli esseri straordinari ai propri seguaci. A questo livello si misurano le competenze degli esperti religiosi, che assistono e guidano i semplici osservanti nel simbolismo religioso. Antonio durante il procedimento religioso risponde ai dubbi avanzati dai seguaci che gli fanno visita. Durante gli incontri, che in alcuni casi intrattiene in forma privata, gli adepti lo informano sulla loro situazione: sui problemi più ricorrenti, sui progetti per loro più urgenti. Egli sostiene che il cambiamento favorevole nella vita quotidiana, dipende dal rapporto che ciascun individuo riesce a stabilire con gli spiriti. Mi è risultato chiaro che parte delle competenze dell'officiante, si misurano nella sua capacità di agire sul

versante simbolico, egli guida il seguace lungo un percorso e stabilisce similitudini tra aspetti che riguardano l'ambito invisibile, delle presenze spirituali, ed il quotidiano. Pertanto, la cooperazione tra gli attori è un aspetto saliente in questo tipo di rapporti, affiliato e specialista sono uniti dal comune filo della narrazione.

Ogni capo spirituale dedica alcune giornate alla settimana alla "consulta", vale a dire all'incontro con i fedeli. In questa occasione invita i partecipanti ad interrogarsi sul ruolo che gli spiriti hanno sul loro destino. A questo livello, la discrezionalità del destino individuale è associata, messa a confronto e trasformata, alla precisa volontà degli spiriti. L'incertezza che caratterizza la vita di ogni persona si può ricondurre, in questa forma, in confini tradizionalmente noti. Il rischio maggiore in cui incorre il praticante è di attirare sulla propria persona l'ira degli spiriti, magari promettendo un'offerta rituale senza però tributarla. Nella consultazione si ricostruiscono delle modalità grazie alle quali il disagio sociale, la malasorte (negli affetti e negli "affari") appaiono riconducibili ad attori invisibili. Nella maggior parte dei casi, le sventure sono la conseguenza di disattenzioni rituali. Non aver osservato un tabù, o tributato il dovuto sacrificio all'*Ángel de la guardia*, è per il praticante, nel pensiero locale, la fonte di diverse complicazioni.

Tutto ciò ha senso in una forma di pensiero che costruisce associazioni nelle quali l'ambito delle strategie individuali è influenzato dalle personalità invisibili, secondo modalità tradizionalmente fissate. Nell'operato dell'officiante vi è il passaggio dalla prospettiva sensibile a quella invisibile. Le ragioni di una parte influiscono su quelle dell'altra. È l'officiante il mediatore tra i due spazi; cerca nella vita ordinaria del seguace i riscontri dell'influenza di ciò che è invece invisibile. L'affermazione ed il successo personale del praticante deriva dal raggiungimento di un accordo tra le parti, dal contratto che obbliga il seguace ad un tributo agli spiriti per ottenere ciò di cui avverte la necessità. Occorre intervenire nella parte invisibile dell'esistenza per ottenere un qualche tipo di riscontro. L'offerta comporta l'esecuzione di un processo che è adatto alle esigenze individuali. Questo aspetto si rivela nella preparazione di "ricette"<sup>4</sup>, che

---

<sup>4</sup> Figure 1, 2. Durante l'incontro con l'affiliato l'officiante menziona delle possibili soluzioni ai problemi individuati. Tali soluzioni consistono in determinate scelte di comportamento, a volte il problema obbliga l'officiante alla produzione di alcuni oggetti o a svolgere per conto dell'adepto dei rituali. Tutti gli ingredienti che occorrono al rituale vengono scritti su un foglio affinché l'adepto possa reperirli.

consistono in liste di oggetti e permettono al fedele di reperire gli ingredienti necessari alla soluzione dei problemi riscontrati mediante degli opportuni rituali. Gli ingredienti delle “ricette” sono oggetti di uso comune, ma anche sostanze organiche ed inorganiche, necessarie per il procedimento rituale.

## **6. Soggetti in campo: officiare nelle case**

### **1. Andriol Portuondo**

La “casa” di Andriol Portuondo, che si trova in un rione popolare di Santiago, è una piccola struttura in muratura costruita su due piani, pian terreno e piano rialzato. È un fabbricato stretto e si sviluppa in profondità. C’è l’entrata, che funge da soggiorno, ma diventa all’occorrenza la sala d’attesa per chi desidera incontrare l’officiante. Gli stessi pochi metri quadrati ospitano decine di persone durante le feste. Dal soggiorno si passa ad un lungo corridoio e sulla destra di questo si affaccia l’entrata di ogni singola camera da letto. Di stanze ce ne sono tre. La prima sembra essere una camera in modo permanente le altre due hanno utilizzi più legati alle circostanze. Partendo quindi dal soggiorno, la seconda porta permette l’accesso al *cuarto del santo* (il luogo nel quale avvengono i riti della *santería*). Qui c’è tutto il necessario per officiare nella *santería*: collane, vasi, statue votive, tessuti che richiamano i colori della divinità cui Andriol è iniziato, il contenitore con le offerte di denaro dei fedeli, il *caracoles* e le noci di cocco per la divinazione, infine, diversi crocefissi e raffigurazioni dei santi. Il solo inventario del materiale contenuto nella stanza richiederebbe una trattazione a parte. Tutto è stabilmente riposto secondo un “ordine” che si percepisce non essere casuale. Ma ciò non impedì ad Andriol di alloggiarvi un adepto straniero in visita. Proseguendo lungo il corridoio si giunge alla terza stanza, il *cuarto de la nganga* (luogo nel quale vengono

officiate le cerimonie del Palo monte). La sede dell'*antepasado mayor* (vale a dire il capostipite del gruppo religioso) è situata su un lato, ed è parte di un altare composto da diversi oggetti, perlopiù di uso comune. Vi sono vecchi chiodi in metallo, ferri da cavallo, collane, anelli e monete. Sono riposte le bottiglie di rum, i sigari, le essenze profumate i recipienti necessari nelle cerimonie che sono di ogni tipo e dimensione. Vi sono oggetti appartenenti, o appartenuti, ai seguaci del gruppo: parti di indumenti, ciocche di capelli, fotografie e diverse “tracce” che rimandano alla biografia dei membri del gruppo. Questo “sistema” di oggetti relazionati, per quanto disomogeneo, orienta i reperti materiali in una direzione sacra. Tutto ciò fa da sfondo al trono principale dello specialista, cioè del capostipite Vincente Portuondo che si chiama *nganga mayor*. Accanto al principale simbolo del defunto ve ne è un secondo, la *nganga* da viaggio che Andriol utilizza quando celebra fuori dal tempio. Questo secondo trono, possiede la medesima efficacia del primo. Ha il vantaggio di essere trasportabile all'esterno della casa, e di permettere all'officiante di operare lontano dal suo spazio di lavoro quotidiano.

Grandezza e collocazione dei troni rispecchiano la suddivisione gerarchica di chi prende parte alla vita sociale. La grandezza e l'altezza sono la testimonianza più diretta del grado d'importanza. Percorrendo il corridoio fino al fondo si arriva ad un piccolo vano, che è un ripostiglio, un'officina, a volte diventa una cucina, nel quale sono sistemati alcuni attrezzi di uso domestico: coltelli, lime ed una morsa per lavorare i metalli, una sega e diverso materiale ma anche, delle pentole, del cibo per gli animali ed altri oggetti di uso domestico. In questo spazio gli adepti possono preparare i pezzi di noci di cocco e le conchiglie che sono parte del *caracoles*, per divinare e affilare i coltelli per i sacrifici. Vi trova sistemazione il necessario per la pulizia degli spazi di esercizio durante le feste.

Una giornata di cerimonie comporta, si vedrà più avanti, l'uccisione di diversi animali e rende necessario un continuo lavoro di pulizia degli spazi tra un sacrificio e l'altro. Anche un'azione apparentemente insignificante, come la rimozione degli animali uccisi ed il lavaggio del pavimento rende palese la ripartizione dei ruoli durante i diversi rituali. Aspetto interessante è l'organizzazione dei compiti, che vengono svolti dagli astanti senza un'apparente pianificazione. Il che suggerisce una chiave utile per guardare al rituale religioso: è un evento che include i partecipanti all'interno di alcune finalità

comuni, che si evincono nella produzione di medesimi atteggiamenti e, presumibilmente, in passioni condivise. Nessuno tra i partecipanti si limita al solo osservare, ma è chiamato a prendere parte alla rappresentazione del vivido presente. Tutti prendono parte a pratiche che dosano in diversa misura “sangue e spiritualità”.

Nella casa di Andriol vi è anche un cortile interno adibito a deposito per conservare gli animali acquistati in attesa di essere utilizzati nei sacrifici. Ed infatti, nelle case esistono stie di polli e diverse gabbie utilizzate per conservare gli animali. Gli animali costituiscono voci di spesa importanti, che incidono sul prezzo finale dei rituali e sulla possibilità degli adepti di prendere parte alle pratiche religiose.

Ritornando alla descrizione della casa, va aggiunto che all’entrata, sulla destra, una piccola porta dà sulla scalinata che ammette al piano superiore. Sopra c’è la sala da pranzo e la cucina, si tratta della parte non rivolta ad esigenze di culto dell’abitazione, che Andriol condivide con la propria famiglia.

## **2. Angélica Munansó**

A Guantanamo il campo di osservazione è stato la “casa” di Angelíta Munansó. Il primo rituale è stato richiesto da un’affiliata, che intendeva avanzare nella gerarchia religiosa e pertanto si rivolse alle entità spirituali della casa. Si tratti di un’iniziazione e l’annessione al gruppo spirituale, o segni un passaggio nella gerarchia religiosa, il rito tende al coinvolgimento degli spiriti del gruppo mistico. Sono comportamenti regolati in base alla “conoscenza tradizionale”, dove ogni funzione ha un’utilità ed un effetto specifico. Sono cerimonie che includono il ricorso al sacrificio animale, in questa direzione, l’aspetto discriminante è nel numero e nella specie degli esemplari. Per le occasioni rituali si utilizzano colombe, galline e galli, capre e maiali, ogni animale ha una funzione precisa e permette il contatto con le entità spirituali che traggono beneficio dagli animali sacrificati.



Il secondo esempio rituale era dedicato al ricordo o rievocazione di un membro del gruppo religioso da poco tempo scomparso. Alla rievocazione prese parte il figlio, che fu il protagonista di una *misa espiritual* (messa spirituale). La traduzione letterale del nome non fornisce informazioni sulla sostanza del rito, che non ha equivalenti nella liturgia cristiana. La morte di una persona, che in vita era appartenente al gruppo, viene accompagnata da intenso impegno rituale. Officiare questo genere di riti si ritiene che sia utile per il defunto, che viene accompagnato in una nuova forma di esistenza, e che va a far parte del gruppo dei defunti. Per i vivi invece, la pratica rituale serve a *cortar la linea*, interrompendo il legame che in vita la persona aveva con il gruppo familiare<sup>5</sup>. Angélita spiegò che il rito informava la persona scomparsa del cambiamento che la morte aveva portato nella sua esistenza. Solo molto tempo dopo, ho scoperto che questo rito appartiene ad un genere di ritualità funebre, utile al defunto come ai vivi. Lo scomparso viene accompagnato in una nuova forma di esistenza, la sua anima è “raccomandata” agli altri defunti, così che possa prendere coscienza del cambiamento senza generare danno al proprio gruppo familiare. Vi è un altro rito simile, al quale ho assistito nella casa di Andriol Portuondo, scomparso nel 2009, che risponde allo stesso principio. Si chiama dare la *Comida a la tierra* (dar cibo alla terra) e significa evocare orishá<sup>6</sup> Oyá, spirito dei defunti, raccomandandogli lo spirito di chi è recentemente scomparso.

### 3. Antonio Nieves Muiño

Da Antonio Nieves ho preso parte a diversi tipi di attività, dalla più comune, l’incontro con gli appartenenti al suo gruppo religioso, alla celebrazione dei rituali più importanti. La “visita” ha una procedura ben precisa, vi sono le invocazioni di apertura,

---

<sup>5</sup> Informazione avuta da Angélita, ottobre 2007

<sup>6</sup> La forma grafica di questo termine nella letteratura specialistica assume alcune varianti. Tra quelle riscontrate, rispetto al termine *orishá*, è possibile incontrare le parole *orichá* e *orixá*. Si tratta comunque della medesima personalità.

la divinazione con la lettura dei tre bicchieri d'acqua, che José predilige poiché dedito allo spiritismo, e il lancio delle scorze di noce di cocco. In effetti, questo esperto religioso non è iniziato alle conoscenze della Santería, pertanto non ha accesso a sistemi di consultazione più raffinati come il *Tablero de Ifá*.

Nella scelta di un sistema divinatorio è decisivo il tipo di competenza dell'officiante, che dipende dal percorso iniziatico intrapreso, e, senza dubbio, dalla qualità dei problemi che è necessario trattare. Ricorrono atti, che sono tipici, attraverso i quali vengono rivelati al fedele aspetti inerenti al suo passato, il suo presente, infine, gli viene offerta un'immagine del futuro che lo attende, ciò è necessario per valutare qualche tipo di azione per renderla migliore di quanto appaia. L'ordine è paradigmatico ed aiuta il sacerdote ad interpretare i sistemi divinatori nel modo più adatto. La gradualità della divinazione, che progredisce dal tempo passato a quello presente del quotidiano dell'adepto, fa pensare che il sistema divinatorio, per essere efficace richieda una forma di adattamento alle esigenze individuali del credente. È una relazione che presume prossimità tra gli attori che vi prendono parte. Pertanto l'officiante ed il fedele vi sono coinvolti con la medesima intensità. È una pratica che presume la condivisione di un linguaggio comune, di relazione con le figure della conoscenza tradizionale. Chi vi partecipa aderisce ad un'esperienza nella quale l'attualità quotidiana è inserita all'interno di un più ampio disegno sacro.

In nessun caso, chi prende parte all'esperienza della consultazione con Antonio (e con ogni altro specialista religioso), si astiene dal collaborare. Al contrario, il fedele è chiamato a contribuire, avvalorando, correggendo ed integrando, laddove ve ne sia l'occorrenza, quanto va apprendendo con il ricorso ai sistemi di divinazione. Infatti, il seguace, confrontandosi con la propria guida spirituale, indica dove il resoconto della divinazione e tutte le informazioni che ne derivano è inesatto e quando, invece, è utile nell'offrire una sintesi dell'esperienza quotidiana. Il successo di questo tipo di visione offre sempre molto conforto ai partecipanti. Dà loro il senso di aver raggiunto una forma di equilibrio con il mondo spirituale. Così facendo, il praticante prende parte ad un atto significativo, dove l'ambito delle potenze invisibili e quello della vita quotidiana, pur articolandosi su livelli differenti, hanno delle relazioni. L'officiante si rivolge al proprio interlocutore utilizzando la terza persona singolare.

Dice Elegguá que usted tiene que hacer ofrenda a él, sólo así usted puede pedir todo lo que le necesita. Usted tiene que saber que Elegguá dice también que usted tiene que ser cuidado in firmar papeles, esto no es el momento para hacer negocios importante para su vida<sup>7</sup>. (José Nievs, luglio 2007).

Vale la pena di considerare che non sembra importante il fatto che sia raggiunta una versione oggettiva dei fatti, tenendo presente che il concetto di oggettività, quando utilizzato al di fuori dei paradigmi della descrizione scientifica, che sono pur sempre relativi a culture particolari, perde parte del proprio valore descrittivo, sorprende l'impegno cognitivo diretto alla costruzione di un mondo fantastico. Si tratta di una narrazione che fa della continuità tra il tempo quotidiano e quello sacro l'aspetto più importante: che diventa anche l'elemento sensibile per denotare l'officiante come soggetto sociale credibile e competente, qualifica che gli deriva dal riconoscimento che la comunità gli ammette. Questo genere di rappresentazioni sono efficaci ottenendo successo nel realizzare dei legami, dei vincoli tra i "fatti" quotidiani e la sfera delle divinità, rendendo evidenti i segnali, solo in apparenza disarticolati, che le forze invisibili inviano ai viventi.

---

<sup>7</sup> Elegguá dice che lei deve preparare un'offerta, sono in questa maniera può ottenere ciò che desidera. Elegguá le dice inoltre che è opportuno che lei presti molta attenzione nello stringere qualsiasi tipo di accordo economico, firmare documenti importanti, questo non è il momento per fare scelte del genere.

# Capitolo II

## Il panteon religioso. Aspetti culturali, economici e storici

### 1. Costruzioni culturali. Assimilazioni e intrecci

Sugli incroci di costumi, così come si è manifestato sull'isola di Cuba, vi è una importante letteratura, uno dei contributi più riconosciuti sull'argomento è offerto dallo scrittore e folclorista Fernando Ortiz (1963). L'intellettuale cubano vi si è avvicinato a questi problemi analizzandoli nel concetto di "transculturazione". A Cuba si è manifestata una forma di convergenza tra espressioni culturali, dall'Africa, con l'arrivo degli schiavi, e dall'Europa da parte dei colonizzatori spagnoli. Ciò ha generato dei processi culturali piuttosto complessi, giungendo ad una sintesi tra le diversità che Ortiz riteneva non si limitasse alle sole usanze religiose, ma alla cultura in generale. Ortiz infatti, ha indagato il folclore cubano nella sua generalità, dagli strumenti musicali fino alle convergenze in ambito religioso.

Le pratiche religiose afrocubane, emergono da un graduale processo di assimilazione di esercizi diversi, africani ed europei, i quali, nel corso del tempo, si sono formalizzati in un unico modello religioso. Al contempo, esse non sono più definibili come la somma delle pratiche "antiche", che pure sembrano essere riconoscibili, ma hanno dato origine

ad un modello complesso e ricco di simbolismo. Il rito religioso è performativo in senso lato, ciascuna figura spirituale del panteon è riconoscibile in un determinato passo di danza, nel modo di suonare il tamburo. Ciascuno spirito è simbolizzato da un particolare tipo di tamburo, o da una combinazione di diversi tamburi. Barnet (1983, 170) ritiene che la cultura prodotta dallo schiavo africano si sia rivestita di un carattere militante, di opposizione rispetto alla cultura “bianca e spagnola”. La relazione tra i bianchi ed i neri non è stata equa e simmetrica, ma piuttosto condizionata da esigenze economiche di parte che, in diversi aspetti, hanno influito sul destino dell’isola. La cultura nera si è tramandata e trasformata nel tempo in maniera “duradera y homogénia” (duratura ed omogenea), divenendo al tempo stesso la roccaforte interiore, ed una via per ottenere sicurezza all’interno del gruppo di appartenenza.

Frente a la endeble instrucción del cristianísimo impartida a los ingenios durante el siglo XIX, frente a la imposición de deidades desconocida para él, el negro respondió con sus modelos, sustituyó, estableció equivalencias exactas o aproximadas, supo partir de conceptos similares, relación, atributos, y asoció colores, símbolos. Recibió el contagio de la cultura occidental, se permeó, tuvo que asumir su lenguaje, adoptó el crucifijo, aprendió mecánicamente las normas de conductas nuevas; pero preservó [...] su conceptos de familia, sus alimentos, sus cantos y danzas, todo lo que fue parte de sus cultura africana<sup>8</sup> (Barnet, 1983, 172).

Nel corso dei secoli, dalla colonizzazione in avanti, l’isola è stata una delle grandi produttrici di canna da zucchero. Molte le conseguenze sociali provocate dallo sviluppo economico, dal modo nel quale esso ha influito sulla natura dei legami sociali. Ortiz (1963) a partire dall’analisi delle due più importanti attività economiche dell’isola (la lavorazione del tabacco e della canna da zucchero) ha individuato diverse modalità nei rapporti sociali. Egli pensa che queste vicende economiche abbiano portato con sé un differente concetto di uomo, influenzando sulla organizzazione sociale degli individui. Sono due i fronti, da un lato la produzione del tabacco; ciascun sigaro seguiva un minuzioso

---

<sup>8</sup> “Gli schiavi, di fronte alla lacunosa istruzione religiosa cristiana loro impartita nel corso del XIX secolo, di fronte alla imposizione di divinità non appartenenti alla loro cultura, risposero con i loro modelli tradizionali africani, sostituendo, stabilendo delle equivalenze approssimativamente esatte, partendo da un concetto di assomiglianza, istituendo delle relazioni tra colori e simboli. Ma allo stesso tempo si difesero, pur nell’obbligo di ricevere l’istruzione degli occidentali ed apprendendone la lingua, pur dovendo adottare il simbolo religioso del crocifisso ed apprendendo in maniera meccanica le nuove norme. Quindi gli schiavi conservarono [...] il loro concetto di famiglia, il loro modo di alimentarsi, i loro canti e le loro danze, e tutto ciò che faceva parte della cultura tradizionale africana” (trad. mia).

procedimento di preparazione, che si reggeva sulla centralità del contributo individuale nel lavoro. Ortiz scende nei particolari della descrizione del processo produttivo e delle condizioni economiche di questi tipi di attività. Dall'altro lato, il lavoro seriale e collettivo nell'industria della canna da zucchero, che valorizzava grandi quantità produttive, penalizzando le singole competenze. L'industria dello zucchero ha mostrato un spiccata tendenza ad automatizzare il procedimento produttivo, dalla coltivazione alla raccolta della canna, fino alla estrazione e raffinazione della materia prima.

## **2. La tradizione africana a Cuba**

L'aspetto della difesa di una peculiarità culturale in opposizione alla diversità imposta dai coloni, quindi del concetto di identità come militanza, opposizione, e difesa dei valori tradizionali africani è affrontato da Bastide (1978). I concetti di compensazione, identificazione e sostituzione sono le chiavi epistemologiche che gli permettono di descrivere come riemergono oltre oceano le tradizionali suddivisioni sociali africane: va tenuta presente la questione dell'opposizione nera rispetto alla cultura bianca e coloniale. Il che rende anacronistica ogni considerazione che voglia ridurre la cultura nera nel Nuovo Mondo partendo dalle sole suddivisioni etniche tradizionali: congo, yoruba, bantu, kromanti e fon. Queste ripartizioni vengono assorbite nella macro opposizione del "bianco europeo" contro il "nero africano". Si è trattato di un movimento di resistenza, la conversione forzata ai modelli di vita spagnoli, al cattolicesimo, non ha annullato le forme di associazione precedenti alla schiavitù, che si sono riproposte, anche se in maniera rinnovata, nelle aggregazioni africane oltreoceano. La tradizione africana a Cuba ha rappresentato, piuttosto, un sistema di identificazione assai forte, lo schiavo ha risposto al primato economico coloniale, sovrapponendosi al mondo della produzione intensiva della canna da zucchero, con il primato spirituale. L'economia della canna da

zucchero, la violenza con la quale ha agito ha in definitiva trasformato il destino demografico dell'isola.

Malgrado le ambizioni coloniali oggi c'è un solo popolo. Il dato è parziale, ma si stima l'arrivo di più duecentomila schiavi solo tra il 1790 ed il 1860 (Spengler Calderín, 1998, 5). Ciò ha influito in maniera profonda sullo sviluppo storico e sociale dell'area cubana, sulla sua popolazione, quindi alla riproposizione e trasformazione dell'appartato mistico e religioso; sulle possibilità di socializzazione, sulla nascita e crescita dei contatti nella comunità. I soggetti strappati all'Africa hanno nel tempo ricostruito nuove affiliazioni sociali, riconoscendosi nelle congregazioni religiose. Come si sa, nel nuovo mondo gli africani, ai margini della "società della produzione", cercano nuovi modi espressivi di un tipo di identità particolare. All'interno delle linee dei legami tradizionali.

Dopo l'abolizione della schiavitù, verso la fine dell'ottocento, molti schiavi si sono spostati nelle zone dei maggiori centri urbani. In libertà poterono qui praticare i culti religiosi, pur tuttavia legati alla religione imposta dai colonizzatori. E' attorno alla fine dell'ottocento che nei quartieri di Regla, nei pressi de l'Avana, si fondano i primi templi dedicati a questo tipo di devozione e nascono le prime aggregazioni. In origine erano i *cabildos*, associazioni simili a quelle di mutuo soccorso (Muci, 1998, 14), ma non solo. I *cabildos* erano suddivisi in base a diversi tipi di affiliazione, secondo modalità decise dai coloni spagnoli per meglio controllare gli schiavi africani. Ciò ha avuto la conseguenza di impedire agli schiavi liberati pratica religiosa.

### **3. Un culto complesso: Santi cristiani europei e spiriti africani**

Parlare di culti afrocubani significa affrontare il tema dell'incontro o della convergenza di aspetti rituali differenti. Siamo di fronte ad una forma religiosa che fa del confronto di alcune entità yoruba con i santi cattolici la questione centrale. In questo

campo, servirsi del termine di orishá, piuttosto che santo, non allontana dall' argomento. Si tratta di termini diversi che si riferiscono alle medesime personalità, invisibili, ultraterrene.

Tutto ciò fa parte degli apparati mitologici delle conoscenze religiose in uso a Cuba. In diverse narrazioni, questi termini presentano in modo vivido le individualità ancestrali.

Nel corpus delle conoscenze tradizionali, trovano posto i complessi sistemi divinatori. Nella divinazione si affronta il problema di segnare e superare il "confine" tra ciò che appartiene alla vita del seguace e l'ambito sacro dell'esistenza, tra ciò che è comune e quanto è straordinario. Nella divinazione l'officiante instaura dei legami simbolici tra questi livelli. La prassi divinatoria, fa sempre riferimento allo spazio sociale e quotidiano. Essa funziona mediante l'estrazione della *letra* (lettera), vale a dire una possibilità tra diverse combinazioni disponibili. Questo tipo di esito, offre alla persona consultata alcune informazioni personali. L'adepto riceve alcuni dettagli riguardanti il suo passato, il presente e, infine, riceve un'anticipazione su ciò che il futuro ha in serbo per lui (Bolívar Aróstegui, 1990, 181). Allo stesso tempo, la *letra* che, in definitiva, si ottiene contando certe successioni numeriche (la *letra* ricavata mediante il sistema divinatorio con le noci di cocco è data dalla somma delle bucce che cadono mostrando la parte interna sulle totali usate) viene interpretata mediante i *pattakí*. È un procedimento di tipo allegorico e ciascuna *letra* fa riferimento ad uno o più racconti tradizionali. I *pattakí* sono narrazioni leggendarie che trasmettono nel tempo i tratti più caratteristici dei diversi orishá, ma sono pensati anche come riflessioni sulla condizione sociale degli uomini (Bolívar Aróstegui, 1990, 186).

Il praticante trova materiale narrativo e vi si identifica nelle leggende: il *pattakí* è un racconto moralmente orientato, che suggerisce modalità per intervenire concretamente nella vita quotidiana. I protagonisti delle narrazioni tradizionali sono le divinità e le vicende che le riguardano, ma riportano anche alla memoria gli esempi concreti della condotta di alcuni individui, che, con la compiacenza degli spiriti, sono stati protagonisti di fatti straordinari, se visti nella condizione umana.



In essi si racconta degli orishá, della loro vita, del loro atteggiamento, di come hanno ottenuto i poteri e la grazia. In queste leggende molto spesso si descrivono *las letras* (responsi) interpretate dal santero o dal babalao, tramite il *diloggún* o la tavola di Ifá, per il credente che cerca consigli o risposte. La loro interpretazione aiuta a capire il destino, che potrà cambiare a seconda delle circostanze. Queste leggende prendono il nome di *pattakín* [...] non essendo scritte, si sono arricchite nel corso della loro ripetizione (Spengler Calderín, 1998, 53)

I racconti tradizionali danno al seguace l'immagine vivida delle origini ancestrali, problematizzando l'esistenza del mondo, la sua genesi, e di ciò che lo riguarda (Dimitri, 2004, 373). Nelle narrazioni, personalità come Elegguá, Olofí e Yemayá, Oyá, Babalú Ayé, Obatalá, offrono modelli di comportamento che ammoniscono e censurano le scelte umane, altre volte invitano a riflessioni specifiche. Il monito è sempre esplicito e si offre nella forma di un avvertimento:

Dice Ifá que la Caridad (Ochún) lo persigue y que si usted no ha tenido un hijo ya, es porque ella no ha querido, pero que usted lo debe tener. Por eso usted tiene que pagar lo que prometió y tiene que recibir a Orula para que todo aquel que no haya querido considerado tenga que hacerlo<sup>9</sup> (Barnet 1983, 182).

Altre rivelazioni danno forma alle norme sociali e sono comparazioni esemplificative che propongono una soluzione religiosa della verità. Indicano una prospettiva moralmente radicata dell'esperienza, ed infatti, i *pattakí*, sono legati ai diversi aspetti della vita.

Through our patakís, Santería teaches us many ways of seeing the world better understand our path in life. Santería encourages us to see and understand the sum total of the parts. To be one dimensional in our thinking is to leave out vast realm of possibilities, choice, and solutions. Elegguá teach us to search actively for and to open the spiritual and secular doors to self healing and empowerment. Others orishá have their own lessons, their own strands of wisdom to teach us<sup>10</sup> (Moreno Vega, 2000, 13).

---

<sup>9</sup> “Dice Ifá che la Vergine della Carità (che ha corrispondenza con la personalità di Ochún) la sta punendo perché non ha ancora avuto un figlio e, se anche non lo ha desiderato, lei deve averlo. Perciò deve pagare quello che ha promesso e ricevere Orula, così che tutto quello che non ha desiderato possa essere realizzato” (trad.mia).

