



Pensiero concreto e religiosità popolare

Alessandra Ciattini *

Credo che l'oggetto di studio degli antropologi sia rappresentato dalla cultura, ma nel senso che quest'ultima costituisce la "concezione quotidiana del mondo" propria di certe forme di vita sociale, che la elaborano per dare risposta a