<sup>10</sup> “Attraverso i *pattakí*, la Santería ci insegna diversi modi di guardare al mondo per comprendere meglio il cammino della nostra vita. La Santería ci incoraggia nel vedere e capire la somma delle parti. Guardare alle cose in modo parziale, significa escludere il vasto regno delle possibilità, delle scelte e soluzioni. Elegguá ci insegna a cercare ed aprire possibilità spirituali e sociali di auto guarigione e di miglioramento. Altri orishá propongono insegnamenti grazie alla loro saggezza” (trad. mia).

Nei racconti vengono affrontate le questioni più immediate, quale sia il valore da attribuire all'esistenza. Ci si interroga con domande fondamentali intorno alla condizione umana. I *pattakí* descrivono l'individuo visto nell'ambito del privato e di come si debba rivolgere alla collettività. In senso lato, i miti afrocubani, affrontano diversi aspetti, hanno per oggetto ricorrente le scelte individuali, che riguardano la vita in comune, le feste, le relazioni di soccorso, di fraternità, quelle famigliari. Trattano dei legami affettivi e sessuali. I *pattakí* allegorizzano le relazioni che riguardano le divinità, ma allo stesso tempo forniscono un'esplicazione delle circostanze sociali. È frequente assistere, durante gli interventi degli officianti, ai concreti esempi dell'utilizzo dei racconti tradizionali: per dirimere una contesa, per informare un seguace dell'opportunità di mantenere un certo tipo di condotta, evitando comportamenti inadeguati. In definitiva, offrono modelli per guardare ai "fatti" con lungimiranza, poiché, in un tempo lontano, tra gli esseri sovranaturali e gli umani vi era un rapporto di continuità. Ciò fa del *pattakí* la fonte più affidabile per spiegare le regole del contratto sociale. I *pattakí* affrontano il problema della trasmissione nel tempo, dell'apprendimento ed utilizzo quotidiano, della conoscenza tradizionale. Esistono racconti e leggende che riguardano la morte, il lavoro, le relazioni affettive, quelle famigliari, le ambizioni di affermazione sociale. È un repertorio, tramandato per via orale, legato alla memoria africana che si arricchisce nel tempo, acquisendo esperienze che riguardano la storia e la società.

Le forze della natura, il regno animale e vegetale, costituiscono lo strumento principale della esposizione mitologica. Gli officianti recitano: "Changó le zumbó el rayo a Oggún en su Herrería" (Changó colpì Oggún con un fulmine), "La centella rompe la reja del la prisión y Changó sale" (la scintilla rompe inferriata della prigione e Changó scappa), "Babalú Ayé camina por el monte con sus perros. No sale de su casa sin ellos" (Babalú Ayé cammina per le montagne con i suoi cani. Non esce mai di casa senza di loro), "De cabeza de la jicotea nace Osain" (Dalla testa di una tartaruga nasce Osain).

Il praticante riscontra nella propria vita sociale l'esistenza della realtà mistica. Nel quotidiano, egli misura l'influenza degli orishá sulla sua persona, ma poiché egli è parte di una collettività condivide con gli altri alcuni effetti di senso. La realtà del *pattakí* pertanto, rimanda al vissuto comune. "las cosas son así porque son así, y son así porque

fueron siempre así (Barnet, 1983, 187) (Le cose sono così per il fatto che sono sempre state così).

Un esempio può servire per illustrare i temi ricorrenti dei *pattakí* ed i personaggi che vi prendono parte

Obatalá, Ochún e Yemayá condividevano le stanze in un palazzo dove consultando con le conchiglie, predicevano il futuro a quanti si presentavano alla loro porta.

All'inizio della strada che conduceva al palazzo, in una piccola casa, abitava Elegguá che lavorava come portiere per gli Orishá.

I consultanti che ricevevano i responsi o i consigli, pagavano le profezie con galline, colombe e danaro a Yemayá, Ochún e Obatalá, che vivevano nell'opulenza.

- Elegguá, c'è Yemayá?
- Sì, può entrare.
- Elegguá, Ochún sta consultando?
- Certamente, può passare.
- Elegguá, Obatalá riceve oggi?
- Certo, avanti!

Alla fine della giornata Changó, Oggún e Ochósi andavano al palazzo a festeggiare e mangiavano a sazietà. Ad Elegguá erano lasciate sempre e soltanto le ossa. Il portiere non ne poteva più di soffrire la fame. Un giorno Elegguá pensò: "Tutto ciò deve cambiare. Alla prima occasione farò qualcosa per far vedere loro chi sono io."

Una notte di bufera, un topo grande e grosso che sfuggiva alla pioggia, entrò nella casa di Elegguá. Egli l'uccise e si disse: "Con questo topo avrò del cibo per parecchi giorni, è comunque più di quanto mi inviano dal palazzo." Preparò le razioni per i giorni successivi e la mattina seguente si sedette sorridendo sulla porta della casa. Alla richiesta del primo consultante, il portiere rispose: "Ochún è in viaggio e non so quando ritornerà." Alla domanda del secondo, il padrone delle strade rispose: "Obatalá è andato dalla sua famiglia e rimarrà con essa per un tempo indefinito." Quando un altro consultante arrivò, Elegguá rispose: "Yemayá è al mare e non so quando ritornerà."

Così rispose a tutti quelli che giungevano e quel giorno nessuno attraversò la porta né prese la strada che conduceva al palazzo.

Fece questo un giorno dopo l'altro e quando Obatalá, Yemayá e Ochún videro la dispensa vuota, cominciarono a preoccuparsi.

- Chiamarono Elegguá, che, seppur molto magro, era sopravvissuto grazie al topo, e gli chiesero:
- Che succede Elegguá? Perché nessuno viene a chiedere consulti?
  - Non so, sembra che tutti siano felici e non abbiano problemi.

Le cose andarono di male in peggio e gli ospiti abituali del palazzo cominciarono a soffrire le conseguenze della scarsità di cibo.

Changó, grande mangiatore, era molto interessato a trovare una soluzione e si sedette a pensare ad essa. Egli non portava mai né denaro né cibi per le cene; dato che il suo carattere spaccone, diceva che non voleva mantenere le donne.

Dopo aver parlato con Obatalá, Ochún e Yemayá, gridò:

- Ma siete matti! A chi è venuto in mente di lasciare senza cibo Elegguá che è il portiere e il padrone delle strade? Chiamatelo e mettetevi subito d'accordo con lui.

Yemayá chiamò Elegguá, Ochún lo fece sedere e gli servì un bicchiere di miele e grappa. Obatalá gli chiese:

- Dimmi Elegguá, sei arrabbiato con noi?

Elegguá rispose:

- non sono arrabbiato, sono solo affamato e ho deciso di farvi conoscere questa sensazione.

In coro Ochún, Yemayá e Obatalá risposero:

- Già l'abbiamo conosciuta e non ci piace affatto!

Allora Obatalá gli propose un patto: per ogni persona che il portiere lasciasse entrare, avrebbe ricevuto un pollastro.

Tutti furono d'accordo; Elegguá uscì per strada e vide una donna che voleva sposarsi, la inviò a Ochún; vide quindi una madre angosciata per la sorte di suo figlio, la condusse da Yemayá; più tardi, riconoscendo un uomo che soffriva di una malattia, lo mandò da Obatalá. Così un'ora dopo l'altra, giorno dopo giorno, Elegguá mandava tanti consultanti a palazzo e assicurava il lavoro e la ricchezza a Ochún, Yemayá e Obatalá e a tutti i loro ospiti. Nel frattempo, lui recuperava il peso e la pelle si tirava come quella di un tamburo, poiché ora aveva il cibo e la felicità.

Da allora, niente si può fare nella casa degli Orishás senza tenere conto di Elegguá, che è sempre il primo a mangiare. (Spengler Calderín, 1998, 54).

Siamo di fronte ad una forma di conoscenza che si fonda sulla condivisione di una tradizione comune, quella tramandata nel tempo per via orale. È una realtà socialmente condivisa e concreta, anche se radicata in un passato del quale non vi è più traccia. Il *pattakí* riproduce quindi in modo fedele una forma di memoria assai antica nel presente.

Il frangere delle onde, la tempesta, o un improvviso nubifragio non è un atto casuale ma la mano di Yemayá, divinità del mare che si esprime con gli elementi della natura (Wilson E. A., 30 Luglio 2007).

## 4. Dispute fra divinità nel racconto tradizionale

Vi sono, senza dubbio, alcuni aspetti che la conoscenza tradizionale afrocubana ha in comune con altri apparati narrativi mitologici. A tal proposito, i racconti epici classici sono ricchi di esempi molto utili. Penso all'Odissea, nel testo il narratore offre una descrizione articolata su due piani diversi, da un lato quello degli uomini, dove gli attori mettono in atto comportamenti che generano relazioni: quello di Ulisse è il ritorno alla propria terra. Dall'altro lato gli dei, dove emergono intenzioni di diverso tipo, alcune conformi alle aspettative di Ulisse, agevolandone il progetto, altre invece vi si oppongono, rendendo il tragitto lineare, che da Troia avrebbe riportato l'eroe ad Itaca, colmo di contrattempi e pericoli che lo trattengono lontano per ben dieci anni.

Un primo aspetto comune a questa sorta di narrazioni riguarda le modalità che contraddistinguono le relazioni tra gli uomini, mi riferisco alla possibilità che insorgano conflitti e prevalgano elementi sfavorevoli, quindi alle strategie di risoluzione delle contese. Questo ordine di problemi sono da assimilarsi a quelli che emergono tra le divinità, con l'aggravante che gli dei, siano essi appartenenti al panteon olimpico, piuttosto che a quello yoruba a Cuba, in diversa misura, si fanno carico delle preoccupazioni umane, assumendo la difesa di una parte piuttosto che dell'altra.

La condizione umana è il risultato sensibile della disputa tra le divinità le quali, non potendo cimentarsi in un confronto diretto, trasferiscono le ostilità all'esterno del panteon, nella società (Vernant, 2001, 101)<sup>11</sup>. Ciò si rende necessario poiché, tra le

---

<sup>11</sup> Basti pensare allo scontro tra Ulisse e Polifemo, come raccontato nell'Odissea, se l'eroe è protetto da Atena, Polifemo è rappresentato da Poseidone, che ne è il padre. Benché Atena sia figlia di Zeus, ricoprendo una posizione di grande prestigio nel panteon olimpico, non ha la facoltà d'intervenire direttamente in soccorso di Ulisse. L'ordine universale si sostiene sulla condivisione di regole, la cui osservanza impedisce al caos originario di prevalere. Ed infatti Atena, come ci racconta Omero, interviene in favore dell'eroe sempre con grande cautela. Un altro esempio di mediazione mi è suggerito dall'incontro tra la maga Circe, che trasforma i compagni di Ulisse in animali, per impedire che abbandonino l'isola, e l'eroe (Vernant, 1997, 105). In questo passo il vero confronto ha luogo tra Hermes, dio mago, e Circe. Hermes, inviato da Zeus su richiesta di Atena, avverte Ulisse dell'incantesimo che la maga ha procurato ai suoi soldati. Quando Ulisse si presenta davanti a Circe, già ne conosce i poteri, possiede la radice nera che lo rende immune dai poteri della maga, ed in questo modo prevale con facilità. Ciò si rende possibile perché Hermes è più potente di Circe, ed ha acconsentito ad aiutarlo nell'impresa su richiesta di Atena. Tutto era previsto, Circe era a conoscenza dell'esistenza di Ulisse, già sapendo che quell'uomo sarebbe stato immune ai suoi incantesimi. Ulisse prevale nella misura in cui è l'oggetto di una contesa tra personalità sulle quali non ha alcun potere diretto, anche se, in fin dei conti, è la vittima di circostanze che non tengono in considerazione il suo punto di vista.

divinità, come accade negli ordinamenti sociali, vi sono criteri di compensazione per far fronte ai conflitti. Gli attori non sono liberi di esprimere i propri interessi di parte, che devono sempre tenere conto delle condizioni nelle quali li attuano. La disputa, quando è inevitabile, viene riassorbita all'interno di procedimenti socialmente relegati in uno spazio nel quale gli interlocutori hanno l'opportunità di giungere ad una mediazione accettabile e condivisa.

Inoltre il racconto mitologico, in generale, fornisce agli attori sociali alcune indicazioni morali di riferimento, orientando le opzioni di comportamento nella direzione più adatta alle circostanze. Allo stesso tempo, quello tradizionale, è un racconto mistificante, pur manifestandosi come l'espressione di una cultura particolare, tende a guardare alla realtà in modo oggettivante. Il mito non offre elementi di falsificazione e ambisce ad una spiegazione universalmente valida, a prescindere dalla storia e dalla società. Il racconto tradizionale risponde all'esigenza di indicare agli uomini le scelte da intraprendere, avvertendoli su quanto possa essere dannoso non rispettare le norme indicate.

Il ricorso alla tradizione corretta permette un risultato rituale altrettanto corretto. In questo senso, la divinazione aiuta a conoscere la "via corretta".

Si Elegguá, durante la adivinación, le dice que para lograr este resultado se debe ofrecer más miel que reforzará sus propios atributos, o más de otra cosa, y no lo hace, la estatua es de ninguna utilidad. Esto significa que todo lo que había que hacer en el orden espiritual se hizo para la madrina, pero la estatua sólo funcionará si usted resuelve lo que le han dicho en el mundo concreto. Su lado en el trabajo es crucial para el resultado final<sup>12</sup> (Magalis, dicembre 2008)

Pertanto, se divinando nel corso di un rituale lo specialista religioso apprende che è necessario apportare delle modifiche al procedimento, il risultato finale dell'esecuzione è condizionato dai cambiamenti apportati. I miei informatori ritengono che un impegno

---

<sup>12</sup> "Se Elegguá, durante la divinazione, indica che per destinare alla statua la necessaria forza si deve aggiungere una maggiore quantità di miele, o qualche altro componente, e lei non fa, il rituale di consacrazione degli attributi non è di alcuna utilità. Ciò indica che tutto quello che doveva essere fatto nell'ambito spirituale, pur svolto in modo conforme dalla madrina, non era di per sé sufficiente al risultato finale. Il contributo materiale dell'iniziando è determinante al risultato finale"(trad.mia).

rituale non conforme, possa addirittura rivelarsi dannoso per il destinatario. Per cui, se il seguace si rifiuta di attenersi a quanto indicatogli, vanificherebbe ogni possibile beneficio.

Ciò spiega quanto sia complicato per gli uomini comprendere il proprio destino, se al di fuori della divinazione. Quanto le circostanze sembrano essere avverse ai progetti individuali si cerca il motivo in una divinità insoddisfatta, che ritiene insufficienti le attenzioni ricevute<sup>13</sup>.

La forma narrativa mitologica, antica, bene riassume il modello del *pattakí*, come fondamento testuale per la comprensione dell'ambito invisibile e la confezione degli strumenti liturgici per realizzare il legame interrotto con gli spiriti. I racconti antichi rappresentano corpus di narrazioni riguardanti fatti storici (le gesta dei grandi capi) e articolano nella sintesi tra la realtà mitica e quella storica (Malinowski, 2004, 303). Nel racconto antico le due realtà vanno a sovrapporsi. Vi è quindi nella mitologia un contatto tra l'ambito sociale e quello degli eroi.

I personaggi mitici delle leggende indigene [...] vivono nelle stesse case, mangiano lo stesso cibo e maneggiano le stesse armi e gli stessi strumenti che sono in uso attualmente (Malinowski, 2004, 303).

Senza dubbio le due sfere sono percepite come autonome, sebbene manchi in taluni casi la percezione che vi sia discontinuità. D'altra parte, i poteri che gli uomini acquisiscono nei miti sono legati alla conoscenza della magia, la parte più importante di tale conoscenza è andata perduta, si sono perciò dispersi i poteri che i protagonisti umani

---

<sup>13</sup> Nel racconto classico, la dinamica delle relazioni nel panteon viene descritta nei particolari. Quando Ulisse si trova sull'isola di Calipso, l'isola che non c'è, l'isola dimenticata, che nessuno conosce, l'eroe permane nella sensazione di vivere nell'eterno presente. Ulisse è scomparso dalla parte visibile delle superficie della terra, ed è invisibile anche all'occhio di Poseidone, che distanza di tempo continua a cercarlo. La lontananza di Ulisse e la distrazione di Poseidone, permettono ad Atena di aiutare ancora una volta Ulisse (Vernant, 2001, 115). Zeus acconsente e chiama Hermes, anche in questa nuova circostanza non cambia il procedimento divino, che si realizza lungo la gerarchia. Hermes chiede alla ninfa di liberare Ulisse e di lasciarlo partire: si nota come la richiesta di Atena avvii la nuova sequenza di mediazioni. La ninfa, che sa di dover cedere a quanto gli è chiesto, tenta un accordo direttamente con Ulisse, proponendogli il dono dell'immortalità. La scelta di restare a Calipso spetta quindi ad Ulisse che viene messo di fronte all'opzione di un vita mortale ad Itaca, con Penelope e la gloria di un eroe, o l'oblio dell'immortalità, sull'isola di Calipso. Come è noto, Ulisse sceglie la mortalità e riparte, ma solo perché è l'uomo del ritorno, è ciò che destino ha in serbo per lui. Ancora una volta gli eventi seguono una direzione che non tiene in alcun conto dell'uomo. Il destino di Ulisse è quello di portare a compimento un progetto che lo limita, sul quale non ha potere contrattuale, che gli è stato riservato dall'alto. Le deviazioni che il viaggio ha subito, da quando Troia cade, fino al ritorno, sono probabilmente già note in anticipo. Gli oracoli e le divinità che soccorrono lo, rivelandogli informazioni sulle prove che dovrà affrontare, rendono l'itinerario di Ulisse lo spazio del confronto tra gli dei, nonché riproduzione del potere come si vince in una scala gerarchica.

controllavano nei miti. Se la magia potesse essere recuperata, con essa, gli uomini potrebbero rivivere la realtà narrata nel mito. Per Malinowski la magia ed i poteri che essa tributa sono il legame fra la tradizione mitica ed il tempo presente “il mito è cristallizzato in formule magiche e la magia a sua volta testimonia l’autenticità del mito” (Malinowski, 2004, 307).

Spesso la funzione del mito è quella di servire come fondamento di un sistema magico e dovunque la magia costituisce la spina dorsale di un’istituzione.

In sostanza, per mezzo dei *pattakí*, durante la divinazione, il racconto favoloso, con le gesta degli orishá, subisce un adattamento alle condizioni di vita del seguace, che si desume dalla citazione della *letra*. Come ho anticipato, si tratta del risultato di una combinazione ottenuta mediante la pratica divinatoria. Qui vi sono informazioni pratiche su come intervenire nella realtà invisibile, delle figure tradizionali. Così un mito conferirà all’istituzione legittimità agli occhi dei praticanti. A questo livello si situa la grande importanza sociologica del mito, cioè nell’agire sulle istituzioni attraverso la magia (Malinowski, 2004 307).

Seguendo Malinowski si può meglio spiegare il funzionamento dei *pattakí* e del modo nel quale essi agiscano sulle pratiche religiose cubane

Vi è un gruppo di storie che descrivono l’origine dell’umanità, l’emergere delle varie unità sociali, un altro gruppo di leggende spiega come certe importanti istituzioni sono state introdotte e come certi costumi si sono cristallizzati; ancora, vi sono miti che riguardano piccoli cambiamenti culturali o l’introduzione di nuovi dettagli e di costumi di minore importanza. Malinowski sulla funzione del mito “per effetto di quella che potrebbe chiamarsi legge elementare della sociologia, il mito possiede il potere normativo di fissare il costume, di sancire i modi di comportamento, di conferire dignità ed importanza alle istituzioni (Malinowski 2004, 329).

Il racconto tradizionale non affronta solo il tema della nascita della società indiana, parla anche del destino individuale. Prospetta un passato di grandi imprese, supportate dalla buona magia, e fallimenti provocati da infrazioni rituali.

I miti alimentano questo tipo di immaginario dove la fortuna è volubile “e nello stesso tempo mostrano che un uomo è in grado di procurarsi da sé questo successo, purché acquisisca la necessaria scienza magica. (Malinowski, 2004, 329).



## La magia ha l'effetto di agire sul quotidiano, migliorandolo radicalmente

l'uomo brutto diventa giovane ed irresistibile agli occhi del suo compagno Kula [...] sebbene la bellezza vera non può essere data da formule, pure il sentirsi belli grazie alla magia può dare sicurezza e influenzare il comportamento ed il contegno di una persona, e poiché nella transazione è l'atteggiamento del gruppo sollecitatore che importa, non vi è dubbio che questa magia raggiunga il suo obiettivo attraverso mezzi specifici (Malinowski, 2004, 337)

## 5. La trinità yoruba: Olodumare, Olofí, Olorun

Tra i culti praticati sull'isola di Cuba, il più diffuso ed importante è la Santería, nota come *Regla de orishá*, che si ispira alle tradizionali divinità yoruba di origine africana. Non è una religione monoteista, al contrario indirizza i praticanti ad una ricca gamma di entità invisibili e dotate di certe attitudini (che variano da una divinità all'altra) che possano influenzare la vita delle persone. Il panteon religioso ha forma piramidale, in alto si trova la più importante che si chiama "Olodumare" (Souza Hernández, 2005, 36). Essa è la divinità suprema e la tradizione religiosa le riserva uno spazio particolarmente rilevante, come si nota nella narrativa tradizionale dei *pattakí*. Olodumare è, allo stesso tempo, la madre ed il padre del mondo, della terra e del cielo, il creatore di qualsiasi oggetto inanimato.

Según los antiguos yoruba Olodumare es único y está por encima de todo. Fue el creador, a él se deben los hombres, los animales, las plantas, los ríos, los mares y por supuesto el cielo, la tierra, el sol, la luna y las estrellas. En nuestra religión se la considera: "el dios más grande de nuestra tierra"<sup>14</sup> (Efundé, 1996, 27).

---

<sup>14</sup> "Per gli antichi yoruba Olodumare è la personalità più importante e sta al di sopra di tutto. Fu il creatore, al lui si deve il genere umano, gli animali, le piante, i fiumi, i mari, e, di conseguenza, creò il cielo, la terra, la luna e le stelle. Nella nostra religione si considera Olodumare "il dio più grande che ci sia nella nostra terra" (trad.mia).

È il dio creatore che dal caos ha creato la materia, dandole la forma che gli uomini conoscono e trova corrispondenza nella trinità cristiana della tradizione apostolica nell'unione di tre figure divine: il Padre, il Figlio e Spirito Santo, in una sola. Anche nella tradizione yoruba a Cuba, la figura sacra più importante è ripartita in questo modo, Olodumare corrisponde a “Olofí” e “Olorun”, le tre personalità rimandano alla medesima entità (Monferdini, 2001, 51). La narrativa mitologica indica che dopo aver creato l'universo Olodumare – Olofí – Olorun se ne sia disinteressato. Ha dato però vita a personalità, che sono gli *orishá*, perché lo controllassero.

En la Santería se piensa que Olodumare es un dios viejo y cansado que está haciendo trabajos muy grandes y al que no se debe molestar para pedirle cosas pequeñas. Si uno tiene un problema como dice el babalao Alfonso: “hay que pedir ayuda al orishá o santo que puede resolver el problema y no a Olodumare”<sup>15</sup> (Efundé, 1996, 30).

Anche in altre forme religiose della diaspora africana, si pensi al candomblé in Brasile, Olofí è una figura che racchiude in sé la totalità. Agli orishá è assegnato il ruolo di messaggeri divini, essi sono il tramite che lega Olodumare agli uomini.

A nuestro juicio, los yorubas apuntaron la necesidad conceptual de un principio absoluto, que estuviera por sobre los demás orishás, que cumplieron el arquetipo de las funciones y actividades que actúan en el mundo. Ese ser Supremo, sin embargo, al ser enfocado en diversas relaciones, proyectó en tres entidades: el *Creador*, que trata directamente con los orishás y los hombres, individualmente *Olofí*; la *sujeción a la leyes* de la naturaleza, la ley universal misma, individualizada como *Olodumare*, y la fuerza *vital*, la energía universal, identificada con el Sol y personificada en *Olorun*<sup>16</sup> (Bolívar Aróstegui, 1990, 66).

---

<sup>15</sup> “Nella Santería si pensa ad Olodumare come ad un uomo vecchio stanco, come a qualcuno che sta facendo un lavoro di grande fatica ed impegno, che non va disturbato per banali richieste umane. Come sostiene il babalao Alfonso, se una persona ha un problema: “deve chiedere l'aiuto di un orishá che possa risolverlo, senza scomodare Olodumare” (trad.mia).

<sup>16</sup> A nostro parere nella cultura yoruba si avvertì la necessità di trovare un principio assoluto, che fosse addirittura precedente agli orishá, che comunque rappresentano il modello di riferimento per pensare alle capacità e alle attitudini umane. Questo essere supremo quindi, contiene tre entità: quella di creatore, che dialoga direttamente con gli orishá, i quali mantengono un contatto con gli uomini, che prende il nome di Olofí. Olodumare che è il fondamento delle leggi universali e le mantiene valide. Infine, Olorun identificato con l'energia che sostiene l'universo che trae vigore dal sole e dalla forza vitale.

Vi è un'ulteriore nota distintiva che riguarda la trinità divina, per come è appresa nelle conoscenze tradizionali. Olodumare ad esempio, è ricercato nel mondo naturale in senso lato, nei fenomeni fisici, Olorun è percepito come una forza vitale e lo si riconosce nel sole (Ligiero Zeca, 1995, 49). Inoltre, la divinità yoruba esiste come personalità a sé stante, è un antefatto che precede tutte le altre personalità spirituali e la realtà materiale, delle quali è l'iniziatore. L'importanza della figura è sottolineata nell'iconografia religiosa, dove il dio ricorre nell'immagine di un uomo anziano e stanco: portato a termine il lavoro di creazione, dopo aver dato spazio alla terra, al mare, al cielo, dopo aver creato la vita animale ed umana, decide di ritirarsi in solitudine tra le montagne, dalle cui cime ancora oggi si limita a guardare.

A Olofí no se le pide y no se le sacrifica nada, tampoco hacemos sacrificios a él. Simplemente porque no es posible por el ser humano contactarlo. Olofí no es describible, la pronunciación de su nombre debe estar seguida de una reverencia particular, tocando la tierra con los dedos<sup>17</sup> (Wilson E. A., 30 Luglio 2007)

La trinità divina non intrattiene legami diretti con gli uomini, il vincolo con i viventi è alimentato dagli orishá. Di fatto non vi sono festività o celebrazioni che lo riguardano nella pratica religiosa, non è localizzato in un elemento specifico come diversamente accade per gli orishá, che nel pensiero locale vivono, come si vedrà, nelle pietre. La trinità è ovunque ma in nessun luogo specifico. È grande e potente, tanto importante da essere inaccessibile all'uomo, perché non è indicato disturbarlo per banali questioni umane (Fuentes Guerra, Gómez, 2004, 67).

Olodumare che comunque occupa uno spazio particolare nella gerarchia spirituale, resta però sullo sfondo della pratica liturgica. Ci si limita a generiche citazioni riguardanti il potere e la benevolenza del dio. Quest'assenza suggerisce un primo elemento per guardare alla pratica religiosa, così come emerge dal campo. In definitiva, tale pratica consiste nell'insieme di attività per mezzo delle quali i fedeli chiedono protezione per sé e per il gruppo religioso mediante l'adorazione di alcuni intermediari divini, che sono gli orishá (Cabrera, 1986, 120). Gli adepti, pur avendo a disposizione un raffinato armamentario liturgico, consistente in diverse possibilità d'intervento sul

---

<sup>17</sup> Al dio Olofí non si fanno richieste né sacrifici, per il semplice fatto che agli esseri umani non è concesso di rivolgersi direttamente a lui. Non è descrivibile, il suo nome può essere pronunciato solo facendo il gesto di toccare il terreno con le dita.

quotidiano, non si rivolgono alla divinità più importante ma piuttosto ai suoi messaggeri. Olodumare, che si è ritirato e vive in disparte tra le montagne, non va disturbato per le questioni di tutti i giorni (Moreno Vega, 2000 18).

## **6. Le pietre e la forza vitale del panteon religioso**

Il culto degli orishá è la parte più evidente della ritualità cubana, essi compongono il panteon religioso, con tutte le sue personalità invisibili. Come abbiamo visto esso è stato creato da Olofí. Gli orishá sono simbolizzati da pietre, poiché Olofí, quando li creò, dette vita a comuni sassi (le *otánes*). Sono gli orishá. Per i praticanti i sassi sono l'oggetto della venerazione, sono il *fundamento* (fondamento) e conservano la memoria dello spirito, la sua vitalità. Si trovano nei bacini d'acqua. Qui sono levigati, arrotondati ed armoniosi. Provengono dai luoghi più diversi, dal mare, dai fiumi, dalla montagna ed il loro colore è quello degli orishá cui essi appartengono, come si vedrà nel quarto capitolo, sono bianche le pietre per Obatalá, blu o grigio scuro per Yemayá, punteggiate e con profonde venature per Oyá, sono rossastre invece, appartengono ad Elegguá (Spengler Calderín, 1998, 18). Olodumare trasmise alle pietre parte del proprio potere costitutivo, della forza vitale che appartiene alla natura che è una forma di potere (Dimitri, 2004, 372). Poiché Olodumare è riconosciuto come potere vitale, che vive nel mondo naturale, percepibile nella tensione, nell'energia degli elementi, e assicura il ciclo della vita. Si tratta di una forma di esistenza che appartiene ad ogni oggetto (che gli uomini non sono in grado di vedere ma solo di percepire, (Antonio Nieves Muiño, luglio 2007). Gli orishá conservano parte della potenza originaria di Olodumare, i riti propiziatori, come le invocazioni dei praticanti, che gli sono dirette, servono per acquisirne la vitalità. Per il seguace ciascun orishá possiede una porzione dell'energia di Olodumare, ed è depositata nella diversità della pietra dal quale è stato originato. Ciò richiede un sistema propiziatorio adatto. Ci si rivolge allo spirito per ottenere il genere di

“forza” di cui si ha urgenza, sapendo che per ottenere aiuto è necessario preparare un *ebbó*, un tributo. Senza ciò la personalità invisibile non si palesa. L’*ebbó* è un’offerta sacrificale, ma allo stesso termine indica il rituale che lo contiene: è una forma di scambio tra il credente e la divinità. Hernández de Souza (1998, 20-21), che dedica molta attenzione alla pratica del sacrificio nella Santería, indicando quattro tipi diversi di *ebbó*. L’autore indica il sacrificio votivo, quello propiziatorio, quello preventivo, infine il sacrificio sostitutivo.

Il panteon yoruba africano è ben più ricco di quello approdato nel Nuovo Mondo, dove si conoscono una ventina di divinità appena. Se volessimo verificare le personalità adorate ci accorgeremmo che i devoti, di fatto, ne adorano una decina circa.

Ciascuno spirito è un’entità composita, si potrebbe dire a due facce, una cattolica e l’altra africana. Si può accennare, ad esempio, all’avvicinamento di Santa Barbara con l’orishá “Changó”, signore del fuoco e del fulmine, dio della guerra. A lui appartengono i *tambores batá*, che sono uno strumento di percussione tradizionale molto diffuso. Si tratta di una serie di percussioni composta da tamburi di diverso tipo e suono, utilizzati durante i riti più importanti, come le iniziazioni, e le feste. Nelle circostanze indicate, suonare il tamburo è già creare un’allegoria della divinità, infatti, ciascun orishá è associato ad uno specifico tocco, cioè al modo di suonare i tamburi. Tutti gli orishá hanno diversi modi di manifestarsi, vale a dire sono riconoscibili in diverse forme. Changó, ad esempio, ha più *caminos* (cammini). Vale a dire modi di manifestarsi diversi, mettendo in evidenza un aspetto dell’orishá (Dimitri, 2004, 373). Alcuni tratti della personalità divina trovano riscontro nella mitologia yoruba, nei profili dei santi cristiani e nella tradizione iconografica (Lachatañeré, 2004, 99). I tratti si mescolano e assumono aspetti multipli. *Obbará*, quando il dio è un mendicante, straccione e bugiardo. Changó è *Obbaña* quando è il re dei tamburi. E Changó “Eyé” è il guerriero che, brandendo un machete, colpisce con fulmini e fuoco. Changó *Obayá* è la divinità che vive nella palma, ne è il tronco. In questa particolare manifestazione è benevolo e veste di rosso, che insieme al bianco è il colore tradizionale associatogli. *Obán Yokó* è Changó quando è seduto con animo mansueto. Quando invece si presenta con progetti di guerra è Changó *Omanguerillé* (Bolívar Aróstegui, 1990, 109).

Per l'influenza che gli orishá hanno sugli uomini, si pensa che le inclinazioni individuali siano da ricercarsi nella vicinanza che le persone, per varie ragioni, stabiliscono con le personalità invisibili. Non sempre ciò avviene consapevolmente, ma l'avvicinamento alle figure divine al fedele di conoscere e vitalizzare questo contatto, che comunque, dal punto di vista del pensiero locale, è preesistente, legato al momento della nascita (Berbes Ribeaux M. I., 25 luglio 2007). L'esistenza del vincolo tra uomini e divinità offre agli specialisti religiosi degli strumenti importanti: un individuo incline all'ira, per esempio, è moderato con un *ebbó* utile a renderne l'indole più mansueta e invitando un secondo spirito per mitigare l'influenza dannosa del primo. In alternativa, una persona di natura mite può avvantaggiarsi dal potere di Changó *Omanguerillé*, che è l'immagine più conflittuale che i racconti tradizionali danno dello spirito. Siamo di fronte a un pensiero religioso molto attento alla vita quotidiana degli adepti, nella direzione pragmatica. Agli specialisti spetta il ruolo di mediatori tra l'ordinario e l'invisibile, per instaurare delle somiglianze tra i due ambiti. Nella descrizione di una informatrice, Berbes Ribeaux M. I. (Luglio 2007), Changó è una divinità "simpática a la cual le gusta bailar, tomar y asistir a las fiestas". (Positiva alla quale piacciono le feste dove balla e beve in abbondanza). Cionostante, "si alguien le falta respeto a esta deidad caerán sobre esa persona grandes desgracias" (Chiunque lo tratti in maniera irriverente andrà incontro alla disgrazie).

L'orishá è moralmente connotato, ed anche possedendo il grande potere di Olofí non rappresenta un modello necessariamente positivo per il seguace. Sono personalità dalla doppia faccia Changó è Santa Barbara. È la divinità del fuoco ed è molto seguita tra i praticanti. L'evidenza dello spirito tuttavia, non lo salvaguarda dal manifestarsi in cammini negativi. È pensato come uno spirito incostante e poco affidabile, dedito all'alcol, alle feste, al tradimento.

representa el mayor número de virtudes y imperfecciones humanas. Es trabajador, valiente, bueno amigo, adivino y curandero, pero también mentirosos, mujeriego, pendenciero, jactancioso y jugador<sup>18</sup> (Bolívar Aróstegui, 1990, 108).

---

<sup>18</sup> "Rappresenta tutte le virtù ed i difetti del genere umano. È un lavoratore infaticabile, è coraggioso, è un buon amico, un guaritore con poteri divini. Al tempo stesso, è un bugiardo, un seduttore, è un vanitoso ed un grande giocatore" (trad.mia).

Gli specialisti che praticano la *brujeria* (stregoneria), si servono di Changó, dando risalto agli aspetti, vale a dire ai cammini, legati all'eccesso della personalità, per provocare danno per mezzo della malasorte al nemico.

## 7. Gli orishá, i loro tratti caratteristici

Il problema della conoscenza delle forze invisibili non può essere risolto individualmente dai praticanti. Al contrario, tutto ciò che coinvolge gli orishá, è affidato all'autorità degli specialisti religiosi che hanno le competenze necessarie per cimentarsi in questo genere di problemi. Gli orishá sono personalità dal carattere volubile, quanto gli uomini, proprio in virtù delle loro caratteristiche. Perciò si pensa agli orishá come a personalità dal carattere imprevedibile. Nella pratica religiosa il rapporto con l'orishá matura nel tempo e richiede esperienza .

San Lazzaro – Babalú Ayé è la divinità dei lebbrosi, delle malattie della cute, è la divinità alla quale si riconosce il potere di guarire le malattie cutanee oltre che veneree.

Babalú-Ayé es sin duda el más humilde de todos los orishá. Protege a sus hijos y se contenta sólo con una ofrenda de un pedazo de pan y un vaso de agua de coco o vino seco. La historia de este orishá es la de un hombre justo, que al final de innumerables sufrimientos, logra finalmente demostrarle a Olofí su fervor a él<sup>19</sup>. (Blanco, 1995, 329)

Egli è originario di Arará, in Dahomey, mentre nei racconti tradizionali è originario della terra yoruba, ma le circostanze lo hanno contretto ad allontanarsene (González Wippler, 1998, 45). È una personalità itinerante e si caratterizza per il suo destino ramingo. Fu bandito dalle proprie terre e punito con il vaiolo per i continui tradimenti.

---

<sup>19</sup> “Babalú Ayé è senza dubbio il più umile tra gli orishá. Presta attenzioni ai propri protetti accontentandosi di poco, un solo pezzo di pane ed un bicchiere d'acqua di cocco o di vino rosso. La sua storia è quella di un uomo giusto, che dopo innumerevoli sofferenze è stato in grado di dimostrare ad Olofí il suo amore e rispetto”(trad.mia).

San Lazzaro – Babalú Ayé, incontra il disprezzo di chiunque e durante le cerimonie che lo riguardano si usa versare acqua sul terreno per impedire che i partecipanti possano ammalarsi. La colpa lo rende contagioso (González Wippler, 1998, 48). Nei *pattakí* è un fedifrago, punito su richiesta della compagna Ochún che lo ha sorpreso in compagnia di un'altra donna. Nei racconti si spiega che un giovedì santo fu ammonito da Orula, l'orishá della veggenza il quale gli disse: "Hoy domínte y no andes con mujeres" (Oggi astieniti dall'aver rapporti sessuali) (Bolívar Aróstegui, 1990, 142). La colpa del tradimento si sommò a quella di non aver tenuto in debita considerazione l'indicazione di Orula e per questo San Lazzaro – Babalú Ayé è malato. Nell'iconografia lo spirito cammina con fatica, aiutandosi con le stampelle, accompagnato da esclamazioni ingiuriose. Proprio per questi motivi i fedeli riconoscono nella personalità di questo spirito un riferimento importante, capace di curare gravi malattie.

Sant'Antonio – Elegguá, signore delle strade, degli incroci, dei viaggi, guardiano delle porte e dei passaggi, è una delle divinità più importanti del panteon, con ventuno "cammini" diversi: si manifesta nel bambino ai piedi di Olofí, del quale è il messaggero, allo stesso modo è rappresentato nelle vesti di un uomo molto anziano. Elegguá è caratterizzato dal *garabato*, un legno a forma di uncino, che lo spirito usa per farsi strada nella vegetazione. Sintetizza il principio, lo spirito che apre il "cammino", che inizia, per queste ragioni gli si riconosce una posizione di privilegio nel panteon religioso. È la prima divinità evocata e ciò appartiene alle regole della pratica religiosa, indipendentemente dalla tipologia.

En nuestra isla Elegguá es muy respetado, porque se le considera el *dueño de los caminos* con Elegguá hay que estar siempre bien, porque es muy entrometido, lo sabe todo y es muy apasionad. No se debe provocar, porque como dicen los viejos babalaos: "te sierra entonces todos los caminos que llevan a la esperanza y a la felicidad". Yo conocí a un viejo [...] y una vez me dijo hablando en lengua: "yo he visto a Elegguá. Es como dicen, un niño, pero tiene la cara de un viejo. Usaba un sombrero fe yarey y se fumaba una buena breva que olía a buen tabaco". [...] como es el mensajero de Olodumare y de los dios, todos lo respetan<sup>20</sup> (Efundé, 1996, 83) .

---

<sup>20</sup> "Nella nostra isola Elegguá è molto conosciuto, poiché lo si considera il *padrone dei cammini*. Con Elegguá devi sempre fare molta attenzione, perché è molto invadente, sa tutto ed è molto appassionato. Non deve essere provocato, perché come dicono i vecchi babalaos: "ti chiude tutte le strade che portano alla speranza e alla felicità". Conobbi un vecchio [...] e una volta mi disse, parlando in lingua: "Ho visto Elegguá. È come si dice, un bambino, ma ha il volto di



Tutto ciò che riguarda la vita delle persone è influenzato da Elegguá, seppure indirettamente. È un sentimento di fiducia che si evince in diverse abitudini collettive. Prima di prendere delle decisioni importanti, i fedeli chiedono aiuto allo specialista religioso per sincerarsi che Elegguá li assista. Si ritiene che gli spiriti, che sono il fulcro delle conoscenze tradizionali, accompagnino i propri protetti in qualsiasi tipo di situazione. Ci si rivolge allo specialista per valutare l'opportunità di un viaggio. Prima del viaggio cioè, è usuale adottare alcune precauzioni, svolgendo un rito per favorire un cammino sicuro, sotto il vigilante controllo di Elegguá, che è lo spirito del cambiamento, capace di trasformare gli eventi in opportunità.

Elegguá nunca por impulsos generosos o por magnanimidad, sino mediante el pago de sacrificios, podrá mantener *los caminos* abiertos, es decir, brindar toda posibilidad al individuo pare que balance su vida con el azar, para que haga su destino, en tanto que este término abstracto implica la incertidumbre de la vida del afrocubano<sup>21</sup> (Lachatañeré, 2004, 103).

Elegguá richiede tributi e sacrifici, la sua non è una forma di aiuto disinteressata, senza contropartita e liberamente concessa. La richiesta del credente è esaudita solo nell'ipotesi che il fedele faccia qualche cosa che gli è a sua volta richiesto.

Entre la religión de la Santería, la práctica del sacrificio forma parte de su filosofía acerca de la vida. La ofrenda es una consecuencia de la adivinación, porque el oráculo nos indica que debemos hacer para desviar las prospectivas de peligro u obstáculos en el logro de nuestro propósito o para mantener una situación estable de salud y prosperidad; por eso, el sacrificio funciona como una convicción que nos permite concretar la relación entre el hombre y el mundo suprasensible<sup>22</sup> (Hernández A. S., 1998, 56).

---

un vecchio. Indossava un berretto e fumava un sigaro che aveva l'odore del tabacco di buona qualità". [...] Dal momento che è il messaggero di Olodumare e di tutte le altre divinità, tutti lo rispettano" (trad.mia)

<sup>21</sup> "Elegguá non interviene mai di propria spontanea volontà, per magnanimità o generosità, ma mediante il pagamento di sacrifici, così manterrà aperti i *cammini*, vale a dire, che solo propiziandolo con offerte rituali è possibile ottenere dei benefici, mantenendo le strade aperte. In questo modo, modo il destino della persona si può compiere con pienezza"(trad.mia).

<sup>22</sup> "Nella religione della Santería, la pratica del sacrificio è parte del sistema filosofico di vita. L'offerta è legata alla divinazione, poiché l'oracolo ci indica ciò che dobbiamo fare per evitare le circostanze pericolose e gli ostacoli che si frappongono al raggiungimento dei nostri propositi e per garantire la stabilità della salute e la prosperità; pertanto, il sacrificio è praticato nella convinzione che ci permetta di dare concretezza alla relazione tra l'uomo e il mondo sovrasensibile" (trad.mia).

Ciò obbliga il fedele ad una contropartita, che se non soddisfatta lo mette in una situazione addirittura sfavorevole. Elegguá è una personalità vivace e controversa, che viene identificato nel cammino di Eshú con il diavolo<sup>23</sup> (Lachatañeré, 2004, 108).

Le gustan las ofrendas abundantes y sistemáticas, crea obstáculos en la vida da las personas para ofrecerle a su víctima la oportunidad de reconocerlo, después de la cual puede transformar la desgracia in suerte y viceversa, puede llegar a ser constructivo y hasta objetivo cuando es persuadido a ello, pero también puede virar a una esposa contra su marido, amigos contra amigos, hermanos contra hermanos, hombres contra hombres, naciones contra naciones<sup>24</sup> (Hernández A. S., 1998, 47).

### Inoltre

Crea conflicto familiares, inclina a la tentación, es dado a los chismes y enredos, a los juegos sucios y a las ambivalencias, convierte a los hombres en ricos y prósperos prolongando sus vida; burla a la muerte; se le relaciona con la curación de la ceguera y la invalidez; está asociado con el lado izquierdo; con la oscuridad; con los aspecto tenebroso de la vida, razón por la que, equivocadamente, muchos lo relacionan con el «Diablo»<sup>25</sup> (Hernández A. S., 1998, 47).

L'offerta deve essere abbondante e sistematica. Solo in questo modo l'adepto può essere certo che lo spirito lo assisterà. Egli deve chiedere allo specialista regolari cerimonie, senza le quali ciò che ha ottenuto grazie ad Elegguá viene a mancare. La pratica religiosa dunque si esplicita in larga misura nel rapporto tra il fedele e lo specialista, che è l'intermediario tra i praticanti e gli orishá, rendendo possibile l'accesso al panteon delle personalità spirituali.

Elegguá cuando se manifiesta como Echú puede hacer el bien y colaborar por el mal. Pero sólo actúa malévolamente cuando quiere darle una enseñanza a alguien. Entonces, siempre, en su naturaleza negativa

---

<sup>23</sup> Come ho rilevato, ciascun orishá è caratterizzato da una molteplicità di "facce".

<sup>24</sup> "Gli piacciono le offerte abbondanti e regolari, crea ostacoli nella vita delle persone quando vuole offrire alle sue vittime la possibilità di riconoscerlo, dopodiché decide se trasformare la disgrazia in buona sorte come può decidere di fare il contrario. Può essere costruttivo, quando è persuaso a riguardo, ma può anche indurre una moglie ad opporsi al proprio marito, mettere gli amici contro gli amici, i fratelli contro i fratelli, gli uomini contro gli uomini, nazioni contro altre nazioni" (trad.mia).

<sup>25</sup> "Crea conflitti familiari, rende inclini alla tentazione, si presta a pettegolezzi ed intrighi, ai trucchi ad all'ambivalenza, trasforma gli uomini in ricchi e prosperi prolungando la loro vita; si prende gioco della morte; si ralaziona alla guarigione della cecità e della disabilità; è associato con il lato sinistro del corpo; con l'oscurità: con gli aspetti oscuri della vita, la ragione per la quale, a torto, molti lo mettono in relazione con il «diavolo»" (trad.mia).

colabora con Olofi y los orishás para mejorar la vida de sus hijos aquí en la tierra. Por esta razón los creyentes piensan que Elegguá es el rey de las contradicciones<sup>26</sup> (Wilson E. A., luglio 2007).

Elegguá non risparmia dolore agli uomini, benché il suo fine sia quello di educare. È il “rey de las contradicciones”, il re delle contraddizioni (Berbes Ribeaux M. I., luglio 2007) e ciò alimenta la difficoltà d’interpretarlo in modo corretto.

Echú es visto como el mensajero de Olofi. Él es quien se encarga de llevar los sacrificios que recibe a la deidad suprema<sup>27</sup> (Sánchez Cárdenas, 1997, 23).

Un altro orishá importante a Cuba è *Aggayú Solá*, legato a San Cristoforo. Risiede nei vulcani, è all’origine delle forze terrene, ed ha un legame diretto con Changó, del quale è il padre.

Un día Yemayá fue ayudada por esta deidad a cruzar el río y esta deidad se le insinuó, se enamoraron y de esa unión nació Changó<sup>28</sup> (Antonio Nieves Muiño, luglio 2007).

Antonio pensa che sia importante riflettere sui legami di parentela nel panteon religioso, per verificare se vi siano o meno dei rapporti privilegiati tra gli orishá. Secondo questo intendimento è opportuno propiziare la richiesta d’aiuto all’orishá, attraverso l’intervento favorevole di un secondo. Decisioni di questo genere si prendono attraverso la lettura e l’interpretazione dei racconti tradizionali, nei *pattakí*. Aggayú è aggressivo, irritabile e poco indulgente, è estremamente vendicativa se non le si presta il dovuto rispetto (Aguilera Patton, 1994, 44)

y sólo perdona una falta a sus devotos, la segunda falta la castiga severamente atacando la cabeza y la piel del ofensor<sup>29</sup> (Antonio Nieves Muiño, luglio 2007).

---

<sup>26</sup> “Elegguá quando si manifesta come Echú, può fare il bene come collaborare per il male. Tuttavia, è malvagio quando desidera punire qualcuno. Di conseguenza, sempre, anche nella sua veste negativa collabora con Olofi e con gli orishá per il miglioramento dell’esistenza dei propri protetti. Per questa ragione i credenti pensano che Elegguá sia il re delle contraddizioni”(trad.mia).

<sup>27</sup> “Echú è il messaggero di Olofi ed è colui che consegna i sacrifici che riceve alla divinità suprema”(trad.mia).

<sup>28</sup> “Un giorno Yemayá fu aiutata da questa divinità ad attraversare un fiume e ne fu sedotta, si innamorarono e da questa unione nacque Changó”(trad.mia).

<sup>29</sup> “Non perdona mai più di un errore ai propri devoti, perché al secondo sbaglio punisce in modo severo causando dolori alla testa e malattie alla cute” (trad.mia).

Gli aspetti sfavorevoli vengono compensati da altre caratteristiche, invece positive. Infatti, San Cristoforo – *Aggayú Solá*, è oggi protettore degli automobilisti, degli aviatori e patrono della città de l’Avana (Alpezar, París, 2004, 174). È segno del cammino dei tempi, che dimostra quanto la tradizione sia ricettiva verso il cambiamento socioculturale e le innovazioni tecniche introdotte.

*Ochósi* è l’orishá della caccia e dei cacciatori, dei carcerati, dei quali è protettore, l’equivalente cattolico è San Norberto.

Orishá mayor, hijo de Obatalá y Yemayá, protector de los que tienen problemas con la justicia, el mejor de los cazadores, adivino, guerrero, pescador, mago y brujo<sup>30</sup> (Blanco C., 1995, 163).

Altra personalità di spicco è *Obatalá*, che si presume infonda pace e giustizia, è il “dueño de todas las cabezas”, (protettore della testa), perciò riconducibile agli atti cognitivi. Assimilato con la Virgen de las Mercedes, concede ai devoti grandi possibilità intellettive invitando a scelte ragionevoli e ponderate. Obatalá che risiede nel cielo, nel corpo umano è localizzato nella testa.

*Ochún*, personalità femminile, assimilata alla Vergine della Carità del Cobre. Nel mese di maggio del 1916, in occasione della visita della pontefice, la vergine fu insignita da Papa Benedetto XV patrona dell’isola. È la dea della bellezza, della maternità, della ricchezza. È una entità che evoca il “gusto” del miele ed il “pregio” dell’oro. Ha uno spazio di grande importanza nel panteon religioso. Vive nell’acqua dolce e nei fiumi, dove la si celebra regolarmente.

A Ochún se le debe hacer sacrificios en el río o en algún lugar donde haya agua dulce. Le gustan los conejos, los chivos, y las aves. El cobre es su metal y su collar de cuentas debe ser hecho con las que tienen el color ámbar<sup>31</sup> (Efunde, 1996, 50).

Procedendo nella descrizione del panteon religioso si incontra *Oggún* che è il custode dei metalli ed il protettore dei chirurghi come di coloro che lavorano il ferro. Ha ricevuto

---

<sup>30</sup> “È un orishá di grande potere, figlio di Obatalá e Yemayá, è protettore di tutti coloro che hanno pendenze con la giustizia, è il più valente cacciatore, guerriero, pescatore, mago e stregone”(trad.mia).

<sup>31</sup> “I sacrifici a Ochún devono essere eseguiti in fiumi o in bacini con acqua dolce. Le piacciono i conigli, le capre ed il pollame. Il rame è il metallo che gli è associato ed il suo collare deve essere fabbricato con perline di color ambra”(trad.mia).

da Olofí il potere che gli permette di mantenere l'ordine sociale. Per questa ragione è associato ad oggetti metallici come le catene, i parafulmini ed il machete. San Pietro è la sua corrispondente immagine cristiana.

Nel panteon le divinità vengono anche accorpate seguendo criteri di affinità. I tre orishá Elegguá, Ochósi ed Oggún, ad esempio, prendono parte al rito de *los guerreros*, della quale si parlerà nei prossimi capitoli. Le tre personalità sono ugualmente competenti nel combattimento, anche se in maniera diversa: Elegguá apre con il *garabato*<sup>32</sup> cammini spirituali ed opportunità nella vita dei fedeli. Ochósi rappresenta l'istinto predatorio. Oggún si serve dei metalli, sa come farne uso nel combattimento e nel lavoro manuale. Nel senso comune religioso, *los guerreros* simbolizzano i giovani africani prima di essere schiavizzati, quando cacciavano e combattevano.

È bene ricordare anche Orula, orishá della divinazione, identificato con San Francesco d'Assisi. Il primo passo verso la carriera del babalao è l'iniziazione ad Orula, lungo la carriera di *Ifá*. Segue *Osaín* che muovendosi agilmente nelle foreste è conoscitore dei poteri curativi delle erbe. Pensare ad *Osaín* significa rivolgersi a San Giuseppe. *Inlé*, l'orishá assimilato all'Arcangelo Gabriele. *Oddúa*, conosce i misteri della morte, legato a San Manuel. *Oko*, protettore di tutti coloro che lavorano la terra, che favorisce un buon raccolto, ricondotto alla figura del patrono di Madrid, dove è vissuto tra il 1070 ed il 1130. Infine *Oyá* lo spirito dei venti, che provoca gli uragani, ma è anche lo spirito dei defunti, accompagnandone il trapasso. A Cuba *Oyá* è anche nota con il nome di Santa Teresa (Bolívar Aróstegui N., 1990, 36).

---

<sup>32</sup> Vedi figura 3.

# Capitolo III

## Uomini e divinità: il processo di divinazione

### 1. Le situazioni e i termini

Nel testo utilizzo alcuni di alcuni termini, il cui uso può trarre in inganno il lettore. Nella maggior parte dei casi, sono vocaboli tradotti dallo spagnolo e che sono utilizzati nella pratica religiosa.

Uno di questi è *protección*, (difesa o protezione), e copre l'insieme delle strategie e degli accorgimenti che gli specialisti religiosi usano nell'interesse degli affiliati. Si tratta di una difesa in senso lato, l'affiliato viene protetto dai pericoli di tipo fisico o sociale, derivanti dalla vita quotidiana.

“Attribuire una protezione” significa impedire che si realizzino delle circostanze sfavorevoli, già annunciate dagli spiriti durante la divinazione, limita le conseguenze dannose, prevenendo o rimuovendo la fonte del danno. Ogni intervento di questo genere agisce sulla parte spirituale, che è invisibile, a vantaggio del credente. È una forma cautelativa, che serve per proteggere il credente da generici pericoli. Vi si ricorre periodicamente, oppure, può essere un intervento definitivo che risolve problemi concreti, che affliggono il credente. “Attribuire una protezione” in ogni caso significa intraprendere un percorso simbolicamente “efficace” per correggere ciò che si presume

sia fonte di problemi. La causa motivo dello sfavore è derivata dallo spirito di un defunto ostile. In questi casi gli officianti consigliano la preparazione di un oggetto protettivo, un *remedio* (rimedio), termine molto ricorrente nei gruppi religiosi e coincide con l'atto rituale. Il *remedio* garantisce efficacia alla protezione perché consacra un oggetto dotato di poteri del tutto particolari. L'oggetto può aver le sembianze di una collana con i colori dell'orishá cui appartiene. Può essere un bracciale, una pietra: sono tutti talismani che il praticante conserva nella propria casa o, diversamente, porterà sempre con sé. Non in tutti i casi si tratta di un manufatto. La protezione divina deriva anche dalla diligente osservanza di determinate abitudini, che agiscono come un amuleto.

Se ti indico alcune cose, dicendoti che devi farle e tu non le fai, il problema non si risolve, tutto quello che serve nel campo spirituale lo faccio io, ma affinché la formula sia completa devi fare ciò che ti ho indicato” (Magalis, novembre 2008).

All'officiante o guida spirituale, che attribuisce protezioni e rimedi, ci si rivolge con l'appellativo di *padrino* o *madrina*. Perché la guida spirituale, è invitata a prestare aiuto, a dar vita, assistenza vitale, includendo la persona nel proprio gruppo spirituale. Lo conduce nell'apprendimento religioso, decide sull'opportunità di farlo partecipare a rituali per consacrare gli oggetti protettivi dai quali ho scritto, è il punto di riferimento sicuro quando ci si rivolge all'ambito invisibile. Sono aspetti che elevavano il prestigio sociale della guida, e non solo all'interno del gruppo religioso che dirige e persuadono gli osservanti che egli ha realmente delle “capacità” che gli permettono di guarire malattie e risolvere i più disparati problemi, legati alla quotidianità dei proseliti. La posizione privilegiata che ricopre dentro e fuori dai confini della comunità mistica, lo eleva al ruolo di mediatore in caso di dispute. A lui è riconosciuta neutralità e generosità.

Un altro vocabolo importante è il pasto o *comida*, in lingua spagnola la *comida* è l'offerta rituale, il tributo che si fa destinando oggetti diversi, fiori o cibo, davanti al trono dello spirito. In una celebrazione, ad esempio, è buona consuetudine riporre doni ai piedi dell'altare dello spirito, offrire denaro. Donare è anche compiere un sacrificio animale in onore dello spirito nelle ricorrenze più importanti a seguito di richieste particolari. Dunque si ritiene che gli spiriti consumino grandi quantità di cibo, poiché a

stomaco vuoto, non lavorano per gli uomini (Magalis, novembre 2008). Quindi lo stimolo per suscitare l'interesse degli orishá è il cibo.

Nel pensiero religioso la cattiva sorte trova ragione nell'insoddisfazione dello spirito "affamato", che attende il "cibo" riservatogli dai fedeli. Si tratta di un'alimentazione simbolica, che riguarda la statua dello spirito. Laddove si dà "cibo" alla statua si partecipa al "pasto" che viene consumato anche dai fedeli. Nel pensiero comune si sostiene che il sangue debba essere riservato agli spiriti e la carne agli uomini (Antonio Nieves Muiño, dicembre 2008). Il rapporto tra uomini e orishá è regolato da una forma di spartizione di cibo.

Il termine *cuarto* invece, si riferisce agli spazi del lavoro religioso. Come si è detto sono luoghi privati, quelli dell'abitazione personale della guida spirituale, dove si conservano gli utensili di lavoro. Nella maggioranza dei casi è una zona della casa, che si presta agli usi più diversi, liturgici e comuni. Qui avvengono gli incontri con gli adepti e le celebrazioni più importanti, i sacrifici, che non sono aperti agli estranei. Si preferisce esercitare negli spazi privati agevolando così l'esclusivo rapporto tra l'affiliato e la guida spirituale. Il padrino, infatti, si rivolge a chi ne segue l'esercizio, nominandolo *hijeado* presentandolo, in definitiva, come estensione dei propri legami famigliari. Nel quinto capitolo si discuterà di questa estensione nei termini "famigliarità" religiosa.

## **2. Il processo di divinazione**

La divinazione è uno degli aspetti centrali della ricerca. È il procedimento che meglio rende visibile il simbolismo religioso nella pratica quotidiana degli adepti e delle loro guide spirituali.

Vi sono diversi modi per rivolgersi alle divinità trascendenti, per mezzo della manipolazione delle conchiglie e delle noci di cocco. In aggiunta a questi sistemi vi è il *Tablero de Ifá*, riservato ai *babalao*, un genere particolare di officiante. Esso è



composto da un ripiano di forma tonda con i segni dei quattro punti cardinali, ogni quadrante è associato ad un orishá diverso. La “preparazione della tavola” richiede competenza. Nella costruzione del ripiano, come nell’utilizzo durante la consultazione si cosparge di una polvere particolare, quindi l’officiante lascia cadere alcuni semi di palma. La posizione delle sementi dopo la caduta è interpretata seguendo un modello noto allo specialista, egli offre l’interpretazione della divinazione avviene nella lettura di un *pattakí*.

In generale, i sistemi divinatori danno accesso ad un pensiero qualitativamente diverso da quello ordinario. È una realtà che trova ragione nei racconti tradizionali. Il fedele che va a “consultarsi” prende parte ad una relazione importante, che lo mette a confronto con le presenze invisibili. Si tratta di un atto cognitivo che permette di trovare spiegazioni pertinenti rispetto alla vita quotidiana: il mondo sociale, della percezione cosciente, dove gli attori interagiscono, con quello dei defunti. Nella divinazione alla guida religiosa spetta il compito di dare contorni realistici a questo tipo di pensiero. Insieme, specialista e fedele, cercano nelle circostanze sfavorevoli, negli ostacoli alla realizzazione dei propri progetti, nei disturbi di salute un progetto trascendente che li renda comprensibili. In questa maniera l’inconveniente sociale diventa il segno di una causa specifica, da ricercarsi nell’ambito spirituale. Gli spiriti sono vicini agli uomini ma è la guida spirituale ad indicare al seguace quale sia lo stato d’animo dell’orishá e come sia opportuno attirare la sua attenzione. Tutto ciò ha evidentemente l’effetto di rinnovare la credenza dei partecipanti, dando loro la percezione di poter agire sul proprio destino.

La pratica religiosa si sviluppa intorno alla divinazione, che raccoglie gli adepti nella ritualità comune. Nella divinazione, le personalità straordinarie del panteon assumono concretezza nella vita sociale del gruppo. La divinazione trasforma l’esperienza sociale del gruppo, mettendo in relazione gli attori con le personalità degli spiriti, con i loro caratteri distintivi, proponendo relazioni tra ambiti distinti. Da una parte vi è l’esperienza quotidiana del fedele, nella sua concretezza, nel procedere delle relazioni sociali, dall’altra si situa l’universo degli spiriti, del panteon di entità trascendenti. Nel passaggio da un aspetto all’altro, si modifica il concetto di verità. Pertanto, fatti straordinari, come la continuità di una forma di esistenza dopo la morte, come l’anima che segue un percorso vitale a sé stante, rispondono a condizioni dettate da entità superiori. La morte è

percepita come una trasformazione di stato, che permette all'anima di vivere senza il corpo materiale.

La divinazione permette ai vivi di comunicare con i defunti, che sono trascendenti. La sfera invisibile non si manifesta ai vivi solo per mezzo della pratica divinatoria. I defunti possono impossessarsi del corpo dei vivi: è il caso delle possessioni, che sono molto frequenti durante alcuni atti rituali. Le entità prendono il controllo di oggetti, persone ed animali, quando ciò accade lo spirito si rivolge ai presenti parlando del loro futuro, offrendo indicazioni su come affrontarlo al meglio. La persona, durante lo stato di possessione, si presenta in nome di un'altra, che può cambiare da interlocutore a interlocutore. Ma al termine della performance non ricorda nulla di quanto ha detto mentre si trovava nello stato di trance. Mi è stato riferito che il posseduto è tecnicamente una *media unidad* (Angélita Munansó 2008), un mezzo di comunicazione, che si trova tra due mondi diversi. Durante la possessione viene in gergo chiamato *cavallo* (in casa di Andriol Portuondo). I partecipanti al rito facevano domande al *cavallo*, che rispondeva puntualmente; decifravano insieme quanto la *media unidad* rivelava loro. La lingua che usa lo specialista in trance è arricchita con termini yoruba, il cui significato è condiviso dai partecipanti. Si rivolge loro, li consiglia, assicura la solidità del gruppo religioso, augura ai presenti salute e prosperità. I primi esempi di possessioni me li ha offerti Angélita, nel suo centro di Guantanamo. È sempre una persona "vicina" alla famiglia a parlare, al limite un appartenente al gruppo religioso defunto, che indica ai partecipanti come evitare malattie, li avverte dell'incombente di un pericolo, offre loro indicazioni su come affrontare al meglio la vita quotidiana. Durante questi incontri, si segue una procedura. Quando l'adepto avrà reperito tutto ciò che gli è stato suggerito, il celebrante deve miscelare alcuni ingredienti: erbe, miele, profumo, oggetti di uso comune. Si avrà così un talismano protettivo.

### **3. L'accesso al gruppo dei religiosi**

Il pantheon religioso cubano è ordinato in modo gerarchico, a ciascuna divinità spetta la conoscenza di un ambito e precise competenze. Sono i racconti tradizionali ad offrire la descrizione del carattere, delle personalità. Attraverso i racconti i fedeli riconoscono il temperamento della divinità, i motivi che ne determinano il potere, quale sia la relazione che l'orishá intrattiene con il resto del panteon. Un esempio: quando Olofí si ammalò, nessun orishá fu in grado di dare un nome alla malattia, fu Elegguá a raccogliere delle erbe dal terreno. Il ricordo di questa circostanza, del dio bambino che gattona raccogliendo da terra ciò che incontra nel cammino, è una delle rappresentazioni più ricorrenti di Elegguá. Perciò nell'iconografia religiosa, Elegguá è rappresentato accovacciato ai piedi di Olofí. Va detto che la natura dell'aché riconosciuta allo spirito appartiene all'officiante che si richiama a quel tipo di esercizio.

Debo decirles que en nuestra religiones pensamos que muchos dios y orishá están siempre vigilándonos y protegiéndonos. A veces, por errores y descuidos nuestros, puede cesar esta protección. De esos dioses que cuidan de nosotros, hay uno que es muy importante y se llama *Eledá*, que quiere decir más o menos, *Ángel de la Guardia*. Cada ser humano, de acuerdo con nuestras creencia, tienes varios dios protectores y un eledá o Ángel de la Guardia *que es el dueño de nuestras cabeza*, es decir de nuestra mente, de nuestros sentimientos, de nuestro modo de ser. Es el Ángel de la Guardia quien nos ayuda, nos guía, nos orienta, porque es el dueño de la parte más sensitiva de nuestro cuerpo: la cabeza. Nos practicantes de la santería sabemos que tenemos hacer sacrificios al eledá o al dios que gobierna nuestra cabeza, para que nos proteja, esté contento y no nos abandone. Estos sacrificios son llamados también *dar de comer al santo* se hacen utilizando generalmente sangre de palomas y de gallina de guineas<sup>33</sup> (Efundé, 1996, 32).

Il rapporto tra il fedele e lo spirito inizia con la nascita del fedele, è precedente all'entrata della persona nel gruppo religioso. Pur senza esserne cosciente, ogni individuo è sotto l'influenza di un orishá. Per alcune circostanze non conoscibili, dettate

---

<sup>33</sup> “Devo dirle che nella nostra religione pensiamo che molte divinità e Orishá vigilino sempre su di noi, proteggendoci. A volte, per nostri errori e sviste, tale protezione può venir meno. Tra queste divinità che si prendono cura di noi, ce n'è una che è molto importante e si chiama Eledá, che è qualche cosa di simile ad un angelo custode. Ogni essere umano, secondo la nostra convinzione religiosa, ha diverse divinità protettrici ed Eledá, o angelo custode, che è il proprietario della nostra testa, ovvero della nostra mente, dei nostri sentimenti, del nostro modo di essere è l'angelo custode che ci aiuta, ci guida, ci orienta, perché ha il controllo sulla parte più sensibile del nostro corpo: la testa. Noi praticanti della santería sappiamo che dobbiamo fare sacrifici ad eleda o al dio che governa la nostra testa, affinché ci protegga e sia soddisfatto e non ci abbandoni. Questi sacrifici sono chiamati anche *dar da mangiare al santo* sono fatti di solito con sangue di colomba o di faraona” (trad.mia).

da uno spirito elegge la persona “protetta”, per accompagnarla fino al momento della morte e viene chiamato *Ángel de la guardia* (Enrique, ottobre 2008).

Nel processo di iniziazione, il fedele prende coscienza del legame che lo unisce all'*Ángel de la guardia* (angelo protettore) che in certe circostanze è un orishá, in altre un defunto. Il praticante proseguendo nella conoscenza religiosa sviluppa questo rapporto. Il primo passo che compie è quello di conoscere l'identità dello spirito protettore. Appresa l'identità della personalità ancestrale avviene la “coronazione”, mettendo in atto procedimenti rituali che hanno lo scopo di rendere effettiva l'influenza di tale spirito sulla persona. Chi decide d'iniziarsi lo fa perché ha sempre sentito l'influenza del proprio *Ángel de la guardia*, pur senza essere in grado di beneficiare del suo aiuto (Magalis, dicembre 2008). Non ci sono spiegazioni sui motivi che hanno avvicinato lo spirito alla persona, si può dire che il legame sia stretto, perché dura per tutta la vita dell'adepto. Evidentemente vi sono ragioni che hanno persuaso l'orishá a diventare protettore di una persona. Le cause possono essere una somiglianza estetica, un'affinità nel carattere, altre volte per circostanze casuali (Berbes Ribeaux M. I., luglio, 2007). Proseguire nella gerarchia religiosa, da fedele a specialista, significa approfondire il vincolo spirituale con lo spirito protettore.

Si è visto che le abitazioni private degli officianti sono gli spazi della pratica religiosa. Sono case – tempio, chiamate case del santo o *ilé orichá*. Gli specialisti sono gli interpreti privilegiati dell'universo spirituale, ed in questa veste indicano ai seguaci l'orientamento delle forze spirituali. Esercitando una grande sugli iniziati e sui novizi.

L'iniziazione avviene per gradi. Il primo anno di vita nel gruppo religioso il seguace è regolato da diverse norme, che vengono apprese nelle varie occasioni rituali. Vengono regolati i diversi aspetti della vita ordinaria, dall'alimentazione, alle relazioni con gli altri. È regolata la sessualità del novizio; vi sono indicazioni sull'abbigliamento da esibire in pubblico, è possibile che sia vietato indossare indumenti di certi colori. Durante il noviziato, che dura dodici mesi dal giorno dell'iniziazione, è d'obbligo vestire di bianco. Le indicazioni sono raccolte in un testo scritto durante i rituali iniziatici, fanno parte della *libreta* e regoleranno il quotidiano dell'*iyawo*, l'iniziando, per il tempo necessario all'ingresso nella comunità spirituale. Altre indicazioni invece, guideranno la vita quotidiana del praticante per sempre, sono le norme alimentari e di comportamento

generale. Nella religione il devoto fa proprio un sistema di regole relativamente vincolante, ma rassicurante. Aderire ai comportamenti indicati gli assicura il favore degli spiriti, a un certo benessere.

Un bueno babalao necesita de muchos años de estudio, de sacrificio debe conocer todos los secretos de las yerbas. Y debe interpretar los mensajes que le envía Orúnmila a través *Ékuele*, que es un collar especial que ellos usan para preguntarle al dios y conseguir sus respuestas. También Orúnmila se comunica con ellos, gracias al tablero de *Apón Ita* ( tavola di Ifá). El tablero siempre se hace con la madera dura y puede tener distintas formas. En este tablero, es donde celebran los ritos los babalaos conocidos como sacerdotes de Ifá también<sup>34</sup> (Efundé, 1996, 36).

Vi sono delle norme di diverso tipo in ambito religioso. Alcune regolano la vita quotidiana degli adepti, i loro comportamenti nel privato e nel pubblico. Altre guidano l'adepto nell'apprendistato religioso, su come partecipare all'esperienza della comunità mistica, ed al gruppo dei praticanti.

Anche l'ingresso nel gruppo degli esperti religiosi ha delle regole simili. Quando ci si riferisce alle massime competenze religiose dei *babalao*, vi sono criteri di selezione molto restrittivi. Chi vi prende parte utilizza la divinazione con la tavola di *Ifá*, l'apparato di predizione più completo. Ciò ha delle conseguenze sociali. Il prestigio, l'opportunità di avere delle relazioni esclusive con i pari grado, di esercitare il controllo sulla conoscenza tradizionale, che è estremamente qualificante ed ha riconoscimento anche al di fuori del gruppo religioso<sup>35</sup>.

Pertanto le norme regolano la condotta dei fedeli e degli specialisti, stabiliscono delle limitazioni. Ci sono i semplici fedeli e coloro che si occupano del dio, a livelli diversi:

---

<sup>34</sup> “Un babalao esperto si forma solo con molti anni di studio e grandi sacrifici personali, deve conoscere i segreti di tutte le erbe. Deve anche saper decifrare i messaggi che gli giungono da Orúnmila attraverso *Ékuele*, si tratta di un collare speciale che i babalao usano per interpellare la divinità. Inoltre, Orúnmila comunica ai babalao per mezzo della tavola di *Ifá*. Questa è costruita con legno compatto e può avere forme diverse. Questa tavola è il ripiano sul quale si celebrano i riti dei babalao, conosciuti come sacerdoti di *Ifá*” (trad.mia).

<sup>35</sup> Verso la fine del mese di luglio del 2007, prima che Fidel Castro lasciasse definitivamente il potere, la televisione pubblica cubana ha pubblicato un documentario sulle forme religiose cubane. Vi interveniva la guida spirituale di Fidel Castro, ripercorrendo i passi del cammino religioso del leader, dall'iniziazione, avvenuta in Nigeria, alla destituzione del regime di Batista. La longevità del potere politico del capo, era la prova della sua rettitudine religiosa e gli avrebbe garantito ancora molti anni alla guida del paese. Non mi interrogo sulla verità della notizia, se Fidel Castro fosse o meno iniziato in Nigeria, voce che ha un fondamento nel senso comune. Mi limito a osservare il modo nel quale il potere cerca sostegno nella cultura religiosa. Ciò indica che l'appartenenza religiosa di un individuo possa essere la garanzia dell'autorevolezza del suo potere. Nella carriera religiosa gli individui acquisiscono un prestigio riconosciuto anche nella più ampia società. Sulla relazione tra politica e religione a Cuba di veda il testo di Dimitri del 2004.

gli iniziati si distinguono dai non iniziati, i competenti religiosi si distribuiscono, nella Santería, in funzione al grado di anzianità di “santo”, da quanto tempo hanno preso parte al rito iniziatico. I *santeri* sono separati dai *babalao*. La gerarchia degli dei si riflette nel gruppo degli specialisti, e l’esercizio religioso rappresenta le opposizioni di sesso, di genere e di generazione, producendo legami comunitari di diverso tipo all’interno dei gruppi come all’esterno, nella società. Vi sono santeri, paleri, *babalao*, semplici fedeli, ciò indica che nella pratica religiosa vi è differenziazione sociale.

Los santeros y los babalaos conocen el destino o las tragedias y males de los creyentes que van en busca de su ayuda, gracias a Orúnmila, que les habla por los caracoles [...]. El creyente debe seguir los consejos que le da Orúnmila con layada de sus sacerdotes. Y quien no los sigue, tendrá muchos problemas en la vida. A este dios se le hacen sacrificios con ratas, chivos, cerdos, gallinas prietas y otra aves. Le gusta mucho el ñame machacado. La fruta de su predilección es la ciruela. Su comida preferida es el pargo. Su bebida el vino blanco. Sus colores son el verde y amarillo. Su palo sagrado la guayaba. La yerba que se asocia con él la salvia. Su collar está hecho con cuentas verde y amarilla<sup>36</sup> (Efundé, 1996, 37).

#### **4. Strumenti: le noci di cocco e la *letra***

La credenza che vi siano spiriti ed entità invisibili che influenzano la vita delle persone richiede la conoscenza di tecniche capaci d’interloquire con questa realtà, distinta, per metterla in contatto con la condizione sociale. Ciò avviene, si è visto, secondo alcuni procedimenti, i più importanti sono i sistemi divinatori. Con la divinazione si risponde ad alcune esigenze: di alimentare nei fedeli la fiducia dell’esistenza del potere mistico, perpetuare l’attualità delle credenze tradizionali nell’esistenza quotidiana. In aggiunta, nel ricorso alla divinazione, si sostiene il rapporto

---

<sup>36</sup> “Gli officinati, santeri e *babalao*, possono conoscere il destino dei credenti che si rivolgono loro in cerca di sostegno, grazie a Orúnmila che comunica per mezzo dei caracoles [...] il credente deve seguire i consigli di Orúnmila che gli giungono grazie ai sacerdoti. Chiunque non segua i consigli ricevuti si troverà a dover fronteggiare situazioni difficili. Al dio si rivolgono sacrifici con topi, pecore, maiali”(trad.mia).

tra lo specialista religioso ed il fedele, con la conseguenza di generare l'aspettativa che sia possibile condizionare favorevolmente alcuni aspetti dell'esistenza individuale. Il destino individuale, per noi indipendente dalla volontà, nel pensiero religioso diventa negoziabile.

Come si è visto, i sistemi di divinazione utilizzati sono diversi, i più importanti sono il lancio delle noci di cocco ed il *Caracoles* (composto dalle conchiglie). I sistemi divinatori danno evidenza alla concretezza mistica religiosa. Perciò, gli specialisti vi ricorrono in diverse circostanze: durante i rituali in senso proprio (da quelli più elementari, alle iniziazioni alla comunità religiosa), come nella consulta degli adepti.

Il cocco è il sistema di divinazione più semplice ed immediato. Per questa ragione è il più comune. La preparazione delle noci non è complessa. Si parte dalla rottura di una noce di cocco, in quattro scorze. Non sono importanti la forma e le dimensioni delle parti, purché siano simili. In certi casi le scorze sono cinque, dipende dalle preferenze di lavoro degli officianti. Il risultato della lettura non dipende da questo aspetto. L'importante è vedere la posizione di appoggio delle noce dopo la caduta. Ciascuna combinazione prende il nome di *letra* (lettera), ha un significato ed è la risposta dello spirito interpellato.

I pezzi delle noci di cocco sono di tonalità diversa e la parte interna è più chiara si distingue dalla esteriore. Cadendo alcune scorze si dispongono rivolgendosi verso l'altro una parte piuttosto che l'altra. L'interpretazione è il conteggio delle parti chiare. È in questo modo che si ottiene la *letra*. Nelle divinazioni con cinque scorze, la quinta non viene lanciata insieme alle altre e resta appoggiata su un lato senza essere contata. Questo pezzo assicura la correttezza della *letra* dettata, ne garantisce la veridicità poiché è il *testigo*, il testimone della divinazione (Magalis, novembre 2008). L'uso di quattro parti offre cinque diverse combinazioni, il sistema divinatorio, infatti, contempla cinque *letras*.

Se quattro noci mostrano la parte chiara, la *letra* è *Alafia* ed indica che tutto quanto è stato svolto o domandato è correttamente eseguito e non vi sono impedimenti. Se si tratta di intervento rituale, lo specialista riceve una conferma del lavoro fin lì svolto, il procedimento è conforme a quanto indicato nelle conoscenze tradizionali. *Alafia* è una risposta positiva, un "sì" senza riserve. La lettura di tre scorze bianche ed una scura

invece, viene accompagnata dall'esclamazione: *Etágüe*, che significa *falta algo* (manca qualche cosa). Vi è qualche particolare non del tutto chiaro, pur sempre trattandosi di una risposta tendenzialmente positiva. In questo caso si interrogano le noci una seconda volta. Nei riti descritti nel capitolo successivo sarà chiaro il modo di utilizzare “sul campo” la divinazione con le noci, e di ricorrere al cocco per sincerarsi che un'offerta rituale sia consona e ben confezionata. *Etágüe* indica che vi sono delle mancanze in quanto si va preparando, quindi richiede degli approfondimenti. Il problema può derivare dalla natura della domanda, che forse è inopportuna. Pur invitando gli attori alla cautela, questo risultato non desta preoccupazione. *Etágüe* consiglia di formulare altre domande per evidenziare la mancanza anticipata, fino a quando si otterrà *Elleífe*, l'assenso a continuare. La terza *letra* conosciuta nel cocco è *Ocána*, è indicata da una noce chiara e tre scure, la risposta è negativa. Non vi è conformità e sono stati commessi certamente degli errori, se *Ocána* è l'esito della divinazione durante un rito significa che quanto si è fatto fino al quel momento preparato non è necessario, potrebbe addirittura essere sgradito. Si tratta di una combinazione sfavorevole e indica l'eventualità che si stiano correndo dei rischi. In altri casi può essere un puntuale “no”. Il frequentante di uno spazio religioso potrebbe, ad esempio, domandare se il viaggio che ha in programma di fare andrà incontro a qualche tipo di problema, ed attendere la risposta *Ocána* è un “no!”. Al contrario, una tale risposta può anticipare circostanze molto sfavorevoli. Suggerisce che è necessario prestare attenzione a quanto si sta facendo. A questo punto, l'officiante getta nuovamente le noci di cocco per delimitare il senso della *letra*, valutare le eventuali cattive notizie mettendo in atto le contromisure. *Ocána* può essere la previsione di una malattia, molto grave, di un lutto, può avvisare l'arrivo di problemi giudiziari ed economici, difficoltà che, considerando l'economia del paese, sono frequenti, e di tante altre circostanze sfavorevoli alla persona. Vi è la *letra Oyekun* quando tutte e quattro le noci di cocco lanciate sono scure. È la coincidenza meno auspicata, si ritiene che la *letra* è influenzata dal Oyá, che è la dea dei morti e si presume annunci un lutto.





# Capitolo IV

## Il rito de “Los guerreros”

### 1. La scena del rituale

L'esperto religioso ricorre al rito de *Los guerreros* per fornire un supporto al praticante. Lo si officia secondo diverse modalità, ma tutte hanno lo scopo di sorvegliare chi lo riceve ed il suo spazio privato. Inoltre, il rito è un sostegno esteso agli individui che condividono lo spazio domestico del praticante, dal momento che la tutela include i suoi familiari. Il rito de *Los guerreros* offre maggiori opportunità sul piano sociale, che migliorano con il contributo degli orishá guerrieri. La natura delle forze ricevute, insieme ad Elegguá, provoca questo tipo di risultato in accordo le forze invisibili. Magalis pensa che *Los guerreros* siano il sistema protettivo minimo, che ciascun affiliato dovrebbe ottenere. È un rito economicamente non gravoso e garantisce aiuto per evitare le complicazioni più comuni, di natura sociale ed individuale.

Le pratiche de *Los guerreros* non si limitano a segnare l'entrata in una nuova vita spirituale, ma introducono il candidato in una rete di relazioni sociali, ammettendolo nel gruppo formato da coloro che si riconoscono nell'attività della guida spirituale. È officiando il rito che Magalis ammette il novizio al proprio raggruppamento e lo invita a partecipare alle diverse cerimonie. Perciò nel tempo, fonda un gruppo di appartenenti che prende il nome *hijeado*, composto da tutte le persone che hanno avviato con lei un percorso iniziatico.

Si tratta perciò di una pratica proposta per contrastare circostanze avverse, la cui opportunità viene valutata nel corso di un incontro preliminare, di una consultazione, e la Magalis ne indica i benefici e le obbligazioni. Per portare a termine il rito de *Los guerreros* non è sufficiente il lavoro della sola guida spirituale che lo programma, per conto dell'adepto. Tra le persone che vi prendono parte vi è *l'Obbá*, un esperto nei procedimenti rituali e uno o più aiutanti per la preparazione delle varie fasi. Questi aiutanti lavorano in cucina, lavano gli strumenti ed il pavimento della stanza dopo ogni singolo sacrificio, accompagnano l'iniziando nelle diverse fasi del procedimento. Magalis, che diventa la *madrina* dell'iniziando, coordina i vari aspetti dell'intero rituale. Ho detto che si tratta di un rituale relativamente semplice ma bisogna considerare che occupa un'intera giornata, dalla mattina alla sera. Ho anticipato che vi è un compenso, il *derecho*, che include o meno, (a volte è pattuito a parte), la ricompensa che spetta agli assistenti della officiante. Per officiare *Los guerreros*, lo specialista applica un diritto che va dai duecento ai trecento pesos cubani, quindici dollari circa. A questo denaro si aggiunge il costo dei componenti: statue, sementi di varia specie, animali vivi e collane, che variano a seconda delle circostanze. Il costo del rituale quindi, è legato a quanto occorre per portare a termine il lavoro.

## 2. I due tipi di Elegguá

Per quanto è di mia conoscenza Elegguá può essere l'oggetto di due rituali differenti, perciò ci sono due tipi di Elegguá. Si distinguono nel procedimento che occorre per preparare il rito e, di conseguenza, nella lavorazione delle statue. Oltre che per le circostanze che indicano alla guida spirituale quale sia il tipo di Elegguá più indicato per l'adepto.

Il primo tipo è l'Elegguá *hecho*, cioè fatto. Si tratta di un *reguardo*, di un aiuto che si presume sia una forma di protezione per il possessore. La parte più importante di

quest'oggetto è la pietra<sup>37</sup> che ne riassume l'efficacia, poiché il sasso, secondo Antonio Nieves, è la fonte della potenza dell'oggetto. Contiene il *secreto* dell'Elegguá proprio della persona cui è destinato e pertanto mantiene con il possessore un legame profondo e radicato. Il rapporto tra l'adepto ed il *secreto* risponde a esigenze che non appartengono all'esperienza sensibile, ma a quella della divinità che si esprime nel sasso. Il "riguardo" è preparato seguendo la forma del sasso, scelto dal candidato durante le opportune cerimonie nelle acque del fiume. Raccolta la pietra è consegnata allo specialista che la modellerà con il cemento fino a raggiungere i tipici lineamenti, quelli di una testa, che rappresentano Elegguá.

Il secondo tipo di Elegguá è de *carga*, (caricato) e si suppone sia ricevuto. L'oggetto non rappresenta un supporto preventivo. È usato come un talismano contro le avversità spirituali. Più concretamente, formalizza l'appartenenza del candidato alla comunità dei credenti. È uno strumento iniziatico, che introduce nel gruppo dell'officiante che lo attribuisce, ma nella gerarchia religiosa in senso lato. Questo secondo procedimento rituale è complesso. Dona al praticante la vitalità che si esprime nel potere di Elegguá.

Vi è una prima importante differenza tra le due situazioni. La prima porta alla superficie l'efficacia latente nella pietra, che l'iniziando ha raccolto dal fondale del fiume. La seconda, invece, consacrando alcuni oggetti, trasmette quella stessa efficacia nel corpo del ricevente. Pertanto la trasmissione del potere vitale non si limita agli oggetti ma riguarda la persona, nel momento in cui sottolinea l'entrata del candidato nella comunità dei credenti. Gli informatori (Berbes Ribeaux M. I., ottobre 2008) danno informazioni aggiuntive riguardo ai due procedimenti: il *reguardo* di pietra è un Elegguá spiritista, quello ricevuto è santorale e solo un iniziato alla Santería di riconosciuta esperienza ha il diritto di attribuirlo. Va sottolineato che il *reguardo* è consacrato al solo Elegguá. Il rito de *Los guerreros*, invece, si presta ad una maggiore complessità e riguarda la produzione degli oggetti tipici di altri Orishá: Oggún, Ochosi e Osú, inclusi nel rituale. In diversa misura, gli orishá che compongono, *Los guerreros* hanno qualche cosa a che vedere con l'uso dei metalli, la conoscenza dei segreti sulla composizione delle diverse leghe, come dei modi di farne uso nelle diverse attività umane.

---

<sup>37</sup> Vedi figura 3

### 3. Elegguá ne “Los guerreros”

Procedo con la descrizione del rito che consente al praticante di ricevere l'orishá Elegguá, insieme ai restanti *Los guerreros*.

L'oggetto statua è prefabbricato in cemento, è materiale reperito nel mercato degli oggetti d'uso religioso da individui che fanno di questo lavoro l'attività principale. Nella statua viene ricavata una cavità accessibile dal fondo che in altre statue è invece sulla parte superiore<sup>38</sup>. Una volta consegnato all'officiante, viene riempito con diversi ingredienti, da questa lavorazione deriva il nome di *carga*, da caricare o riempire. La statua viene riempita, pressandovi all'interno la *carga* e viene sigillata con altro cemento per non essere più riaperta. Tutti gli interventi successivi, che interessano l'oggetto, con l'eccezione del rito costitutivo, hanno lo scopo di infondere potenza e riguardano la superficie esterna della statua. Dopo la chiusura nulla penetra all'interno della statua e si aggiunge alla carica. La composizione della carica segue le preferenze degli officianti. Sono impiegati alcuni ingredienti che ricorrono nella pratica religiosa, nel rispetto della tradizione. Ad esempio, vi sono la limatura di zoccolo di cavallo, pesce essiccato, grani di riso, pepe, se reperibile si aggiunge una piccola quantità di argento, delle monete cubane e estere, e la *cascarilla*. Quest'ultima è preparata macerando i gusci d'uovo fino ad ottenerne una polvere molto fine, che viene bagnata ed amalgamata per essere conservata in forma solida (all'apparenza potrebbe essere confusa con il gesso<sup>39</sup>). Sono aggiunti diversi tipi di terriccio: terra proveniente dalla montagna, terra di fiume, sabbia marina, terra prelevata ai margini di un incrocio stradale, sottolineando l'aspetto che più qualifica Elegguá, lo spirito che regola i percorsi e le opportunità. A seconda delle necessità si aggiunge della terra prelevata nelle vicinanze di un ospedale, di un tribunale, di una chiesa. La lista può allungarsi oltremodo. L'officiante Magalis mi ha spiegato che

---

<sup>38</sup> Vedi figura 4

<sup>39</sup> Vedi figura 5

si usa arricchire la statua con terricci particolari per contrastare l'insorgenza di alcuni problemi specifici. Ad esempio, se i guerrieri devono contrastare un qualche tipo di malattia, uno dei motivi per i quali vengono attribuiti, vi sarà la terra di un ospedale. Il terriccio prelevato nelle immediate vicinanze di un tribunale invece, è impiegato al fine di evitare problemi con la giustizia. La decisione di prendere parte al rito de *Los guerreros* ha diversi motivi, in un paese nel quale gran parte dei generi di prima necessità è acquistato nel mercato informale, è molto frequente andare incontro a problemi di questo genere. Tra gli ingredienti comuni c'è anche il terriccio prelevato dal pollaio, che contiene feci, ossa, penne dei polli, ed una piccola quantità di terra che proviene dall'abitazione della guida spirituale. In ambito rituale trovano impiego il mais tostato, il miele, il burro di *corojo*, tratto dalla macerazione del nocciolo della noce di cocco e le diverse specie di erbe e piante. Ciascun tipo è associato ad uno spirito specifico, come l' *abre camino*, la *peonia*, la *mejorana*, la *yerba fina*, la *guayaba*, l' *huevo de gallo*, la *pata de gallina*, la *piña de ratón*. Nessuna tra le denominazioni citate corrisponde a quella botanica.

Reperiti gli ingredienti necessari alla *carga*, lo specialista mette assieme avvolgendoli in un panno rosso e nero, che sono i colori di Elegguá. Con le noci di cocco interpella l'orishá, affinché giudichi se il contenuto è adeguato. L'esperto rivolge ad Elegguá domande che riguardano la composizione dell'offerta. Non si aspetta risposte dettagliate sulla composizione della carica, anche perché la divinazione con le noci di cocco non lo permette. Lo spirito indica all'officiante come procedere, se tutti gli ingredienti sono stati inseriti correttamente l'Elegguá preformato è riempito e sigillato. Diversamente è necessario domandare nuovamente fino a quando il contenuto è completo. La ricerca dell'elemento mancante prosegue alla stessa maniera, rivolgendo ad Elegguá domande dirette ad accertare l'elemento mancante: “desidera più miele?”, “richiede del pesce secco?”, “cerca del rum?”. L'officiante prosegue indagando per mezzo della divinazione con le noci di cocco, quando le risposte diventano affermative e tutti gli ingredienti mancanti sono aggiunti alla *carga* pronta. Solo ora il prodotto è miscelato e premuto nella cavità della statua che trova posto nel recipiente di terracotta, la *cazuela de barro*. Ciascun orishá è associato ad un contenitore, che è di colore e forma differente. Quello di Elegguá assomiglia ad una piccola ciotola di terracotta riempita ad

alcuni oggetti: caramelle, di cui Elegguá è vorace, il *garabato*, il bastone tratto dall'albero di "guayaba", a forma di uncino, alcuni sassi, cioè *otánes*, e dei sigari. Il sistema di oggetti è a questo punto finito per il rito che gli darà valenza religiosa.

#### 4. Elegguá, Oggún, Ochosi e Osú

Elegguá è fabbricato insieme ai tre orishá, Oggún, Ochosi e Osú, ciascuno dei quali si riconosce in alcuni manufatti. I primi due spiriti sono esemplificati in un solo recipiente, ed i racconti tradizionali offrono la spiegazione di questa scelta. Nei racconti, ogni occasione d'incontro tra Ochosi (il cacciatore) ed il guerriero (Oggún) rappresentava la riproposizione del medesimo scontro per stabilire il primato tra i due contendenti. Ciò creava nella popolazione tanta sofferenza che si decise di rivolgersi ad Olofí (Magalis, dicembre 2008), per quanto fosse noto il disinteresse del dio per la vita delle persone, egli decise che da quel momento il destino dei due orishá sarebbe dipeso dal loro impegno a cessare qualsiasi tipo di ostilità. Dalla decisione di Olofí nacque un nuovo equilibrio, il cacciatore uccideva le prede con l'arco ed il guerriero le recuperava nella vegetazione, grazie al machete.

Gli strumenti che simbolizzano Oggún e Ochosi, sono riposti in un unico *caldero*<sup>40</sup> metallico e ne mettono in evidenza alcune caratteristiche. Viene sottolineata la comune padronanza nella lavorazione ed uso dei metalli. Così come emerge il mondo naturale, rappresentato nel tegame dalla pietra che ricorda i minerali, la natura incontaminata, la caccia e la guerra, che sono gli aspetti più caratterizzanti degli spiriti. Il contenuto del tegame è arricchito da diverse parti, il machete, la pala, il piccone, la barra di metallo grezzo, le pinze, i ferri da cavallo, il frammento di catena, l'arco e le frecce, il sasso di colore scuro, i chiodi di metallo e le manette. Questi oggetti sono conservati nel *caldero*, ovverossia il tegame, indispensabile per realizzare i guerrieri. Quando il ferro si trova

---

<sup>40</sup> Vedi figura 6.

allo stato grezzo o lavorato, esso sottolinea l'apporto umano. La freccia di Ochósi ne è un esempio. Il sasso manifesta la pietra della montagna, dove lo spirito risiede. I ferri da cavallo suggeriscono un altro esempio, legato a diverse attività sociali.

Tutto questo materiale è reso disponibile nella complessa rete dell'economia religiosa, reperito secondo le necessità liturgiche, da specialisti che fanno di questo esercizio la loro attività principale.

Ordinati gli oggetti (secondo il loro aspetto esteriore) segue la il rituale, che trasferisce vitalità a strumenti che appartengono all'uso comune. L'officiante agisce sul significato, andando a modificare il loro valore simbolico. Quando saranno consacrati muteranno il loro significato d'uso comune (si veda il capito quinto). Non si giustificano per la loro apparenza concreta, ma indicano una alterità. In breve, la statua dà concretezza alla divinità. Elegguá, come entità spirituale, risiede nella statua. Elegguá e la statua coincidono, sono parte di un medesimo sistema, la statua rappresenta il corpo dello spirito (Magalis, dicembre 2008). Per questo, un informatore (Enrique, settembre 2008), quando si rivolge ad Elegguá si avvicina al suo tegame. Allo stesso modo sono presi in considerazione i chiodi, i ferri da cavallo, gli ingredienti miscelati inseriti nella pietra dello spirito. Dopo la consacrazione non sono definibili a partire dalla loro tipologia e dall'uso cui essi si prestano, ma dal modello simbolico a cui appartengono.

## **5. La consacrazione attraverso i sacrifici**

Lo specialista che officia il rito de *Los guerreros* si riferisce al sacrificio nei termini di un pasto, di un'offerta. Il pasto è inteso come l'alimentazione dello spirito, il suo cibo preferito. È preparato in maniera tutt'altro che sommaria. Segue un processo specifico secondo le circostanze. Il rito inserisce l'oggetto nella nuova gerarchia di valori, così come il novizio, da esterno entra a far parte della comunità dei praticanti. È opportuno riferirsi al lavoro di Magalis. Quando gli strumenti d'uso liturgico sono pronti, Magalis



invita il candidato nel *cuarto del santo*, che è lo spazio privilegiato dell'intervento religioso. Le informazioni che fornisco sono state raccolte assistendo alla fabbricazione de *Los guerreros* destinati a tre affiliati della signora Magalis, nel mese di dicembre del 2008.

Il corpo del novizio è deterso con il bagno di erbe, si tratta di una forma d'igiene spirituale raggiunta tramite la pulizia della pelle. La scelta d'intraprendere il nuovo cammino spirituale è sottolineata dalla rottura di una maglia. La signora Magalis chiede all'interessato di presentarsi indossando un capo non lavato, affinché l'indumento sia intriso del suo odore. La maglia viene strappata mentre è indossata, ed il corpo della persona energicamente fregato con il bagno di erbe. L'operazione ha la funzione di sottolineare la novità spirituale e di permettere al soggetto un nuovo cammino religioso<sup>41</sup>.

Non sempre le performance sono officiate dalla guida spirituale. Magalis si serve di esperto in riti, un *Obbá*, chiamato nella casa appositamente. Il ricorso a specialisti diversi dipende dalle preferenze individuali. Antonio Nieves Muiño, ad esempio, così come Andriol Portuondo, non si serve di aiuti esterni.

Dopo il lavaggio incomincia l'attività nella stanza del santo, l'*Obbá* divina lo spirito con le noci di cocco, per informarlo che l'iniziato è giunto espressamente per sottoporsi al rito. È il principio del lavoro vero e proprio. La divinazione è rivolta ad Elegguá, per motivi gerarchici, è sempre il primo interpellato, e soprattutto è l'*orishá* che si sta preparando. Le noci di cocco vengono appoggiate sulle mani<sup>42</sup> del candidato, perché lo spirito parli per suo conto. Intanto l'officiante pronuncia alcune formule: "Elegguá, siamo qui perché un tuo figlio si sta preparando a riceverti, concedigli favore, prosperità e salute"<sup>43</sup> (Magalis, dicembre 2008). Così facendo, si sta includendo Elegguá nella celebrazione lo riguarda e gli si chiede una specie di benessere. Solo dopo queste operazioni preliminari possono aver luogo i sacrifici.

Gli oggetti del candidato sono accostati a quelli della madrina. Magalis ha spiegato che il sangue degli animali sacrificati trasmettono vitalità agli oggetti dell'adepto e

---

<sup>41</sup> Vedi figura 7.

<sup>42</sup> Vedi figura 8.

<sup>43</sup> Vedi figura 9.

rinnovano la potenza dello spirito dei suoi, che sono già costituiti dal punto di vista religioso. La vicinanza realizza una forma di “apprendistato” tra i suoi e quelli del novizio. Ciò è di cruciale importanza, gli Elegguá comunicano tra di loro. Per cui gli strumenti già efficaci nel sistema religioso rimarranno nella casa della guida spirituale per un certo numero di giorni.

Ciascun rito prescrive animali specifici per la consacrazione, la scelta è tradizionalmente regolata. Ciononostante esistono alcune differenze sul territorio. La Magalis richiede due galli e due colombe, questi animali servono per gli articoli dei quattro orishá contenuti nel sistema protettivo. Oltre ad Elegguá, infatti, si trova il tegame di Ochósi e Oggún, i due orishá “guerrieri”, ed Osú. Ricordo che Enrique, per lo stesso rito, si limitò ad uccidere un gallo ed una colomba. Non vi erano invece differenze nella preparazione delle statue.

I sacrifici seguono il medesimo procedimento: il gallo viene afferrato per le zampe, rovesciato a testa in basso, bloccando le ali. In questo modo è possibile sostenerlo con una sola mano. Segue una successione di movimenti: l’officiante appoggia il gallo in alcuni punti del corpo del novizio. Si comincia dalle spalle, sulle braccia e sulle mani, poi scendendo lungo il corpo, sui fianchi fino alle gambe. Ho notato che dopo aver percorso i contorni del corpo, l’animale viene appoggiato sulle articolazioni, dai gomiti ai polsi, dalle ginocchia fino alle caviglie<sup>44</sup>. Per mezzo del corpo dell’animale, che di lì a poco sarà sacrificato, si drammatizza il legame tra il ricevente e lo spirito. Dopo aver toccato il praticante, infatti, il gallo viene destinato agli spiriti, ed il rito ha proprio la funzione di legare il destinatario e l’offerente. L’importanza del contatto emerge durante la divinazione, quando l’officiante tocca il proprio interlocutore con le noci di cocco prima di gettarle a terra. Antonio appoggia le noci sul corpo della persona per la quale divina, perché le noci, che trasmettono il pensiero di Elegguá, daranno delle indicazioni a quell’individuo in particolare. Il novizio viene invitato ad inginocchiarsi davanti al *caldero* de *Los guerreros* ed iniziano i sacrifici<sup>45</sup>. Nel corso dell’uccisione dell’animale si estrae quanto più sangue è possibile, d’accordo con l’espressione comune: “il sangue

---

<sup>44</sup> Vedi figura 10.

<sup>45</sup> Vedi figura 11.

agli orishá la carne agli uomini” (Magalis, dicembre, 2008). Il coltello apre una ferita sul collo del gallo, ed il sangue che fluisce viene distribuito con equità su tutte le parti che attendono di essere consacrate. Non solo sulla statua di Elegguá, ma sul resto dei guerrieri. Ciò influisce sull’efficacia finale, le dimensioni del gallo devono essere sufficienti da irrorare tutte le parti che compongono *Los guerreros*. Il contatto tra il sangue dell’animale e gli oggetti in preparazione è l’aspetto più importante dell’intero procedimento, e, senza dubbio, ne è il momento culminante. Il procedimento del sacrificio segue norme precise anche dopo l’uccisione. Quando tutto il sangue dell’animale è versato sugli oggetti religiosi, l’esperto taglia testa e zampe del gallo per riporle all’interno del *caldero* di Elegguá. Lo stesso procedimento viene seguito per animali che eventualmente verranno uccisi dopo. Il dono delle zampe ad Elegguá allegorizza le possibilità di avanzamento sociale degli individui. Così come le occasione a cui ambisce l’adepto sottoponendosi a questo tipo di rituale. Con gli arti inferiori l’orishá – statua camminerà per conto dell’iniziando, concedendogli in questo modo il supporto per attraversare le avversità. Allo stesso modo è decisivo l’uso della testa dell’animale, che, per quanto mi è stato indicato, valorizza gli aspetti cognitivi ed intellettuali dell’orishá propiziato.

Ucciso il primo gallo, il procedimento per il secondo è simile. L’animale viene accostato nei punti sopra indicati come anche per le colombe e gli eventuali animali utilizzati. Nel gergo religioso ci si riferisce all’uccisione sacrificale nei termini di una *matanza*, la quale va annoverata come atto di reciprocità, tra l’ambito sociale e quello delle forze invisibili.

Ho indicato come vengono risolti i problemi legati alla tipologia degli animali utilizzati, queste indicazioni hanno una ricaduta in ambito commerciale e di coloro che si incaricano della ricerca degli animali. Per “comporre” gli attributi dei vari orishá, ci si rivolge ad un mercato pronto a rispondere puntualmente alle necessità degli specialisti. Si domanda esplicitamente il gallo rosso e nero per Elegguá, il capretto con barba e di colore scuro, per officiare San Lazzaro. Il capretto di Ochún è invece bianco, è di colore nero quello per Aggayú, e Changó si produce con un montone pesante. Nella pratica liturgica a ciascun orishá è destinata una certa tipologia di animali, a *cuatro patas* e di *plumas* (che può essere un animale a quattro o due zampe). Come ho scritto, teste e

zampe dei volatili sacrificati vengono riposte dentro al *caldero* degli orishá, ed il sacrificio termina in questo modo. L'offerta non è tuttavia pronta, deve essere prima "dolcificata", per renderla più appetibile. Per far sì che l'orishá apprezzi ciò che gli è stato donato si cola del miele sugli attributi, infine del rum.

Anche l'uso delle piume trova spazio nell'esercizio religioso. Dopo l'uccisione ed il taglio degli arti l'*obbá* raccoglie da terra uno gallo invitando il novizio ad imitarlo. Con una mano sorregge l'animale e servendosi dell'altra strappa con decisione diverse ciocche di penne per gettarle sopra le statue. Quando il gallo è totalmente pulito dalle piume, l'*obbá* invita gli eventuali astanti, membri del gruppo già iniziati, come semplici ospiti, a seguire il suo esempio. La partecipazione di tutti i presenti concorre al risultato finale, non rappresenta solo il contributo personale di chi si trova nella casa religiosa in quel momento, ma anche il limite che sta valicando il novizio.

Il destinatario del rituale infatti, è ammesso nel raggruppamento religioso che si riconosce nel particolare esercizio della guida spirituale che lo ha officiato. Al termine della pulizia degli animali, alla quale tutti hanno contribuito, le piume ricoprono gli oggetti in via di consacrazione<sup>46</sup>. Per quanto è possibile sapere la qualità del piumaggio è messa in relazione alla salute dell'animale, quindi alla vitalità trasmessa all'orishá durante l'uccisione. Ma le piume hanno altre caratteristiche: "alleviano la pesantezza del pasto" (Magalis, ottobre 2008), probabilmente in virtù dell'opposizione tra il volume del piumaggio e la densità del sangue versato dall'animale ancora vivo. Anche per Antonio (dicembre 2008) la vitalità dell'animale concorre al risultato efficace, non è possibile utilizzare un gallo morto prima dell'inizio del rito. La trasmissione della potenza invisibile passa per il sangue, dall'animale agli oggetti – orishá. Questa parte finale è inclusa nel rituale, è l'invito allo spirito a consumare anche gli eventuali resti della *comida* rituale.

## 6. La pulizia della tavola

---

<sup>46</sup> Vedi figura 12.

Nel gergo religioso il sacrificio è messo in relazione con il consumo di cibo (Antonio Nieves Muiño, dicembre 2008) e con l'offerta di sangue. Esso viene offerto allo spirito, affinché possa proporsi nella nuova statua con vitalità. Anche le tracce di sangue e le piume cadute ai margini delle statue, vengono utilizzate. Il novizio si inginocchia e assorbe le macchie di sangue cadute sul pavimento con le piume residue. Infine, le accumula sulle statue come ha già fatto poco prima con quelle staccate dal corpo del gallo. Il tema del "pasto" non consumato interamente ricorre nel canto che accompagna l'intero procedimento, mentre viene strofinato il pavimento con le penne, nelle parole: "limpia la mesa, limpia la mesa", (pulisci il tavolo, pulisci il tavolo). Ricordo di aver assistito alle medesime considerazioni dei partecipanti, sulla quantità di sangue estratto dagli animali, se fosse stato sufficiente o meno nel dare vigore all'Elegguá appena nato. Durante lo spargimento del sangue, l'officiante intona la melodia: "Elegguá, Elegguá, porque comiste tampoco" (Elegguá, Elegguá, perché mangi così poco), sottolineando il tema dell'alimentazione, dell'animale sacrificato che diventa cibo, della preoccupazione che il convito offerto sia soddisfacente. Se lo spirito cresce con vigore, saranno più promettenti gli aiuti che potrà elargire: "se non gli dai da mangiare prima, il santo non lavora" (Magalis, dicembre 2008)

Come ho notato, il rituale termina con la pulizia dello spazio di lavoro, le statue degli orishá corrispondenti a *Los guerreros* che incarnano, si possono ora considerare efficaci. Prima che il proprietario ne possa entrare in possesso tuttavia, è necessario che trascorra un periodo di alcuni giorni. Il numero dei giorni cambia nei diversi esempi di esercizio. È il tempo necessario affinché gli oggetti siano pronti, ed in questo lasso di tempo si concretizza quello che Magalis pensa sia una forma di apprendistato, permesso dalla vicinanza tra gli oggetti della specialista ed i nuovi consacrati nel rito. La prossimità facilita il passaggio del potere. Ecco perché *Los guerreros* devono rimanere nella casa della guida spirituale, dopo le attività più sensibili siano state portate a termine. La informatrice Magalis mi ha più volte invitato a pensare a quest'intervallo di tempo come a quello dell'allattamento. I figli trascorrono un periodo di tempo con la madre cosicché possano ricevere il nutrimento necessario. Di solito, il lasso di tempo dura tre giorni, ma

a volte il tempo aumenta. In alcuni casi lo spirito appena nato, “matura” nella vicinanza agli oggetti religiosi della madrina (ciò vale in casa di Magalis). Altre volte, penso al rito di preparazione di un Elegguá di pietra, la trasmissione avviene in prossimità dell’albero della *ceiba*, ai piedi delle sue radici. Ciò in ragione dell’importanza che questo genere di albero occupa nei racconti tradizionali. Gli oggetti trovano sistemazione vicino ad altri, o la pianta secolare. Siamo in presenza di un “passaggio”, di una comunicazione tra entità. Senza questo trasferimento gli oggetti non possono dirsi completi. La prossimità ed il tempo producono efficacia.

## 7. L’Elegguá in “pietra”

Il secondo tipo di Elegguá, è prodotto partendo dalla pietra. Il *reguardo* è consacrato al solo Elegguá, non include, perciò, altri spiriti come invece avviene nel sistema efficace de *Los guerreros*. Nel capitolo quinto entro nel merito del problema dell’efficacia e dei sistemi simbolici che definiscono gli oggetti materiali d’uso religioso. Questi oggetti, si è visto, sono dei luoghi di deposito, in cui si situano legami con l’ambito delle creature invisibili.

Il rituale che permette la produzione di questo tipo di oggetto religioso è divisibile in due unità piuttosto definite. Da un lato vi è il problema del reperimento della pietra, che è la parte centrale del sistema simbolico. Il sasso viene selezionato in occasione di un rito che si svolge in un fiume. Raccolto il sasso, le attività si spostano nella casa della guida spirituale nell’intento di includere l’oggetto materiale all’interno di un sistema di efficacia simbolica.

La parte del lavoro che si svolge al fiume occupa un’intera giornata, che però si apre nella casa della guida spirituale con alcuni rituali iniziali. I candidati si incontrano con l’officiante per l’inizio della attività. Gli iniziandi si inginocchiano a turno davanti

all'Elegguá della guida spirituale per offrire dei contributi personali<sup>47</sup>. Questo tipo di atto è piuttosto comune e si riassume in un'energica soffiata di alcool sulla statua. L'officiante dà avvio ad una sequela di movimenti efficaci, vale a dire tesi a trasformare lo stato spirituale dei candidati.

L'officiante: afferra saldamente l'iniziando per le mani ed imprime alle braccia alcuni movimenti molto energici, prima dal basso verso l'alto<sup>48</sup> infine, imprime al corpo dell'iniziando un movimento rotatorio con alcune rapide giravolte<sup>49</sup>. È una sequenza di movimenti del corpo che mirano a stimolare l'intervento delle forze invisibili. Un rapido cambiamento nella vita del ricevente avviene sempre, nel pensiero tradizionale, per effetto di un mutato assetto spirituale.

La parte più importante dell'attività tuttavia, si tiene al fiume. Come ho già anticipato, questa prima sezione permette al destinatario di raccogliere la pietra, che contiene il suo *secreto*. Lo specialista deterge il corpo del candidato con alcune erbe raccolte ai margini del fiume, per eliminare le contaminazioni spirituali<sup>50</sup>. Il candidato cammina risalendo il fiume con un panetto di sapone in mano e si ferma solo quando gli è indicato dalla guida spirituale, a quel punto, si immerge nell'acqua, per lavarsi con il sapone per tre volte di seguito. Siamo probabilmente di fronte alla prosecuzione della purificazione iniziata con le erbe usate dallo specialista. Quando gli sarà indicato di procedere nella raccolta del sasso, dovrà immergersi nuovamente per alcune volte. Solo su indicazione della guida potrà effettivamente afferrare il sasso, che è il primo che gli capiterà di afferrare.

Solo detergendosi spiritualmente l'attore può raccogliere la propria pietra, quindi si immerge per tre volte nell'acqua, alla terza, nuotando afferra la prima pietra che trova, la trae e, alzandola con la mano, pronuncia la formula necessaria: "esta piedra es el secreto del mío Elegguá"( questa pietra è il segreto del mio Elegguá). E questa pietra, in effetti, è la parte più preziosa del *reguardo*.

Dopo la giornata al fiume gli oggetti in produzione sono stati posti nella stanza di lavoro dell'officiante<sup>51</sup>, e qui conservati fino al giorno della riunione festiva nei

---

<sup>47</sup> Vedi figura 13

<sup>48</sup> Vedi figura 14.

<sup>49</sup> Vedi figura 15.

<sup>50</sup> Vedi figura 16.

<sup>51</sup> Vedi figura 17.

recipienti di terracotta. Nel frattempo, Antonio li ha rivestiti di cemento, la pietra è stata formata fino a ricevere le sembianze della testa di Elegguá. Fino al giorno d'inizio delle festività, del 16 di dicembre del 2008, quando li ha nuovamente spostati ai piedi della *ceiba*<sup>52</sup>, proprio sopra una delle grandi radici dell'albero. Qui gli Elegguá hanno incominciato, come mi è stato spiegato, ad attrarre forza e conoscenza dalla pianta, che si ritiene sia la manifestazione di Iroko, altro spirito afrocubano. In effetti, si è manifestato lo stesso procedimento (che Magalis pensa sia di comunicazione tra oggetti). Fino al giorno dei sacrifici, tra il 17 ed il 19 dicembre, quando sono stati nuovamente riposti nel *cuarto* di lavoro. La consacrazione può avere a che fare con sacrifici animali o offerte di vario tipo, a seconda delle preferenze di lavoro degli specialisti religiosi. A San Luis ad esempio, i sacrifici non sono pubblici e vengono celebrati in uno spazio ben preciso, dove gli iniziandi accedono a turno portando l'animale del tipo richiesto in ordine alle ragioni liturgiche. Terminati i sacrifici gli oggetti religiosi vengono lavati, le tracce del sangue degli animali sono rimosse, gli Elegguá sono posti dentro ai propri recipienti e completati con altri oggetti, spesso sono delle caramelle, un sigaro, e piccoli giochi per bambini. Sono quindi pronti per la consegna.

Antonio produce l'Elegguá mediante l'uccisione di un solo gallo, diversamente dai due utilizzati per *Los guerreros* prodotto da Magalis. Anche l'"attribuzione" è a discrezione dell'esperto religioso. Egli definisce il periodo nel quale si ritiene sia più utile svolgere attività di questo tipo. L'attribuzione degli Elegguá analizzati avviene con un periodo festivo piuttosto importante. Dicembre infatti, è un mese di intense festività tradizionali. Si celebrano ben due divinità del panteon locale: la festa dello spirito Babalu Aye, noto anche come San Lazzaro, che è forse una delle più significative e quella di Changó dell'inizio di dicembre. Queste festività periodiche sono l'occasione migliore per attribuire riguardi o iniziare nuovi adepti alle comunità religiose.

## 8. Il mantenimento di un Elegguá

---

<sup>52</sup> Vedi figura 18.



Terminata la parte costruttiva, la consacrazione e tutti i procedimenti che ne hanno permesso il funzionamento simbolico, il praticante ne entra in possesso. Come accennato, l'oggetto protettivo esercita i propri benefici nello spazio domestico del possessore. Diventa l'emblema del favore e della benevolenza delle divinità cui è consacrato. Esso è il luogo esclusivo dell'adorazione religiosa, nello spazio domestico. Elegguá simbolizza la personalità dello spirito nello spazio, dandogli la corporeità necessaria. La statua è anche una forma di localizzazione che rinnova simbolicamente il legame sancito, l'accordo sul quale si fonda la presenza spirituale che abbiamo visto prodursi nella ritualità religiosa.

La definizione di Elegguá è legata alla funzione di "custode" dei transiti, delle entrate. Se posto in prossimità dell'ingresso della casa, ne sarà il guardiano e lascerà entrare solo spiriti benefici. Elegguá è posseduto in forma di oggetto protettivo "multiuso" inserito nel sistema *Los guerreros*. Le situazioni di questa molteplicità sono fonte di protezioni sensibilmente diverse. Nel sistema *Los guerreros*, accanto alla statua di Elegguá, trova spazio il *caldero* di Ochosi ed Oggun. L'arco dello spirito cacciatore, evocazione di Ochosi, è posto verticalmente all'interno del tegame e puntato nella direzione della porta d'entrata della casa. Non c'è dubbio che l'orientamento nello spazio dell'arco abbia importanza sul piano simbolico. Ed infatti, il ricorso ad oggetti di questo tipo è una forma di garanzia e protezione. L'arco del cacciatore è diretto verso il pericolo che entra dalla porta e, simbolicamente, contro il rischio che qualche spirito male intenzionato possa nuocere al possessore. Proprio di questo si tratta, di un armamentario, di uno strumento di possibile intervento e mediazione nella contrattazione sociale, nell'acquisizione di poteri e opportunità altrimenti difficili da conseguire. Allo stesso tempo, gli oggetti religiosi obbligano ad un regolare impegno teso a mantenerne intatta la vitalità.

Il giorno della consegna del *reguardo* l'officiante fornisce le istruzioni per mantenerlo, spiega come lo si "nutre" in maniera autonoma a casa propria. Ciò comporta un accordo tra il possessore e l'orishá ed agisce sulla condizione sociale del praticante. Non si può prescindere da i diversi obblighi che ciò comporta: essi rappresentano la

condizione necessaria affinché gli spiriti elargiscano protezione. In caso contrario, di non rispetto degli impegni, se ne otterrà addirittura svantaggio: “quando si fa qualche cosa nella religione occorre essere consapevoli che tutto ha delle conseguenze” (Berbes Ribeaux M. I., luglio 2007). È stato indicato che lo spirito mette in contatto con il protetto per mezzo della statua, che ne è il supporto materiale, il corpo. È così che la pratica religiosa riguarda la cura della statua e alcuni “accorgimenti” quotidiani: mantenere un vaso di fiori davanti all’Elegguá, accendere una candela, un sigaro, appoggiargli davanti un piatto con una parte del cibo consumato durante i pasti. Questi piccoli accorgimenti, ripetuti nel tempo, tendono a riprodursi nella forma di obbligazioni periodiche. Esse hanno l’utilità di ricordare la presenza dell’orishá nella quotidianità del praticante, ma anche di coinvolgerlo nelle vicissitudini quotidiane. Se lo spirito è informato di ciò che accade all’adepto sarà ben più efficace (Enrique, ottobre 2008). Ad esempio, ogni lunedì la statua deve essere lavata con distillato di canna da zucchero, profumata con acqua di colonia, spalmata con una piccola quantità di burro di *corojo* (un grasso ricavato dai semi di palma) e miele. Vi si può soffiare rum o fumo di tabacco, come avviene durante il rito costitutivo. Vi sono però interventi ben più delicati di quelli necessari per l’ordinaria conservazione.

Di tanto in tanto, gli “attributi”, cioè le statue degli orishá de *Los guerreros*, tornano nella casa dell’officiante per essere trattati con nuovi sacrifici, gli stessi che ne hanno accompagnato la produzione. Le “feste del santo”, che sono le ricorrenze annuali che la comunità religiosa osserva nella casa della guida spirituale, sono le circostanze più favorevoli a questo tipo di interventi. Durante la festa di *San Lazaro*, tenutasi tra il diciassette ed il diciannove di dicembre del 2008. A San Luis, nella casa di Antonio, erano pervenuti gli Elegguá di ciascun affiliato<sup>53</sup>. Tutte le statue qui sono fatte oggetto di sacrifici nella stessa occasione festiva. L’officiante ha preparato alcuni oggetti protettivi in pietra e dato vigoria a quelli donati che ha donato in passato ai suoi adepti. Queste ricorrenze sono le più opportune per conferire ed alimentare attributi e protezioni di vario genere, perché portano decine e decine di persone alla casa dell’officiante. Sono gli esempi più visibili della consistenza del gruppo religioso e delle forme comunitarie.

---

<sup>53</sup> Vedi figure 19-20.

Vi sono alcune considerazioni importanti in merito a *Los guerreros*. Sono relative all'utilizzo del *reguardo*. È rilevante la posizione nella quale vengono sistemati questi oggetti nella casa del ricevente, generalmente dietro alla porta d'entrata. Tale collocazione indica il tipo di funzionalità: quella di guardiani dello spazio domestico, di ostacolo alla possibile insorgenza di problemi di vario genere. *Los guerreros* sono oggetti cumulativi, che indicano un percorso iniziatico che può interrompersi dopo che l'adepto li ha ricevuti. Il più importante è il rito *dell'asiento*, del (ricevimento del santo), che consente l'accesso dell'adepto alla casta degli specialisti religiosi.

*Los guerreros*, Oggún, Ochosi e Osú, accostati in un unico insieme garantiscono l'equilibrio vitale dell'individuo tramite il completamento del potere di una figura nell'altra. Ciò significa che Elegguá favorisce le circostanze che portano cambiamenti favorevoli nell'esistenza del possessore, Oggún gli conferisce forza e tenacia nel realizzare le opportunità che gli si presentano, Ochosi tutela la persona dalle conseguenze con la giustizia. Infine, Osún è la rappresentazione della "testa" della persona, della sua stabilità ed equilibrio psicofisico. Oggún, ad esempio, risolve l'irresponsabilità di Elegguá, lo spirito bambino. Incarna la consistenza, la durezza, l'attitudine ad oltrepassare gli ostacoli. Lo spirito mette a disposizione dell'adepto diversi strumenti, forze spirituali, per intervenire nelle sociali nella maniera più efficace. Allo stesso tempo lo spirito Oggún è portatore di un potenziale negativo, non del tutto esprimibile. Questo potere e la "forza" che ne deriva, possono essere un ostacolo all'armonia sociale. Il potere di Oggún si va a sommare a quello di Elegguá. Il pericolo che potrebbe derivarne da questo squilibrio è attenuato dalla presenza, all'interno del sistema protettivo, di Ochosi. Quest'ultimo, infatti, si ritiene sia il garante della giustizia e della sua corretta applicazione mitiga parte degli eccessi rappresentati dalle due divinità precedenti. Inoltre vi è Osún, simbolizzato da un gallo appoggiato sulla cima di una coppa metallica, che rappresenta la sfera intellettuale, la ragione, e contribuisce al superamento degli eccessi passionali. Il sistema de *los guerreros* assume in questo modo una struttura armonica ed equilibrata, le sue parti si completano, gli eccessi si compensano in maniera opportuna. Vi è un'ulteriore associazione: Elegguá, Oggún ed Ochosi sono riferiti alla materialità della persona, all'inclinazione individuale

d'intervento nel mondo sociale, l'Osún si ispira all'ambito intellettuale (Magalis, ottobre 2008).

## 9. “Coronare la testa”

Si è visto come ciascun impegno rituale implichi l'uso di oggetti ed ingredienti. Per eseguire una *rogación de la cabeza* (preghiera alla testa) occorre un panno in cotone di colore bianco, associato all'orishá Obatalá, una noce di cocco, alcune foglie di erba *prodigiosa*, anche detta erba *finá*. Burro di cacao, *cascarilla*, tratta come abbiamo visto dai gusci d'uovo, cotone idrofilo, miele, un bicchiere d'acqua, due candele, una maglia vecchia e sporca già indossata al momento dell'inizio del rito. Per la *rogación de la cabeza* l'officiante chiede un compenso di 70 pesos circa, pochi dollari statunitensi.

Vi sono tante maniere diverse di “coronare” la testa quanti sono gli orishá. Ciascuno ha diritto ad una propria particolare modalità. Possono cambiare, anche se in maniera non sostanziale, alcuni degli ingredienti necessari e gli accorgimenti di lavoro.

Descrivo la *rogación* a Obatalá che ho visto praticare a casa di Magalis. Questo tipo di procedura crea le condizioni spirituali affinché il praticante possa beneficiare di migliori opportunità in ambito quotidiano, in maniera indiretta, agendo sullo spirito protettore. Fa pensare ad una pratica regolare, che riattualizza l'influenza dello spirito sul protetto. La persona si sottopone al rito perché avverte delle difficoltà, di vario tipo, che possono andare dal generico malessere fino alla difficoltà di concentrazione. A volte, il praticante si rivolge al rituale con l'ambizione di affrontare al meglio situazioni complesse che gli si presentano nel quotidiano. I motivi della difficoltà sono i più vari ma, in diversa misura, riguardano la percezione soggettiva del candidato di non avere il pieno possesso di sé. Nella dialettica dello specialista, tutto ciò è il sintomo più evidente del calo di influenza dello spirito protettore e per questo va propiziato.

In un primo momento, il rito inizia con un bagno. La persona si lava con acqua e sapone in una bacinella dentro alla quale sono macerate diverse erbe<sup>54</sup>. È un bagno per purificare il corpo. Al lavatoio l'iniziando si è visto si presenta indossando una maglia vecchia e già utilizzata il giorno precedente. Prima del bagno la maglia viene strappata con le mani, fino a romperla totalmente. Il procedimento vorrebbe indurre un cambiamento di vita, ciò che è vetusto viene eliminato, la maglia rappresenta la vita precedente, quella profana, e pertanto viene rimossa. Il panno bianco che l'iniziando indosserà al termine del rito segna l'entrata nella nuova comunità dei credenti, spirituale e sociale. Esso rappresenta una radicale trasformazione della posizione del soggetto, il prima ed il dopo. Le impurità sono di natura spirituale, il lavaggio le rimuove affinché sia possibile dar forza allo spirito. Ciò avviene con le erbe, che segnano il contatto con la "natura" degli orishá. Il bagno con le erbe sottolinea il legame con le forze spirituali.

Il secondo momento è rappresentato dalle invocazioni ai defunti. L'iniziando elenca i nomi di quelli appartenenti al proprio gruppo familiare. A seguire, la guida spirituale aggiunge all'elenco i propri e, infine, le persone che assistono all'esercizio rituale. Questa procedura informa gli spiriti protettori di quali siano persone coinvolte. Tra gli oggetti necessari ci sono due piatti di porcellana di colore bianco, il primo è utilizzato per le quattro scorze di noce di cocco, che serviranno per divinare. Nel secondo c'è cocco grattato, *cascarilla*, burro di cacao, miele, cotone idrofilo ed alcune foglie di erba *prodigiosa*<sup>55</sup>. Il candidato è seduto su una sedia e tiene le mani appoggiate sulle ginocchia, con le palme rivolte verso l'alto<sup>56</sup>. I due piatti vengono avvicinati alla testa dell'interessato (la parte del corpo legata allo spirito che deve essere coronata). Dopodiché l'officiante versa una piccola quantità d'acqua tra i capelli del candidato pronunciando la formula che segue: "Agua fresca. Agua fresca para la cabeza", "Agua fresca para Elegguá", "Agua fresca para los muertos" (Acqua fresca. Acqua fresca per la testa, acqua fresca per Elegguá, acqua fresca per i morti).

Il bicchiere pieno d'acqua segue lo stesso percorso, viene appoggiato sulla fronte, sulla nuca, sulle orecchie e sul collo di chi si presta al rito. È avvicinato alle ginocchia, ai

---

<sup>54</sup> Vedi figura 21.

<sup>55</sup> Vedi figura 22.

<sup>56</sup> Vedi figura 23.

pie di, termina sfiorando le mani. Siamo in un procedimento di purificazione. È una *limpieza* che parte dalla testa della persona per estendersi all'intero corpo. La stessa procedura è prevista con i piatti. Quello che contiene le noci di cocco e l'altro con gli ingredienti, sono presentati. Così facendo, l'officiante pronuncia una seconda invocazione: "Para que su ángel de la guardia le cuide su cabeza, para que nadie abuse de su persona, que Orí esté fresca, para que Olorun le valga y todos los Oshá" (che il suo spirito protettore si prenda cura della testa, affinché nessuno approfitti di lei, che la testa sia fresca, affinché Olorun l'assisti insieme a tutti gli orishá). Sui piatti si aggiunge una ciocca di piume strappate ad una colomba, ricorre nuovamente l'uso delle piume. Siamo quasi al termine dell'esecuzione, l'officiante ricorre alla divinazione<sup>57</sup> (mediante le noci di cocco, le quattro parti tagliate sul secondo piatto) per sincerarsi del buon esito del procedimento e per sapere in quale luogo dovranno essere dispersi gli ingredienti impiegati nella *rogación*. Sono contemplate diverse possibilità: se il rituale ha avuto l'esito di attenuare o risolvere problemi di salute, già esistenti o futuri, il panno andrà lasciato in prossimità di un ospedale. In caso vi sia l'insorgenza di problemi con la giustizia, sarà lasciato vicino ad un tribunale, se, invece, non vi sono difficoltà specifiche, i resti andranno abbandonati sull'entrata di una chiesa. Nella selezione degli spazi opportuni, almeno pare incide l'inclinazione dell'officiante. Si indica di gettare ciò che rimane di quando è stato prodotto in mare, al fiume, in montagna o ai limiti di una strada o di un incrocio. In alcuni casi viene consigliato di lasciare i resti oltre i binari della linea ferroviaria. Quanto è stato preparato nel corso del rito, che ha dato vitalità allo spirito, richiede uno smaltimento appropriato, gli ingredienti sono stati a contatto con lo spirito, per cui vanno maneggiati in maniera opportuna. I resti vengono comunque eliminati solo il giorno successivo alla lavorazione.

## 10. La ricerca dell'orishá tutelare

---

<sup>57</sup> Vedi figura 24.

Vi sono alcune informazioni che precedono il rituale iniziatico de l'*asiento*. Infatti il processo, pur dando avvio ad una serie complessa e stratificata di metodi (che riguardano l'intero panteon), coinvolge direttamente un solo orishá. È opportuno illustrare come avvenga la ricerca dell'orishá *Ángel de la guardia*, al quale l'adepto si inizia. Il procedimento per trovare lo spirito "affine" necessariamente precede il rituale iniziatico. Avviene durante il *registro de entrada* che ha proprio lo scopo di individuarne in nome dell'orishá al quale la persona è iniziabile.

I metodi divinatori per appurarlo sono due, il primo sistema è quello impiegato dai *santeri* (officianti della Santería) con il *caracole*, composto dai gusci delle conchiglie<sup>58</sup>. In secondo metodo si serve del *tablero de Ifá* che comunica per bocca di Orula, per definizione, lo spirito della divinazione. Questa seconda possibilità è quella che offre maggiori garanzie poiché Orula, che non appartiene al panteon della Santería, non ha alcun interesse a mentire (Enrique, 2008). Il *tablero* non appartiene all'insieme degli strumenti di lavoro del santero. È usato dal *balalao* che si dedica al culto di *Ifá*, del quale non mi sono occupato direttamente. Il *registro de entrada*, approssimativamente, ha luogo una settimana prima di cominciare i lavori d'iniziazione. Il responso della consultazione, in definitiva, assegna il nome del protettore e influisce sul numero e sulla tipologia degli oggetti necessari al ricevimento (collane, zuppiere, animali e tutto il necessario al rituale).

## 11. *L'asiento*: una lunga festa

Il discorso su *Los guerreros* chiama in causa il rituale de l'*asiento*. Questo tipo di pratica religiosa sanziona l'entrata dell'adepto all'interno della gerarchia degli specialisti. Diversamente, dal rituale de *Los guerreros* che si limita ad includere l'adepto

---

<sup>58</sup> Vedi immagine 25.

nell'insieme religioso di uno specialista. Questa è la differenza principale tra un rituale come quello de *Los guerreros* e l'*asiento*. “Ricevere un santo” è un procedimento simbolicamente e strutturalmente complesso, sanziona l'entrata del partecipante all'interno del gruppo religioso riconoscendogli il ruolo di specialista. Non è una pratica appartenente all'esercizio quotidiano della guida religiosa, ma piuttosto l'occasione per dare avvio a festività importanti. Le sessioni di lavoro si dividono in alcune giornate ed in questo periodo di tempo il candidato vede trasformare il proprio status sociale. Da semplice praticante diventa esperto religioso.

“Ricevere” il santo significa attualizzare un legame con la divinità, la quale si presume risieda nella testa del protetto. La testa infatti, è la localizzazione dello spirito, se ne è parlato in proposito del rituale della *rogación de la cabeza*, nella quale il procedimento mirava a rivitalizzare la persona, dando importanza all'influenza dello spirito protettore. Ciò si realizzava mediante alcuni atti che interessavano il corpo dell'individuo e la sua testa. L'iniziazione invece, realizza una corrispondenza tra la testa del praticante e l'*orishá*. Tale rapporto, che esiste a prescindere che l'adepto ne sia consapevole, viene attualizzato grazie al rituale de l'*asiento*. Perché il legame adepto – *orishá* possa dirsi efficace deve essere portato alla superficie e fatto oggetto della devozione religiosa. Partecipare ad un processo iniziatico di questo tipo, che permette l'accesso del novizio alla classe degli officianti, significa, in definitiva, mostrare meccanismi che nel senso comune appartengono al rapporto tra gli uomini e gli *orishá*.

Nella ricostruzione del processo rituale de *Los guerreros*, si è dato rilievo al fatto che il ricevimento degli spiriti avviene essenzialmente per mezzo della produzione di alcuni oggetti. Essi sono percepiti nella comunità dei praticanti come dotati di poteri straordinari, che sono propri ad ogni entità. I contenitori con i rispettivi utensili, la statua di Elegguá, situata nella sua *cazuela de barro*, che contiene il *garabato*, alcuni piccoli giochi per bambini, le *otánes* dello spirito più altri oggetti che la completano, rappresentano Elegguá. Il *caldero* invece, contiene gli utensili di Ochosi ed Oggún.

Tra le differenze riscontrabili, tra il rituale dell'*asiento* e quello de *Los guerreros*, la più importante è data dal numero degli oggetti che vengono preparati nel corso delle giornate di lavoro. Durante l'iniziazione vengono prodotti gli strumenti d'uso religioso di ciascuna figura del panteon. Ciò aumenta la quantità di lavoro, quindi degli specialisti



che vi prendono parte. Essi preparano gli oggetti propri di ogni Orishá. L'*asientado* infatti, è devoto all'interno panteon. Gli specialisti usano definire l'*asiento* nei termini una di rinascita, dell'ammissione del novizio in una nuova coscienza religiosa. Con l'azione iniziatica si riceve l'intero panteon religioso, cionondimeno solo uno di questi si situa in prossimità della "testa" dell'*asientado*.

## 12. Le Otánes

L'origine delle figure che animano il panteon religioso è, secondo i racconti, la conseguenza di una volontà creatrice che preesiste ad esse. Il dio creatore Olofí, ha dato origine agli orishá servendosi di alcuni sassi (le *otánes*). Per cui le pietre sono l'essenza di ciascuno spirito, rappresentandone il *secreto*. La ricerca dei sassi appropriati, come si è visto in precedenza, rappresenta uno degli aspetti più importanti nella ritualità. I sassi degli orishá sono utilizzati nella costituzione degli oggetti materiali. Per la raccolta delle pietre, l'officiante accompagna l'iniziando nel luogo appropriato. Le pietre vengono raccolte e selezionate mediante il sistema divinatorio del cocco. Ciascuna pietra è, come si è detto, è raccolta per mano dell'iniziando e consegnata all'officiante, che consultando il cocco, le "chiede" se appartenga o meno ad un orishá. Se la risposta è negativa, la pietra viene gettata e l'iniziando ne raccoglierà una nuova. Se, invece la pietra rivela di appartenere ad un orishá, si pongono una serie di domande, che hanno il compito di ricondurre il sasso all'orishá. Infine, si chiede se la pietra abbia una relazione con l'orishá di quella specifica persona che parteciperà al rito iniziatico. Va notato che, per stessa definizione di un informatrice (Magalis 2008), la maggior parte delle *otánes* sono destinate a restare inefficaci. Sono manufatti che appartengono all'essenza spirituale di una persona che mai deciderà di prendere parte all'esperienza religiosa, che non porterà a compimento il legame con il proprio *Ángel de la guardia*.

In altri casi, la scelta della pietra non avviene al fiume. L'iniziando si limita a raccogliere un buon numero di pietre, quante più gli è possibile, per portarle nel luogo ove si terrà l'iniziazione. Nella casa della guida spirituale, tutte le *otánes* raccolte vengono interrogate (una alla volta o in gruppo, a seconda dei casi) fino a completare l'inventario richiesto per ciascuna entità. Il procedimento è sempre il medesimo, alla pietra è chiesto se appartiene alla *Regla de orishá*. Se la risposta è affermativa, le domande diventano più specifiche, fino a completare l'elenco delle pietre che appartengono a ciascun orishá. A volte la pietra simbolizza un defunto, in questi casi la si mette da parte perché potrebbe rivelarsi utile nel corso della settimana che sta per iniziare.

La ricerca delle pietre richiede un'intera giornata di lavoro, può avvenire al mare, come lungo un fiume. Non è un rituale svolto in modo casuale, la prima cosa da fare è l'*ebbó*, che permette al "nascente" di avvicinarsi allo stato spirituale adatto per raccogliere le pietre. Solo allora, quando il nascente è pronto, ha inizio la raccolta delle *otánes*. Il procedimento prescrive che se ne raccolga una alla volta, secondo il numero necessario a completare ciascun orishá. Fatto ciò le consegna tutte all'*obbá*. Ogni pietra è interrogata, le si chiede prima se appartiene ad un orishá, quindi quale egli sia, cioè se è proprio quello che lo seguirà nel rito. Selezionate le pietre giuste, vengono divise per orishá e sigillate, a questo punto è importante che non si confondano una con l'altra (Magalis, novembre 2008).

Come si è detto, è interrogata ciascuna pietra per sapere se essa sia di un orishá o meno. In caso la risposta sia affermativa, si ricorre nuovamente al cocco per sapere di quale orisha si tratti. Infine si chiede se l'orishá è disposto ad accompagnare l'iniziando nel proprio percorso religioso. Se le risposte non sono soddisfacenti il candidato continua la ricerca, fino a che incontra le pietre giuste. Dal momento della raccolta la pietra verrà inclusa tra gli oggetti di lavoro e partecipa in questo modo alla costruzione degli "attributi" dei diversi orishá.

### 13. “El Omiero de Osaín”. Il lavaggio degli oggetti religiosi

Le pietre raccolte al fiume non sono pronte per il rituale così come si presentano. Devono essere innanzitutto lavate con *el omiero de Osaín*. L'*omiero* è un lavaggio a base di erbe. L'*osaínista* è l'esperto che ne conosce l'uso in ambito religioso, i “segreti”. Il procedimento ricorre anche nelle cerimonie di *asiento*, di iniziazione. Si ricorre, di fatto, al lavaggio ogniqualvolta gli specialisti religiosi si debbano servire di oggetti di “uso religioso”. Con il termine di *omiero* ci si riferisce anche all'ingrediente principale del *lavacro*, una bevanda che l'iniziando ingerisce in piccole quantità ogni mattina al proprio risveglio, durante la settimana iniziatica. L'*Omiero* di Osaín, è impiegato nel lavaggio degli “attributi”, siano essi le *cazuelas* o gli articoli che vi sono conservati (collane, strumenti di divinazione, *caracoles*) che serviranno al futuro officiante per svolgere la propria attività religiosa (quando sarà egli stesso un officiante a tutti gli effetti). Le erbe per preparare l'*omiero* sono sempre fresche, quindi raccolte poco tempo prima dell'inizio delle cerimonie. Anche la figura addetta alla fornitura delle erbe, lo *yerbero*, percepisce un *derecho*, vale a dire il compenso. Il pagamento delle erbe ne assicura la qualità, quando lo *yerbero* non è compensato come convenuto le erbe sono inefficaci.

Lo *yerbero* è un *osaínista*, seguace di *Osaín*, lo spirito che conosce l'uso liturgico di ciascun tipo di erba. La gente ha conservato nel tempo una conoscenza sui loro effetti, e vi ricorre per risolvere piccoli problemi di salute ancora oggi. L'ingrediente principale del bagno quindi, sono le erbe, e ne vengono utilizzate di diversi tipi. Si usa la erba *vencedor*, *albacha*, la erba *abrecamino*. Le erbe vengono macerate nell'acqua, si aggiunge miele, crema di *corocjo*, un frutto tropicale, *pimenta de ghinea*, che è pepe, la *casarilla*, tratta dalla macerazione dei gusci d'uovo ed altri ingredienti a discrezione, che dipendono da chi prepara il composto. Tra questi certamente ci sono il *pescado ahumado*, pesce essiccato ed affumicato, la *jutía*, una polvere tratta dalla cottura di un particolare tipo di roditore. L'infuso è preparato da un *oriate*, uno specialista con buone conoscenze dei procedimenti rituali più complessi.

Ciascuna pietra è trattata secondo un procedimento che cambia in funzione dello spirito che rappresenterà, pertanto l'*omiero* presenta diverse varianti, per composizione ed utilizzo. Raccolte le pietre, vengono tratte presso il luogo del rito. Il lavaggio richiede la presenza di diversi officianti, poichè, oltre alle pietre, devono essere lavate tutte le parti che completano il contenuto delle *cazuelas*. Gli oggetti di ciascun orishá vengono lavati separatamente, e da officianti diversi. Per una circostanza rituale di questo tipo vi sono al lavoro più di dieci persone. Ogni officiante svolge le operazioni di lavaggio degli “attributi” di uno degli spiriti che l’iniziando andrà a ricevere e lava solo quelli. Il risultato finale dipende anche dalla buona preparazione degli oggetti d’uso che devono essere depurati da ogni tipo di “impurità”. Gli oggetti di un orishá, infatti, non possono essere lavati nello stesso contenitore di un altro. Agli specialisti impegnati nell'*omiero*, si aggiungono uno o due *lavateri*, che versano l'*omiero* nei contenitori di chi lava. Vi è anche un aiutante che mantiene i contenitori dei *lavateri* sempre pieni d’acqua affinché il lavaggio degli oggetti appartenenti a ciascun orishá non si interrompa.

Con le pietre degli spiriti vengono preparate le restanti parti che andranno a simbolizzare della personalità. Sono piccole miniature che raffigurano articoli d’uso comune. La denominazione delle parti dipende dallo spirito che si intende inaugurare, quindi dalla preparazione dello stesso. Tutte le informazioni a riguardo sono desunte dalle conoscenze tradizionali, non vi è un intervento diretto dello specialista nella loro selezione. È un lavoro complesso e costoso. Il contributo di diversi specialisti, fa sì che l’iniziando debba sostenere una spesa notevole.

Ogni orishá viene preparato secondo la ricetta propria. Dentro alla casseruola vi è sempre il *dilogun* dello spirito, che permette all’iniziando di divinare al termine dell’apprendistato religioso. Il *dilogun* di Elegguá, ad esempio, è composto di ventuno parti. Per completare gli oggetti appartenenti all’orishá lo specialista aggiunge il *secreto* dello spirito, che è la pietra raccolta dal novizio durante gli opportuni rituali. Infine, è aggiunto il corrispondente numero di *otánes*, che nel caso di Elegguá sono tre. Preparati i manufatti di Elegguá, lo specialista religioso ordina i manufatti degli altri orishá. Per Obatalá è scelta una *sopera blanca de porcelana* (zuppiera bianca di porcellana) con il suo coperchio. Al suo interno sono risposti diversi oggetti, un piccolo sole ed una mezza

luna, entrambe di colore argentato, due perle, un pezzo di metallo indicante il numero ventuno, una piccola mano con le dita chiuse, a forma di pugno, un anello, una piccola campana. Gli oggetti sono in totale otto, così come il numero delle *otánes* inserite nella *sopera*. Le pietre sono, di norma, piccole e di colore chiaro. Ciascun dettaglio è in metallo argentato, ma più facilmente è di latta. L'importante è che il metallo sia di colore chiaro ed argento, che si ritiene sia proprio di Obatalá.

Segue la disposizione degli “articoli” di Changó, riposti nel tipico contenitore prodotto in legno di cedro. Il recipiente dello spirito, la *batea de madera* (anfora di legno), è piuttosto alto rispetto a quello utilizzato per gli altri orishá. Al suo interno, ciascun elemento è prodotto in legno e partecipa alla definizione di “guerriero”:vi si trovano due asce, una a doppia lama, *hacha doble filo*, ed una a lama singola, la spada, il coltello e la lancia ed infine la freccia. Tutto il contenuto è in legno ad eccezione, naturalmente, del *dilogun* dello spirito, che è composto dalle diciotto conchiglie per la divinazione, e le sei *otánes* di Changó che il “nascente” ha raccolto durante un apposito rituale.

Un altro orishá che partecipa al rituale d'iniziazione è Yemayá, come per gli altri spiriti, tutti gli oggetti che costituiscono la figura sono riposti in una *sopera* bianca e blu. Questi colori indicano il mare, la sua profondità. Tra gli oggetti compaiono sempre due raffigurazioni della luna, una piena ed una seconda mezza, il sole, la ruota del timone di una imbarcazione, un paio di remi, un piccola sirena. Infine, sette bracciali. Tutti gli oggetti elencati sono costruiti in piombo, che è il metallo di questo spirito. Il numero che caratterizza Yemayá è il sette. Sono sette gli articoli inseriti nella zuppiera e le pietre che completano le proprietà dell'orishá.

Preparato Yemayá si può approntare tutto ciò che concerne Ochún. È necessaria la *sopera*, il colore in questo caso è il giallo e l'oro, in alternativa si usa una giara in terracotta, recante i medesimi colori. Tra gli oggetti all'interno, vi sono cinque pietre di colore giallo, il *caracoles* per la divinazione dello spirito, una corona e due remi, dello stesso tipo utilizzati negli attributi di Yemayá. Ciò si spiega con il fatto che Ochún, come Yemayá, è una figura sacra localizzata nell'acqua. Con la differenza che Yemayá agisce nell'ambiente marino, Ochún nell'acqua dolce.

Nella preparazione segue l'orishá Agayú per il quale si utilizza un'anfora in porcellana, *potiche alto*, contenete due bambolotti, uno raffigurante il maschile, uno il femminile. Segue il *caracole* dello spirito e quattro pietre di colore nero. Inoltre Oyá, i cui elementi costitutivi sono la corona a nove punte, e diversi oggetti che fanno parte di altri orishá. Gli "attributi" hanno a che vedere con il lavoro tra questi c'è una freccia di Ochósi, una lancia, una sbarra, una pala, una zappa ed una maschera. C'è anche una miniatura di una saetta le cifre di metallo che compongono il numero ventuno, un machete ed un martello. In generale, Oyá è la divinità defunti, ha a che vedere con la morte. All'interno della *sopera*, di colore rosso e rosa, troviamo anche nove pietre di medie dimensioni ed un sapone di colore bianco.

#### **14. Il sacrificio animale nell'*asiento***

Il *lavacro* degli arnesi non è un atto, finalizzato alla semplice pulizia, e svolto nell'intendimento di realizzare la maggior quantità di lavoro nel minor tempo possibile. È piuttosto uno dei momenti più importanti per guardare a come questo genere di rituale regoli l'attività comune tra chi prende parte ad un procedimento iniziatico. Il lavaggio viene svolto all'interno del *cuarto del santo*, lo spazio centrale della settimana iniziatica, dove alloggia l'iniziando, ed hanno corso le diverse pratiche.

Si presume che l'iniziando si stia preparando ad una seconda rinascita, all'interno della comunità spirituale. Simbolicamente si sottolinea il "cammino" verso un nuovo percorso religioso, perciò il "nascente" è soggetto ad alcune proibizioni. Per l'intero periodo rituale, gli è vietato uscire dalla stanza, non può accogliere estranei, non gli è permesso di consumare cibo diverso da quello che gli viene appositamente preparato. Gli è possibile andare fuori dalla piccola stanza solo per svolgere le proprie necessità, in quei casi non vi esce solo ma accompagnato dalla *youghona*, la figura femminile che lo assiste durante il periodo di permanenza nella casa.

Il concetto di nascita, all'interno della comunità spirituale, ben si accompagna alla figura della *youghbona*. È un'assistente e si prende cura del novizio. Nelle parole della guida Magalis (2008) interpreta il ruolo di colei che aiuta la madre nel parto, ciò che la madre non può fare per la prole è fatto dalla *youghbona*. Perciò, vi sono diverse operazioni che vengono delegate alla *youghbona*. Per pochi metri che deve percorrere l'iniziando viene avvolto il capo con un telo, perché non sia disturbato dalla luce diretta del sole, quindi sorretto ed accompagnato lungo il tragitto. È una scelta che drammatizza la debolezza del "nascente", probabilmente già adulto anagraficamente ma in via di formazione nella comunità spirituale, nel linguaggio comune egli condivide la condizione che possiede il neonato.

Lavati gli attrezzi segue la parte più vigorosa del rito, che riguarda esclusivamente i sacrifici animali. Ho avuto modo di presenziare a questo procedimento in due occasioni, sia nel 2007 che nel 2008. In tutte e due le circostanze con sorpresa ho notato il coordinamento di chi prendeva parte alle diverse attività. Tra le dieci e le quindici persone sono al lavoro insieme, senza alcuna sovrapposizione o errore. A partire dalle mansioni apparentemente più elementari come la pulizia degli spazi di lavoro tra un sacrificio e l'altro. Ad esempio, che si tratti di animali a quattro zampe (capre, montoni, maiali) o animali di "piuma" (polli, galline, galli o faraone), tutti gli animali uccisi vengono suddivisi per orishá e non per genere. Per ciascun spirito, infatti, prima si sacrificano gli animali a quattro zampe, *quatros patas*, a seguire da due, *dos patas o animales de plumas*. L'ordine non è arbitrario, gli animali a quattro zampe rappresentano la parte più consistente del "pasto". Solo dopo aver ucciso tutti i capi di questo tipo che entrano nell'inventario dell'orishá, si passa agli animali di piuma. C'è anche una seconda motivazione che spiega la scelta: l'animale a quattro zampe ha un sangue tendenzialmente "caldo", quello del pollame, invece, è "freddo". Perciò, oltre a completare l'offerta, serve a "rinfrescare" l'orishá "accaldato" dalla ricchezza dell'offerta.

Nella pratica del sacrificio c'è anche una spartizione dell'animale. Il sangue va all'orishá, è totalmente versato sugli oggetti posizionati sullo spazio di lavoro. Fluendo sulle superfici vi infonde vitalità, quindi è la parte più importante del "pasto" dello spirito. La carne invece, viene suddivisa tra i partecipanti al lavoro rituale. Quando i

sacrifici del particolare orishá terminano, tutti gli animali ad esso offerti, a prescindere dalla specie, vengono spostati dal *curto del santo* e macellati. Il taglio degli animali segue i criteri adottati nella macellazione (pulizia degli organi interni, divisione delle parti in ordine alla quantità ed alla qualità della carne). Questa operazione ha lo scopo di preparare la carne degli animali per una successiva ripartizione tra chi ha preso parte alla iniziazione. Tutti i partecipanti al rito, gli attori che hanno prestato servizio, ricevono una certa quantità di carne. La suddivisione tiene conto di alcuni criteri stabiliti in ambito consuetudinario e tradizionale, incide l'”anzianità religiosa”, da quanto tempo l'individuo è iniziato, e il genere delle competenze. Una coscia posteriore dell'animale è valorizzata molto di più della parte anteriore. Quindi il diritto a ricevere una parte piuttosto che un'altra è parte di una contrattazione stabilita in anticipo. All'atto di formare la commissione degli specialisti religiosi, Magalis ha certamente raggiunto un accordo preliminare con i propri aiutanti. Infine, una ulteriore quantità di carne viene conservata nel luogo di lavoro religioso per la *gran cena*, che si tiene il giorno successivo alla mattanza, il secondo giorno.

A ciascun orishá vengono riservati specifici sacrifici. Vi è un ordine con il quale essi vengono officiati, che tiene in considerazione l'orishá che il novizio riceve.

Si è indicato che il procedimento iniziatico riguarda un intero panteon, ma solo uno si *asienta*. L'orishá *asientado* è quello che chiude l'intero procedimento di lavoro. Per cui tutti i sacrifici che riguardano l'orishá che il novizio riceve sono tenuti alla fine. Se l'adepto *asienta* Changó, ad esempio, prima saranno uccisi gli animali di tutti gli orishá del panteon. I sacrifici per Changó sono tenuti alla conclusione del rito. In un rituale di *asiento* dedicato a Oyá, che si tenne casa di Berbes Ribeaux M. I., nel 2007, la regola venne osservata.



# Capitolo IV

## Oggetti ed appartenenze

### 1. Repertorio drammaturgico

Ogni anno, tra il 17 ed il 19 di dicembre, Antonio prepara con l'aiuto dei suoi più affezionati affiliati una grande festa. È una festività di calendario, che tutte le case religiose osservano. È la ricorrenza di *San Lazaro* - Babalú Aye.

È un evento corale con diversi momenti culminanti, nel corso delle tre giornate festive, vi sono riti di vario tipo ed Antonio attende questa occasione di festa per attribuire oggetti efficaci, statue e collane, agli adepti e per praticare i sacrifici offerti come *ebbó* (offerta) allo spirito. In questa circostanza Antonio offre agli astanti la sua personale interpretazione dello spirito africano<sup>59</sup>. Indossa alcuni indumenti propri dello spirito ed inizia un'interessante rappresentazione. Come descritto nei racconti tradizionali, l'*orishá* cammina aiutandosi con le stampelle e l'immagine che ne offre Antonio agli affiliati, rappresenta un'interessante operazione di ritualizzazione simbolica del materiale narrativo contenuto nei *pattakí*. Antonio mima i movimenti dello spirito, cammina con incertezza all'interno della casa, inciampa e cade a terra diverse volte, con fatica si solleva sulle braccia, trascinando le gambe paralizzate.

---

<sup>59</sup> Immagini 1030-1054-1055-1061

L'officiante assume gesti e comportamenti che gli adepti sanno appartenere all'orishá propiziato. È una performance che trae spunto dal canovaccio mitologico che riguarda l'orishá. Antonio accentua alcuni movimenti del corpo per acquisire una postura irrealistica (per una persona in buona salute fisica) i piedi sono inclinati verso l'interno, il bacino eccessivamente spinto in avanti, il peso del suo corpo è sorretto dalle stampelle. Tutti questi condizionamenti, gli permettono di simulare l'apparenza dello spirito.

Rappresentazioni simili rientrano nel repertorio drammaturgico di ogni guida spirituale, la quale offre periodicamente esempi di questo genere. E già,

evitare lo stupore e sperimentare lo stupore sono due estremi dove è facile vedere come la logica incida nella vita emotiva. Fra gli estremi le emozioni sono incanalate lungo solchi famigliari tracciati dalle relazioni sociali e le loro esigenze di coerenza, chiarezza ed affidabilità di aspettative (Douglas M., 1985, 126)

I partecipanti alla performance sono informati su quanto sta accadendo davanti a loro e si avvicinano all'officiante con l'intenzione di toccare il suo corpo con le mani per trarre i benefici. Le reazioni sono piuttosto diverse. Nella quantità degli adepti che assistono alla performance alcuni di essi tentano di soccorrere l'officiante, aiutandolo a sollevarsi per percorrere qualche passo in avanti. Altri gli porgono da bere o gli asciugano la fronte. Bisogna pensare ad una manifestazione molto movimentata, anche dal suono dei tamburi.

Vi è un altro aspetto che fornisce utili informazioni nel definire l'esperienza: il tratto che separava la porta d'entrata della casa al punto che ritualmente Antonio doveva raggiungere era di appena una decina di metri. È stato da lui percorso in circa mezz'ora. Ciò non è spiegabile in circostanze ordinarie.

Nel rito, il movimento del corpo si iscrive in codici evidentemente diversi da quelli vigenti nella contingenza quotidiana. Il minimo sforzo fisico è diretto di solito al massimo risultato, laddove è visto nei termini della partecipazione ad una attività comune. Tutto cambia dove l'economia della corporeità viene sottomessa alle esigenze rituali (Malinowski B., 2004, 67). Nel caso di Antonio ci troviamo di fronte a pratiche

appartenenti all'ordine del rito. Antonio ha offerto un atto performativo che gli viene suggerito dalla tradizione<sup>60</sup>.

L'esperienza che la guida spirituale offre agli aderenti, deriva da un'operazione potente, un'azione di forza che agisce sugli stati d'animo e della mente. Su altre forze si provoca una trasformazione, che è innanzitutto emozionale. Sono segni di forte impatto energetico che intervengono sulle rappresentazioni e sui valori, sulle azioni, gli affetti e le interazioni.

Il rituale non si limita ad eccitare le emozioni, ma è anche in grado di trasmettere un insegnamento. Ma la potenza dell'insegnamento che offre dipende dalla sua capacità di disporre l'individuo alla ricettività. Stimoli sensoriali di ogni genere vengono usati per influenzare lo stato emotivo della persona: dai canti ritmici alle danze [...] I rituali più efficaci hanno una sorta di qualità emotiva condizionante: sicché essi giungono a toccare l'intera personalità di chi vi partecipa e non semplicemente una parte di essa (Kertzer D. I., 1989, 136)

Antonio nel suo "movimento" ha coinvolto tutti i partecipanti in un grande evento corale. Ciascun astante ha aderito in modo simpatetico, dando il proprio contributo personale al risultato conclusivo. L'officiante giunge alla fine del tragitto. Ha percorso dallo spazio dalla porta d'entrata della casa fino al trono allestito per la festa e si ferma ai piedi della grande statua intagliata nel legno (che riassume i tratti dello spirito a grandezza naturale).

## 2. Manufatti e oggetti

---

<sup>60</sup> Il termine performance "deriva dal medio inglese *parfournen*, poi *parfourmen* che a sua volta viene dall'antico francese *parfournir*, composto da *par* (completamente) e da *fournir* (fornire): quindi la parola *performance* non rimanda necessariamente alla connotazione strutturalista del manifestare una forma, ma piuttosto al senso processuale di «portare a compimento» o «completare». *To perform* portare a termine un processo più o meno intricato, più che eseguire una singola azione o un singolo atto (Turner V., 1986, 170).

I partecipanti si avvicinano al *San Lazaro* ed ingeriscono copiosi sorsi di rum, per soffiare con vigore sul corpo del santo. Altri fumando il sigaro e investono la statua con dense nubi di fumo. Sono *ebbó* individuali, che servono per ingraziarsi lo spirito al quale, si presume, piaccia sia il rum che il tabacco.

La partecipazione appassionante è resa dunque possibile dall'inclusione dei manufatti e degli articoli d'uso rituale. I partecipanti esibiscono una forma d'attrazione verso questo materiale. Dimostrano la fiducia che la statua – oggetto della performance proposta da Antonio, abbia un potere a sé stante.

In questa maniera la causa e l'effetto, l'agente e la conseguenza, in definitiva il significato ed il significante, si appiattirebbero in un'unità indissolubile. (Volli U., 1997, 51)

In tutta la scena si manifesta il valore feticistico degli oggetti. L'oggetto di culto è centro di forza ed allo stesso tempo è oggetto di culto proprio perché centro di forza, perché luogo misterioso del potere (Volli U., 1997, 51). Si tratta di un oggetto "divinizzato", non assunto in modo neutro, come semplice centro di potere magico. Esso non deve essere solo manipolato in modo opportuno per concedere certi risultati, ma è recepito come qualche cosa che attrae ed è profondamente coinvolgente. Allo stesso tempo,

bisogna notare che l'origine del loro potere (del potere dell'oggetto) è pensata *fuori* da essi, in qualche magia o tecnica e la loro condizione caratteristica è quella di essere mezzi, strumenti, per raggiungere dei fini (Volli U., 1997, 101).

Stiamo quindi parlando di oggetti che si aprono all'adesione dei soggetti presenti. La statua appare emozionante, è amabile e desiderabile. Allo stesso tempo è un oggetto che sostituisce "non *sta per* un Dio, nel senso di indicarlo o rappresentarlo; in un certo senso lo sostituisce, cioè ne svolge le funzioni (Volli U., 1997, 75).

La sostituzione [...] si presenta come una forma di *presenza che realizza un'assenza*, di pieno che non è semplicemente un oggetto comune identico a sé stesso e insignificante, proprio per il fatto che occupa nel sistema *un posto non suo*, dove qualcosa *manca* (Volli U., 1997, 75).

Perciò l'oggetto che prende parte all'insieme semantico religioso condivide la materialità con i manufatti d'uso comune, ma si differenzia grazie ad alcune caratteristiche aggiuntive. Cioè ha un valore non perchè rimanda ad altro nell'equazione significato – significante, semmai perché si sovrappone al referente. È usato in nome d'altro, si offre come un doppio (Volli U., 1997, 76). Ed è proprio in questo modo che funziona l'oggetto sacro, il feticcio

Tali caratteristiche sono evidenti nel feticcio religioso (si tratti di un talismano o di una reliquia, dell'incarnazione o del pezzo di legno (di una statua?) dei *selvaggi*): una cosa è del mondo ma divina, è qui ma conduce le forze invisibili. Produce un ponte *reale* (per chi crede) fra due universi incompatibili, rappresenta una divinità provvisoriamente “fuori stanza” (Volli U., 1997, 77).

È questa la singolarità del funzionamento dell'insieme degli oggetti religiosi. Essi, infatti, non si limitano a richiamare proprietà che sono loro esterne

Non sono simboli, o almeno elementi simbolici, perché sono formulazioni tangibili di nozioni, astrazioni dell'esperienza fissate in forme percepibili, incarnazioni concrete di idee, atteggiamenti, giudizi, desideri o credenze (Geertz C.1987, 144)

Essi tuttavia, esemplificano la presenza materiale della divinità. Sono artefatti allontanati dalla circolazione, dal commercio, dallo scambio e dall'uso, perché parte del sistema degli oggetti sacri. Una riflessione sul processo sacrificale può aiutare ad illuminare la natura degli oggetti sacri.

Il sacrificio restituisce al mondo sacro ciò che l'uso servile ha degradato, reso profano. L'uso servile ha reso cosa (*oggetto*) una realtà che nel profondo ha la stessa natura del *soggetto*, che si trova con il soggetto in rapporto di intima partecipazione. Non è necessario che il sacrificio distrugga, propriamente, la pianta o l'animale che l'uomo dovette rendere *cosa* per il proprio uso. Basta che li distrugga in quanto cose, in *quanto sono divenute cose*. La distruzione è il miglior modo per negare il rapporto utilitaristico fra l'uomo l'animale o la pianta. Ma essa giunge raramente all'olocausto. È sufficiente che la consumazione delle offerte, o la *comunione*, abbia un senso che non si lasci ridurre all'assunzione comune del cibo (Bataille G., 1992, 66).

L'oggetto religioso attraversa un processo di trasformazione che ne modifica il funzionamento, passando per la riduzione del significato al suo supporto materiale, il manufatto è un doppio dello spirito.

Allo stesso tempo, questi articoli hanno influenza sui soggetti culturali e forniscono indicazioni sui possessori. Perciò gli oggetti consacrati nel sacrificio sono qualificanti per quell'insieme di individui. I manufatti religiosi esemplificano delle variazioni di status, segnalano l'appartenenza all'insieme formato dai praticanti. Gli oggetti (amuleti, statue e collane) qualificano gli attori.

Usuario de amuletos. A las personas que no pertenecen a la santería pueden proporcionárseles alguno objetos que a veces se llaman fetiches, y también reciben otros nombres (reguardos, guardieros o amuletos). Estos requieren de cierto compromiso con la santería, y que necesitan de un tratamiento ritual periódico para conservar su eficacia<sup>61</sup> (Canizares R., 2001, 52).

Iniciados de santería. Por lo general, al mismo tiempo que se le efectúa la iniciación de los guerreros, se le da una figura de Elegguá [...] la persona que tiene un Elegguá no puede considerarse un participante informal de la santería. Es necesario congraciarse con Elegguá mediante un ritual, eso ritual incluye la persona en una casa religiosa locum<sup>62</sup>(Canizares R., 2001, 52).

Iniciados de collares. Esta iniciación es muy importante dentro de la santería. Una de ellas es que el uso de collares identifica públicamente a los creyentes de la santería. En algunas ilé, a las personas que han sido iniciadas tanto como guerreros como con collares, se le considera santeros "semi sentados". Para preparar los collares, se levantan uno por uno con una infusión que consiste de agua y de las hierbas sagradas de cada uno de los orishas representados<sup>63</sup> (Canizares R., 2001, 52).

Santeros. El santero técnicamente es un sacerdote. Tras un prolongado periodo de preparación, que tradicionalmente dura un año el toma parte a una ceremonia que se llama *asiento* o *hacer santo*, es el proceso más importante en la religión porque incluye la persona en la familia mística. Después de la iniciación, tanto

---

<sup>61</sup> Individuo che ricorre ad amuleti. Alle persone non iniziate alla santería si propongono degli oggetti che vengono chiamati fetici, ma che sono conosciuti anche in altri modi (riguardi, guardiani o amuleti). Gli oggetti che hanno a che fare con la Santería vengono trattati periodicamente con lo scopo di mantenerne il potere nel tempo.)

<sup>62</sup> Iniziati alla santeria. Generalmente quando si effettua un ciclo iniziatico a los guerreros si offre anche una statua di Elegguá [...] il possessore si considera a pieno titolo un seguace della santeria. Per ricevere Elegguá è necessario partecipare a dei riti, che includono la persona in una casa religiosa

<sup>63</sup> Iniziati con collari. Questo tipo di iniziazione è molto importante nella santeria. Innanzitutto l'uso dei collari identifica pubblicamente il credente. In alcune case religiose le persone che hanno ricevuto l'iniziazione per mezzo de los guerreros hanno visto attribuirsi anche dei collari e si considerano officianti "simi iniziati". I collari vengono consacrati immergendoli in un bagno preparato con acqua e le erbe di ciascuno degli orishá rappresentati.

a los hombres como a las mujeres se les llaman *iyabó* que literalmente significa “novia” pero que la santería interpreta como “novicio” o “novicia”. Durante el consiguiente noviciado de un año, los *iyabós* deben vestirse de blanco y observar numerosos tabúes, algunos de los cuales habrán de respetar durante el resto de sus vidas<sup>64</sup>(Canizares R., 2001, 52).

Le competenze degli attori della performance possono quindi essere lette a partire dagli oggetti che possiedono. L’oggetto definisce il possessore, ammettendolo a diverse opportunità sociali. I manufatti ordinano delle classi d’appartenenza che si definiscono sulla base dell’efficacia degli oggetti di cui gli attori entrano in possesso. Come si è messo in evidenza nel capitolo precedente, il rito determina la “collezione” di oggetti pertinenti e l’insieme iniziatico d’appartenenza. È un procedimento che si differenzia dall’accumulo indistinto di materie,

la collezione tende alla cultura. Si rivolge ad oggetti differenziati, che hanno spesso un valore di scambio, che sono anche oggetti di conservazione, di traffico di rituale sociale, d’esibizione – forse addirittura fonte di guadagno, *ed infatti, chi attribuisce oggetti in ambito religioso cobre un derecho (riceve denaro)* (il corsivo è mio) gli oggetti hanno insito in loro un grande numero di progetti. Senza smettere di rimandare l’uno all’altro, immettono nel gioco una esterioresità sociale o dei rapporti umani (Baudrillard J., 2003,134)

L’officiante è un “collezionista” di oggetti sacri, che nel ricorso ai manufatti non si limita a costruire una definizione di sé stesso. È l’insieme degli oggetti che tratta e definisce un’area di appartenenza, un “territorio” religioso collettivo comune. È soprattutto la loro circolazione che lega i soggetti e dà forza ai loro programmi d’azione.

Nessuno ha mai visto un collettivo che, al momento in cui lo si considera, non sia tracciato dalla circolazione di beni, di gesti, di parole; nessuno ha mai considerato tecniche che non siano colte, condivise, riprese, scambiate attraverso un collettivo che se ne trova allora definito (Latour B., 1988, 117).

---

<sup>64</sup> Santeri. Il santero è un sacerdote ed ha attraversato un percorso iniziatico che tradizionalmente dura un intero anno. Il rito prende il nome di *asiento* o *hacer santo* ed è il procedimento più importante all’interno della pratica religiosa e che include il novizio all’interno della comunità mistica. Dopo la iniziazione, gli uomini come le donne, prendono il nome di *iyabó* che significa compagno al quale viene attribuito il senso di novizio o novizia. Durante un intero anno dal rito iniziatico, il novizio deve osservare alcune interdizioni, tra le quali vestire sempre di bianco e rispettare delle regole, alcune delle quali varranno per il resto della sua esistenza.

La collettività degli oggetti religiosi ed il loro scambio – circolazione riflette i rapporti all'interno del gruppo.

Secondo Latour si può parlare di materialità sociale. È all'interno dello stesso insieme di manufatti che si circoscrive la collettività agli attori – possessori. Si tratta di un procedimento d'interdefinizione dove il possesso dell'oggetto definisce il possessore. In definitiva, questi ha partecipato ad un procedimento rituale che lo ha ammesso nella comunità formata da coloro che possono legittimamente esercitare le pratiche rituali.

L'oggetto è la “parte più resistente di una catena di pratiche” (Latour B., 1988, 117) necessariamente sociali e la relazione di e con tali oggetti è soggetta a norme e ai giudizi morali. Va aggiunto che gli oggetti circoscrivendo lo spazio socioculturale, forniscono le condizioni del loro impiego. Vi è un modo corretto di servirsi dell'oggetto protettivo e solo uno, pertanto è opportuno guardare a questi oggetti come a dei “programmi d'azione” (che agiscono al pari di attori).

ogni oggetto, giunto nel mondo reale, si iscrive nei comportamenti reali rafforzando al contempo il mondo possibile grazie al quale è potuto venire alla luce. Ma l'oggetto ormai inseritosi nel “reale” prepara altresì il posto vuoto destinato ad essere occupato da un nuovo venuto, il quale a sua volta rafforzerà il sistema, in un processo senza fine (Semprini, 2002, 58).

In questo modo si dà vita ad una “comunità degli oggetti” (Fontanille, 2002, 73), dove trovano posto gli articoli che fanno parte della stessa collezione. Tra questi vi è affinità. Tutti partecipano allo stesso tipo di efficacia, che circoscrive la collettività degli individui che se ne serve.

Il senso si somma al senso. I contenuti si aggregano. Si crea la comunità degli oggetti, materiali religiosi. Il senso si crea nella dialettica esistente tra il singolo oggetto e la comunità di oggetti che lo contiene, così come l'attore sociale trova spazio e dignità nelle relazioni con i propri simili entro i confini di un esercizio religioso. Gli oggetti sono appresi con l'uso.

Gli artefatti, gli edifici, le imbarcazioni, gli attrezzi e le armi, gli accessori liturgici della magia e della religione – in una parola: il corredo materiale dell'uomo – costituiscono nel loro complesso gli aspetti più evidenti e tangibili della cultura. Essi ne definiscono il livello e ne costituiscono l'efficienza. Tuttavia il



corredo materiale della cultura non è di per sé stesso una forza. Nella produzione, nell'impiego e nell'uso di artefatti, di attrezzi, di armi e di altri prodotti si rende necessaria la conoscenza, ed essa è essenzialmente connessa con la disciplina intellettuale e morale di cui la religione, le leggi e le regole etiche costituiscono in ultima istanza la fonte. L'impiego e il possesso di *oggetti* (il corsivo è mio) implica anche l'apprezzamento del loro valore (Rossi P., 1970, 136)

In conclusione gli oggetti cooperano con gli attori alla produzione del senso che è raggiungibile nel procedimento rituale<sup>65</sup>.

Nel performance l'oggetto stimola la tensione verso l'azione, quella realizzata dal performer. La tensione si trasmette agli astanti sotto forma di stimoli di movimento del corpo. Gli oggetti creano, contemplanò dei simulacri d'azione, che offrono un mondo possibile dell'esperienza rituale. Prefigurano gli attori, in una certa misura indicano i movimenti ed i percorsi nello spazio fisico, cognitivo, estetico e passionale<sup>66</sup>. (Landowski, 2002, 63)

### 3. Oggetti al di fuori dei circuiti ordinari

Gli oggetti hanno un potere classificatorio, prestandosi ad essere ricoperti dalla patina della cultura. L'uso degli oggetti, l'accesso allo spazio degli oggetti richiede diverse

---

<sup>65</sup> Il rituale è un'azione in cui si verifica un intervento soprannaturale. Non si riduce però al miracolo [...] Non ha effetto nella trasformazione della natura o di risanamento, ma è diretto semplicemente a canalizzare l'intervento di Dio in una vicenda umana o cosmica. *Inoltre* (il corsivo è mio), in ogni rito, normalmente avviene una trasformazione interiore di chi vi è sottoposto. Gli astanti non sono semplicemente informati, ma vengono coinvolti e resi partecipi di un evento che cambia loro la vita. [...] le forze cosmiche evocate nel rito provocano cioè un profondo mutamento del soggetto. *Infine* (il corsivo è mio), nel rito, il mutamento è segnato da un'accelerazione delle emozioni dei partecipanti e del celebrante stesso. Commozione, gioia, turbamento sono ingredienti usuali dell'azione rituale che sottolineano l'efficacia di un evento in cui il soprannaturale entra con forza (Destro A., Pesce M., 1997, 127-128).

<sup>66</sup> È importante il concetto di coabitazione tra oggetti, dei regimi di intersoggettività, gli oggetti attori organizzano pragmaticamente i modi di utilizzo del tempo e dello spazio degli attori sociali, contribuendo a regolare i modi di stare assieme, dando risalto o creando identità, differenze fra individui o fra gruppi e forme di vita (Landowski, 2002, 44).

forme di autorizzazione, dalle quali scaturiscono norme che regolano la vita del raggruppamento.

La religione recepisce alcuni manufatti del mondo materiale, includendoli in una struttura sintattica ed enunciativa. Per cui il processo d'investimento culturale, di significato, si realizza quando l'oggetto rispetta le regole di pertinenza proprie dell'insieme.

Restringo qui il discorso agli oggetti materiali dei quali si serve l'officiante nella pratica religiosa. È l'armamentario descritto nel capitolo precedente, composto da diversi articoli d'uso. Tutti questi oggetti "proiettano" uno spazio sociale e si prestano alla elaborazione culturale, basti pensare ai contenitori degli orishá, alle miniature che li rappresentano, ai sassi che ne indicano il potere. A partire da alcune caratteristiche proprie, questi articoli si prestano alla elaborazione simbolica, proprio a partire da alcune specificità fisiche che gli sono proprie: colore, peso, densità. Sono attori che hanno concretezza, li si può mangiare, trasportare, scambiare, manipolare, ci si può servire di essi in molti modi (Semprini, 2002, 57). Si prestano ad essere trasformati, resi efficaci e, di fatto, sono la parte più importante della ritualità, sono scambiati, tratti nelle case degli adepti e posizionati vicino alle porte d'entrata, se sono degli Elegguá, sono messi al centro della ritualità quotidiana e oggetto diverse attenzioni, si può ipotizzare che non si tratti di "oggetti passivi". Essi agiscono, circoscrivendo il significato degli oggetti vicino ai quali si trovano e dei luoghi nei quali vengono conservati. Trasmettono rappresentazioni sociali. I manufatti religiosi, le collane, i bracciali e le miniature preparate durante i riti, sono proprio segni d'appartenenza. In questo senso, l'attribuzione del *reguardo* rammenta all'attore lo spazio che gli è riservato (nella comunità mistica) offrendogli una posizione sicura rispetto agli altri appartenenti. Ma poiché gli oggetti sono dei simulacri, si offrono come programmi d'azione. Hanno la possibilità di classificare gli attori in classi d'appartenenza. Infatti, l'*iyawó*, ossia chi è stato recentemente iniziato alla comunità mistica, indossa indumenti opportuni per un arco di tempo tradizionalmente prescritto dalla manifestazione religiosa.

Quando si dice che la forma, il materiale o il colore di quelle sedie "va d'accordo" o "si accorda" con quel tavolo o quel divano si ragiona come se quegli oggetti provassero essi stessi, gli uni nei confronti degli altri,

alcune forme di affinità o repulsione, come se gli oggetti si attirino o si respingano di testa propria, ma evidentemente siamo noi soli a giudicare, positivamente o negativamente, alcuni effetti di senso nati dalla compresenza fra oggetti, stabilendo compatibilità o incompatibilità fra essi (Landowski, 2002, 41).

L'oggetto religioso introduce alcune "novità" rispetto al suo omonimo inserito nei correnti circuiti d'uso quotidiano. Sembra cioè sottrarsi al funzionamento simbolico, cancellando la distanza tra il significato ed il significante (Volli, 1997). È equivalente alla divinità poiché ne è la copia perfetta<sup>67</sup>.

Una conferma di tutto questo è evidente in gesti e atteggiamenti dei partecipanti. La pratica religiosa si trasforma in una forma di devozione agli oggetti. Diventa il motivo ricorrente nel rapporto tra il praticante e l'oggetto efficace. Gran parte dell'impegno rituale è concentrato nel mantenere l'oggetto "efficace nel tempo", per cui la devozione religiosa tende a coincidere con l'esercizio di atti che restituiscano al sistema agli oggetti la potenza originaria, ottenuta durante la consacrazione.

Vi è un altro aspetto che lega la comunità degli oggetti e quella degli attori sociali. Il problema non è banale perché gli uomini ricorrono agli oggetti per rivolgersi all'ambito delle creature spirituali. Se vi è una "aria di famiglia" tra ciò che partecipa alla stessa collezione, questa stessa atmosfera avvolge gli individui, che condividono lo spazio della devozione. Riconoscendosi nei margini dell'esercizio della guida spirituale, l'adepto respira un'aria di familiarità con i propri simili. Secondo Devoto Oli il termine familiarità deve fare pensare alla "dimestichezza dovuta alla lunga consuetudine o all'esercizio e alla pratica assidua [...]". Ciò significa che nell'appartenenza religiosa gli individui si trattano con familiarità ed hanno dimestichezza con gli oggetti perché c'è stata una prolungata relazione. L'officiante ha senza dubbio dimestichezza con tutti gli oggetti rituali di cui si serve, e ne conosce le potenzialità.

---

<sup>67</sup> Lo stesso procedimento è osservato dall'antropologa Francesca Sbardella nella fruizione delle reliquie dei santi, le reliquie sono il supporto concreto della devozione e finiscono per essere il santo stesso in persona che continua a vivere fra gli uomini. Il santo stabilisce con gli uomini un rapporto confidenziale, che si realizza attraverso un codice comunicativo del tutto particolare. L'individuo si rivolge al santo, ma allo stesso tempo il santo può comunicare all'individuo attraverso segni. Questi devono essere letti ed interpretati [...] i resti delle reliquie sembrano essere il canale privilegiato, perché sono segni materiali della loro concretata presenza (Sbardella F., 2007, 188)

Il carattere di continuità, tra oggetti ed attori tra loro famigliari, presuppone l'esistenza di una cornice cognitiva, in grado di riassumere il nesso tra i valori condivisi.

Per far ciò deve creare – mediante regole d'inclusione e esclusione – uno spazio chiuso e un tempo privilegiato entro cui le immagini e i simboli di ciò che è stato separato possano essere «rivissute», esaminate, stimate, rivalutate e, se occorre, rimodellate e riordinate. Vi sono innumerevoli modalità d'inquadramento. Ognuna di queste costituisce un commento diretto o indiretto (Turner V., 186, 245)

#### **4. Gli attori sociali e i legami di familiarità**

Mi sono limitato ad indicare delle relazioni piuttosto astratte, tentando di valutarle gli attori come soggetti funzionali alla partecipazione delle attività religiose comuni. In alcuni casi, ho valutato il rapporto uomo divinità, dal punto di vista degli apparati narrativi tradizionali. Infine, ho trattato la questione degli oggetti, sostenendo che essi racchiudano la comunità formata da coloro che vi si sono familiarizzati.

Tra gli strumenti di lavoro vi è "aria di famiglia" (Fontanille, 2002, 76), la stessa che si respira nel gruppo religioso. È una patina che dà agli oggetti, che rientrano nello stesso rito, una impronta, una posizione nell'ordine simbolico. Gli oggetti - attori sono orientati in modo specifico e stabiliscono delle relazioni d'uso con i possessori qualificandoli in ordine alla loro competenza ed incompetenza. Le pratiche divinatorie ne sono un esempio, la comunità materiale degli oggetti che servono ad evocare lo spirito, riflette la collettività degli officianti. Il soggetto che ha preso parte ai procedimenti iniziatici può legittimamente attribuire "riguardi", "offerte". Può così sostenere gli oggetti che appartengono ai suoi affiliati.

Vi è un rapporto di "interoggettività", una rete di tracce che denota a quale insieme la singola unità appartiene.

Il contenuto di questo principio d'unità (non necessariamente) non è tematico né socio-storico, ma semplicemente temporale e fondato sulla prassi. La patina di un oggetto dà il via ad un processo interpretativo che si alimenta della significazione degli oggetti vicini, trasferendo alcuni contenuti (Fontanille, 2002, 81).

Va affrontato ora il problema della reale partecipazione numerica. È molto difficile dare informazioni sul numero di coloro che prendono parte all'attività religiosa di uno spazio religioso specifico. Esso dipende molto dall'importanza delle festività. In prossimità delle ricorrenze associate agli orishá il numero dei partecipanti può superare il centinaio. Durante le feste di *San Lazaro* a San Luis, nella casa di Antonio Muiño Nieves, ho contato oltre cento persone. Ai frequentanti abituali se ne aggiungono altri, occasionali inclusi i seguaci normalmente residenti all'estero. In proposito bisogna tenere in considerazione la situazione sociopolitica di Cuba. Vi è una altissima quantità di cubani che vivono all'estero. Buona parte di questi praticanti torna sull'isola durante le festività, quindi, tra il 17 ed il 19 di dicembre. Vi è un movimento di ritorno strettamente legato a motivi religiosi. In casa di Antonio, ho incontrato diverse persone che periodicamente facevano visita alla guida spirituale, proprio in coincidenza delle feste. Come ho affermato nel capitolo IV, queste circostanze sono quelle preferite per preparare oggetti protettivi di diverso tipo, dal momento che sono occasioni comunitarie molto importanti. Vi sono i seguaci residenti all'estero che approfittano delle festività per richiedere riti protettivi e oggetti efficaci. In un'occasione particolare, presso l'abitazione di un seguace in visita, Antonio trascorse una intera giornata in questa casa (che si trova a Santiago de Cuba). Si occupò appositamente del sacrificio di alcuni animali. Pochi giorni dopo il rituale, l'interessato ripartì per Miami. L'abitudine del "rientro" a Cuba favorisce il mantenimento di un rapporto confidenziale tra la guida spirituale e l'adepto, anche in circostanze difficili.

Al di fuori delle occasioni di calendario importanti, l'impegno religioso riguarda il mantenimento delle relazioni quotidiane. La "consultazione" è un tipo di relazione che permette alla guida di mantenere un rapporto confidenziale con gli affiliati. Ho incontrato Antonio durante le consultazioni; il numero delle persone che chiede la sua assistenza settimanalmente è di circa una ventina. Esse osservano il turno d'entrata

attendendo fuori dalla casa. Come ho accennato nei capitoli precedenti, i motivi che inducono le persone a frequentare lo spazio religioso sono diversi, ma sicuramente nella frequentazione incide il rapporto di amicizia e fiducia personale che si crea tra i partecipanti. Gli affiliati frequentano la casa per la consacrazione religiosa di oggetti, appunto collane, che vengono consigliati come strumenti di supporto quotidiano. La collana si presume riassuma il potere dell'orishá, viene indossata nella vita di tutti i giorni così che lo spirito possa appoggiare il proprio protetto. Oltre alla confezione di questi oggetti, la preparazione di "bevande" costituisce il lavoro più ricorrente dell'officiante (al di fuori delle feste di calendario).

È possibile avere informazioni molto dettagliate sul rapporto tra appartenenza religiosa e politica prima del 1994 consultando Dimitri F. (2004). Sicuramente anche oggi è viva un'attenzione di questo tipo, vi è però la credenza che la pratica religiosa fosse in passato limitata alla popolazione negra e mulatta. Attualmente, che in ambito religioso sono state concesse diverse possibilità, non vi è alcun nesso tra la posizione sociale e la frequentazione religiosa. Il fenomeno è trasversale ed abbraccia l'intera popolazione. Così negli spazi religiosi visitati, ho visto rappresentata l'intera società civile, a prescindere dallo status sociale di chi partecipava. Resta il fatto importante gli officianti, grazie al proprio lavoro di relazione, hanno un'alta reputazione sociale.

Tutte le guide spirituali conosciute praticano in modo professionale. Ciò significa che l'esercizio religioso è la loro attività principale. Con il tempo, si è visto che ciascuno specialista rappresenta un caso a sé stante. Vi è differenza, in termini liturgici, nel modo di praticare dei diversi officianti. In virtù di alcune caratteristiche proprie di questo genere di devozione religiosa.

Come indicato nel primo capitolo, la Santería è innanzitutto un culto praticato in ambiti privati. A partire dai luoghi nei quali gli adepti si incontrano: nelle case degli officianti. Da ciò emerge un tratto tipico del modello religioso, che riguarda la natura dei rapporti sociali che stimola tra i partecipanti. Senza dubbio, al praticante, nella devozione si aprono importanti opportunità collettive, che sono condizionate dall'iniziazione al gruppo. Si è indicato che la partecipazione dell'adepto, al percorso

iniziatico, ha diverse conseguenze. In termini puramente religiosi, ciò significa l'apertura ad un sistema di credenze e simbolismo ricco di possibilità dogmatiche. Nella maggior parte dei casi, il ricorso all'appoggio religioso è sostenuto dall'ambizione di vivere meglio e di ovviare alle difficoltà materiali, che gli individui devono affrontare nella vita di tutti i giorni. La Santería è stata descritta anche in questo senso, nella proposta di un sistema concentrato nel concreto della vita quotidiana. Gran parte della ritualità verte in questa direzione. Non si è parlato della dimensione escatologica poiché sul campo non è emersa. Gli stessi officianti danno un'immagine di questo tipo della pratica religiosa. Essi sostengono che il caso non esiste. Al contrario, il destino individuale è segnato da attori invisibili, che in alcune circostanze agiscono in favore, in altre contro il desiderio degli uomini. Perciò, il simbolismo religioso suggerisce agli attori delle opportunità per influenzare il destino mediante alcuni sistemi efficaci.

Per l'adepto, entrare a far parte della comunità, significa partecipare a legami sociali. Il gruppo solidale è formato da coloro che si riconoscono nell'esercizio della guida spirituale. Perciò la comunità è un luogo di socializzazione importante. I vantaggi individuali che derivano dall'iniziazione sono evidenti. Nel gruppo partecipano in egual misura tutte le classi sociali. Per questa ragione, i rapporti tra gli individui, che all'esterno della comunità religiosa sarebbero meno probabili, sono regolati in modo paritario. Questa facilità permette loro il diritto di partecipare ad una relazione di mutuo soccorso. Ciò accade mediante lo scambio di favori tra i suoi membri. L'appartenenza al gruppo mistico quindi, garantisce ai partecipanti l'accesso a forme di sostegno materiale, che si concretizzano in protezione sociale. È pur sempre necessario riconoscere la situazione sociopolitica nella quale si trova Cuba.

Al bisogno di partecipazione alla collettività degli individui, si aggiunge la questione del riconoscimento sociale. Anche all'esterno dei gruppi, gli officianti godono di prestigio e dell'approvazione generale della società cubana. La Santería non è una pratica religiosa marginale. Al contrario, la gerarchia degli specialisti ha grande popolarità.

Nello scritto si è sostenuto che il "senso mistico", manifestato nella credenza di relazioni tra i vivi e l'ambito sovra materiale invita i praticanti alla conoscenza di una "realtà" particolare. Ma questo rapporto (uomo – orishá) è conseguente all'interazione

tra gli attori sociali, con il contributo della guida spirituale. Il gruppo sociale si forma attorno a relazioni simboliche.

L'appartenenza è soprattutto la scelta di aderire al gruppo, data dalla necessità d'intrattenere delle relazioni con gli altri. Ciò è rassicurante ed aiuta i partecipanti a trovare nella vita di "tutti i giorni" un fine più alto, per avere una visione che sorpassi il reale e l'oppressione delle norme sociali.

Negli adepti vi è anche l'ambizione a progredire socialmente, per ottenere benessere e potere. Il gruppo religioso offre entrambe le possibilità, in ragione del prestigio sociale dato dall'appartenenza religiosa. Ci si è limitati ad alcuni esempi della Cuba orientale ma da una prospettiva più ampia si vedrebbero le implicazioni nazionali della religione. Essa ha una diffusione capillare, che procede nei modi descritti nei capitoli precedenti. Vi sono rapporti di familiarità religiosa, che si sostengono nel legame tra *padrino* ed affiliato.

Nel gruppo emergono relazioni gerarchiche: un officiante esperto è sempre una personalità di prestigio, che può decidere di utilizzare la credibilità acquisita in diversi modi. Nella congregazione non si parla solo religione, anche essa resta il collante comunitario più importante.

La comunità mistica, coesiste con diversi tipi di legami che si aprono nelle direzioni più disparate. Vi sono rapporti economici, solidali, amicali, passionali e rapporti tesi a soddisfare un bisogno di credenza e, come ho già scritto, vi è l'ambizione ad acquisire prestigio. L'aspetto più caratterizzante è che per entrare a far parte della comunità è necessario aprirsi alla disponibilità a dare e ricevere, in un procedimento circolatorio. Mi fu raccontato il caso di un adepto accusato di furto e poi dichiarato non colpevole per l'intervento della guida spirituale. Mediante l'officiante, che conosceva un giudice, il caso fu risolto senza conseguenze per l'imputato.

Anche la relazione uomo – divinità può così riassumersi in questo senso. L'offerta agli spiriti si svolge secondo lo stesso procedimento: al sacrificio segue sempre una richiesta specifica. I rapporti sono indirizzati alla mediazione e questo vale anche nel caso cubano. Per quanto vi sia un alto controllo sociale, vi è sempre un modo di giungere a compromessi.



Così, l'accesso al sistema di soccorso disponibile all'interno dello spazio comune si traduce sempre nella disponibilità ad offrire una contropartita: denaro, cibo, l'impegno a restituire, secondo modi e tempi da stabilirsi, quanto ricevuto. Gli attori sono intercambiabili. Lo scambio, che può essere anche solo la disponibilità di restituire in futuro, matura nella costruzione e nel mantenimento di legami sociali.

Nel tempo, l'adepto verrà a trovarsi in una condizione che oscilla tra il debito ed il credito verso l'altro. L'appartenenza si traduce paradigmaticamente nell'aver maturato il diritto ad accedere in maniera diretta e duratura a fonti di soccorso sconosciute ai non adepti. Perciò vi è l'impegno in relazioni che mantengano i partecipanti in questa situazione di privilegio. Per cui lo scambio avviene su due direttrici; dal basso verso l'alto e dall'alto verso il basso, tra divinità e uomini; su quello orizzontale, tra i membri del gruppo. Alle guide spirituali spettano le opportune mediazioni, le quali si traducono nell'atto di far congiungere le competenze e le necessità tra quelle disponibili riducendo le tensioni che potrebbero emergere all'interno del gruppo.



# CAPITOLO I

## **A partire dal “campo”. L’esercizio religioso**

1. Lo sfondo generale
2. I luoghi dell’esercizio religioso
3. La figura dello specialista religioso
4. I piccoli centri dell’oriente di Cuba
5. La consulta: relazioni e narrazioni
6. Soggetti in campo: officiare nelle case
  1. Andriol Portuondo
  2. Angélita Munansó
  3. Antonio Nieves Muiño

# CAPITOLO II

## **Il panteon religioso. Aspetti culturali, economici e storici**

1. Costruzioni culturali. Assimilazione e intrecci.
2. La tradizione africana a Cuba
3. Un culto complesso: Santi cristiani europei e spiriti africani
4. Dispute fra divinità nel racconto tradizionale
5. La trinità yoruba: Olodumare, Olofí, Olorun
6. Le pietre e la forza vitale del panteon religioso
7. Gli orishá, i loro tratti caratteristici

## CAPITOLO III

### Uomini e divinità: il processo di divinazione

1. Le situazioni e i termini
2. Il processo di divinazione
3. L'accesso al gruppo religioso
4. Strumenti: le noci di cocco e la *letra*

## CAPITOLO IV

### Il rito de “Los guerreros”

1. La scena del rituale
2. I due tipi di Elegguá
3. Elegguá ne “Los guerreros”
4. Elegguá, Oggún e Osú
5. La consacrazione attraverso i sacrifici
6. La pulizia della “tavola”
7. L'Elegguá in “pietra”
8. Il mantenimento di un Elegguá
9. “Coronare la testa”
10. La ricerca dell'orishá tutelare
11. L'*asiento*: una lunga festa
12. Le *otánes*

13. El *omiero* de Osaín. Il lavaggio degli oggetti religiosi

14. Il sacrificio animale nell'*asiento*

## **CAPITOLO V**

### **Oggetti ed appartenenze**

1. Repertorio drammaturgico
2. Manufatti e oggetti
3. Oggetti al di fuori dei circuiti ordinari
4. Gli attori sociali e i legami di familiarità

Glossario

Bibliografia

## Bibliografía

- Alpezar R., París D., 2004. *Santería cubana: mito y realidad*. Ediciones Martínez Roca, Madrid.
- Aime M., 2004. *Eccessi di cultura*. Einaudi, Torino.
- Aguilera Patton, P.P., 1994. *Religión y arte yoruba*. Ediciones universal. Miami.
- 2004. *Religión yorubas*. Editorial de ciencias sociales, La Habana.
- Arnaete A., 2001. *Los últimos esclavos de Cuba*. Alianza Editorial, Madrid.
- AAVV., 1986. *La esclavitud en Cuba*. Instituto de ciencias de Cuba. Editorial Academia, La Habana.
- Barnet M., 1966. *Biografía de un cimarrón*. Instituto de Etnología y Folklore, La Habana, (tr. It., 1968. *Autobiografia di uno schiavo*. Einaudi, Torino).
- 1983. *La cultura que generó el mundo del azúcar*. In Mantínez Montiel L. M., 1995 (a cura di). *Presencia africana en el Caribe*. Consejo nacional para la cultura, San Ángel, México.
- 1995. *Cultos afrocubanos: la Regla de Ochá, la Regla de Palo Monte*. Edición Unión, La Habana.
- Bascom W.R, 1950. *The focus of Cuban Santeria*. In "Southwestern Journal of Anthropology", 1950 VI, pp. 21-37.
- 1980. *Sixteen cowries. Yoruba divination from Africa to the New World*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- 1991. *Ifá divination. Communication between gods and men in West Africa*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- Bastide R., 1972. *Le rêve, la transe et la folie*. Flammarion, Paris.
- 1970. *Le Americhe nere. Le culture africane del Nuovo Mondo*. Sansoni, Firenze.
- 1978. *I culti afro-americani*. In Henri-Charles Puech., 1978. *Storia delle religioni, colonialismo e neocolonialismo*. Laterza, Bari.
- Bataille G., 1976. *Théorie de la Religion*. Gallimard, Paris, (tr.it., 1978. *Teoria della Religione*. Cappelli, Bologna).
- Baudrillard J., 1968. *Le système des objets*. Gallimard, Paris, (tr.it., 2003. *Il sistema degli oggetti*. Bonipiani, Milano).
- Bauman Z., 2003. *Intervista sull'identità*. Laterza, Bari.
- Blanco C., 1995. *Santería yoruba*. Editorial universitaria, Caracas.
- Bolívar Aróstegui N., 1990. *Los Orishás en Cuba*. Edición Unión, La Habana.
- 1996. *Ifá: su historia en Cuba*. Ediciones Unión, La Habana.
- 1998. Lopez Cepero M., *La Santeria. Sincretismo religioso?*Besa Edizioni, Bari.
- Bonilla H., 1991 (a cura di). *El sistema colonial en la América Española*. Editorial Crítica, Madrid.
- Brandon G., *Santeria from Africa to the new world*. Indiana University Press, Bloomington.
- Cabrera R., 1954. *La sociedad secreta Abakulà*. E.R. Ediciones, La Habana.
- 1986. *Cuba and the Cubans*. Levytype, Philadelphia.

- 1986. *Reglas de Congo. Palo Monte Mayombe*. Ediciones Universales, Miami.
  - 1996. *Yemayá y Ochún. Kariocha, Iyalorihás y Olorichas*. Ediciones Universales, Miami.
  - 2000. *El Monte*. Ediciones Universales, Miami.
- Canizares R., 1993. *Cuban santería*. Destiny Books, Vermont, (tr. es., 2001. *Santería cubana*. Lasser Press Mexicana, Col. Juárez).
- Castañeda I. M., 1997. *La Santería*. Vol. XI, Editorial Olokum, La Habana.
- Cairo A., 2005. *Bemé para cimarrones*. Publicaciones Acuario Centro Félix Varela, La Habana.
- Chailloux Carmona J. M., 2005. *Los horrores del solar habanero*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Corvino C., 1996. *Miti e leggende dei Caraibi*. Newton Compton, Roma.
- De Souza Hernández A., 1998. *El sacrificio en el culto de los Orishás. Ebbó. Animales, materiales y plantas*. Ediciones Cubanas, La Habana.
- 1998. *Echu – Elegguá. Equilibrio dinámico de la existencia*. Ediciones Unión, La Habana.
  - 2005. *Los Orishás en África*. Editorial de ciencias sociales, La Habana.
- Dimitri F., 2004. *Comunismo magico. Leggende, miti e visioni ultraterrene del socialismo reale*. Castelvecchi, Roma.
- Douglas M., 1975. *Implicit meanings. Essays in anthropology*. Routledge, London, (tr.it., 1985. *Antropologia e simbolismo*. Mulino, Bologna).
- Isherwood B., 1979. *The world of goodos*. Basic Books, New York, (tr. it., 1984. *Il mondo delle cose. Oggetti, valori, consumo*. Mulino, Bologna).
- Efundé A., 1996. *Los secretos de la Santería*. Ediciones Universal, Miami.
- Feraudy Espino H., 2005. *De la africanía en Cuba el ifaísmo*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- 2006. *Yoruba*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Figarola J. J., 2006. *Cuba. La gran Nganga*. Ediciones Caserón, Santiago de Cuba.
- 2006. *La brujería cubana. El Palo Monte*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- Fleits A., Padura Fuentes L., 2004. *Sentieri di Cuba*. Il saggiatore, Milano.
- Fuentes Guerra J., Gómez G., 2004. *Cultos afrocubanos*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- Fabregat C.E., 1992. *I meticci del Nuovo Mondo*. In *Uomini e culture. Antropologia delle Americhe*. Edizioni Colombo. Genova.
- Faldini Pizzorno L., 2000. *Il Vodou*. Xenia, Milano
- Fernández Olmos, M. Paravisini Gebert L., 1997. *Sacred possessions: Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean*. Rutgers University Press, New Brunswick, N. J.
- Fernández Martínez M., 2005. *Oralidad y africanía en Cuba*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Fontanille J., 2002. *La patina e la convivenza*. In Landowki E., Marrone G., (a cura di) 2002. *La società degli oggetti*. Meltemi, Roma.
- Geertz C., 1973. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York, (tr.it., 1987. *Interpretazione di Culture*. Il Mulino, Bologna).
- Godelier M., 1970. *La moneta di sale. Economia e società primitive*. Lampugnani Nigri Editore, Milano.
- González Wippler M., 1982. *The Santería experience*. Englewood Cliffs, New York.

- 1989. *Santería the religion: faith, rites, magic*. Llewellyn Publications, St. Paul, (tr. It., 1998. *I segreti della Santeria*. Sperling&Kupfer, Milano).
  - 1989 *Santería: the religion: a legacy of faith, rites, and magic*. Harmony, New York.
  - 1991. *The Santeria experience: a journey into the miraculous*. Llewellyn Publications, St. Paul Minnesota.
  - 1992. *Santería: African magic in Latin America*. Julian Press, New York.
  - 1994. *Legends of Santería*. Llewellyn Publications, St. Paul Minnesota.
- Heers J., 1991. *La découverte de l'Amérique*. Éditions Complete, Paris, (tr. it. 1993. *La scoperta dell'America. Echi e dibattiti nella Vecchia Europa*. Edizioni Culturali Internazionali, Genova)
- Herskovits M. J., 1937. *African gods and catholic saints in New World Negro belief*. In "American Anthropologist", 1937, XXXIX, pp.635-643.
- Hernández A. S., 1998. *Echu – Elegguá. Equilibrio dinámico de la existencia*. Ediciones Unión. La Habana.
- Hugh T., 1973. *Storia di Cuba: 1672-1970*. Einaudi. Torino.
- Klein H.S., 1986. *La esclavitud en América Latina y el Caribe*. Alianza Editorial, Madrid.
- Kertzer D.I., 1988. *Ritual, Politics and Power*. Yale University, Ney Haven, (tr. it.1989. *Riti e simboli del potere*. Laterza, Bari).
- Lachatañere R., *Las religiones negras y el folklore cubano*. In *Revista Hispánica Moderna*, NewYork, January-April 1943, IX, pp. 138-143.
- 1995. *Manual de Santería. El sistema de los cultos Lucumís*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
  - 2004. *El sistema religioso de los afrocubanos*. Editorial de ciencias sociales, La Habana.
- Laguerre M., 1988. *Afro-Caribbean Folk Medicine*. In [Journal of the Royal Anthropological Institute](#). New Series, Vol. 23, No. 2, pp. 391-392.
- Lahaye Guerra R.M., Zardoya Loureda R., 1996. *Yemayá a través de sus mitos*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Latour B., 1988. *La chiave di Berlino. L'ordine sociale visto dal buco della serratura*. In Semprini A., 1999 (a cura di). *Il senso delle cose. I significati sociali e culturali degli oggetti quotidiani*. Franco Angeli. Milano
- Latouche S., 2000. *L'altra Africa: tra dono e mercato*. Bollati Boringhieri. Torino.
- Landowki E., Marrone G., 2002. *La società degli oggetti*. Meltemi, Roma.
- Lupi G., 2003. *Cuba Magica. Conversazioni con un santero*.Mursia, Milano.
- Zeca L., 1995. *Iniciación al candomblé*. Panamericana Editorial, Santa Fé.
- Lindsay A., 1996. *Santería aesthetics in contemporary Latin American arts*. Smithsonian Institution Press, Washington.
- Lospinoso M., 1987. *Ombre divine e maschere umane*. Liguori, Napoli.
- Malinowski B., 1922. *Argonauts of the Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Malesian New Guinea*. (tr. it., 2004. *Argonauti del pacifico occidentale*. Bollati Boringhieri, Torino)



- Martinez – Burgos García P., Rodríguez González A., 2004. *La fiesta en el mundo hispánico*. Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.
- Mason M. A., 1994. *I Bow My Head to the Ground: The Creation of Bodily Experience in a Cuban American Santería Initiation*. In *Journal of American Folklore*. Vol. 107, No. 423, Winter 1994, pp. 23-39.
- Medina Pérez T., 2003. *La santería cubana*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- Métraux A., 1971. *Il Vodou haitiano*. Einaudi, Torino.
- Muci G., 1998. *La santeria cubana. Aspetti teorici e manuale pratico*. Besa, Nardò.
- Mottin M. F., 1980. *Cuba quand même*. Éditions du Seuil, Paris.
- Moreno Vega M., 2000. *The altar of my soul. The living traditions of Santería*. The Ballantine publishing group, New York.
- Monferdini L., 2000. *Il canibalismo*. Xenia, Milano.
- 2001. *La Santeria Cubana*. Xenia, Milano.
- Marín Mederos T., 2006. *El ritual de la Cohoba. Viaje al mundo secreto del tabaco*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- McClelland E. M., *The Cult of Ifá among the Yoruba*. African Arts, Vol. 16, No. 1 (Nov., 1982), pp. 88-90.
- Millet J., Brea R., Ruiz Vila M., 1997. *Barrio, comparsa y carnaval santiaguero*. Ediciones Casa del Caribe, Santiago de Cuba.
- Menéndez L., 1998. *Estudios afrocubanos*. Lectura tomo II, Selección de Universidad, La Habana.
- 2002. *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*. Editorial de ciencias sociales, La Habana.
- Murphy J. M., 1988. *La Santería: an African religion in America*. Beacon Press, Boston.
- 1993. *Santeria: African spirits in America*. Beacon Press, Boston.
- Núñez L.M., 1992. *Santería: a practical guide to Afro-Caribbean magic*. Spring Publications, Dallas Tex.
- Ngou-Mve N., 1994. *El África Bantú en la colonización de México*. Dayton, Madrid.
- Ortega Gonzalez, 1995. *Prontuario de plantas medicinales*. Instituto Cubano del Libro, La Habana.
- Ortiz F., 1950. *La africanía de la música folklórica de Cuba*. Publicaciones del Ministerio de Educación y de Cultura, La Habana.
- 1951. *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. Ediciones Cardenas, La Habana.
- 1952. *Los instrumentos de la música afrocubana. Los instrumentos anatómicos y palos percusivos*. Publicaciones del Ministerio de Educación y de Cultura, La Habana.
- 1963. *Contrapunteo del tabaco cubano y el azúcar*. Empresa consolidada de artes graficas, La Habana.
- 1995. *Los tambores ararás la conga*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- 1995. *Los tambores batá*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- Orozco R., 1993. *Cuba Roja*. Sant Vicenç dels Horts, Barcelona.
- Pizzorno Faldini L., 1999. *Il vodù*. Xenia. Milano.
- Portuondo Zúñiga O., 2000. *La virgen de la caridad del cobre: símbolo de cubanía*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.

- Sánchez Cárdenas J., 1978. *Religión de los orishás. Creencias y ceremonias de un culto afro – caribeño*. Hato Rey. Puerto Rico.
- Sbardella F., 2007. *Antropologia delle reliquie. Un caso storico*. Morcelliana, Brescia.
- Semprini A., 2002. *Oggetti senza frontiere*. In Landowki E., Marrone G., (a cura di) 2002. *La società degli oggetti*. Meltemi, Roma.
- Sotolongo Codina P. L., 2006. *Teoría social y vida cotidiana*. Publicaciones Acuario Centro Félix Varela, La Habana.
- Stolcke V., 1992. *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Alianza Editorial, Madrid.
- Testa S., 2004. *Como una memoria que dura*. Ediciones La Memoria, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau. La Habana.
- Victor T., 1986. *The anthropology of performance*. Paj Publications, Ney York, (tr.,it., 1993. *Antropologia della performance*. Il Mulino, Bologna),
- Tolosana L., (2004). *Antropología cultural de Galicia*. Akal Ediciones, Madrid.
- Spengler Calderín V., 1998. *Yo soy la montaña. Cuba: la isla de la santería*. La Gaceta de Cuba. La Habana.
- Vernant J. P., 2001. *L'universo, gli dei, gli uomini*. Einaudi, Torino.
- Volli U., 1997. *Fascino. Feticismi e altre idolatrie*. Feltrinelli, Milano.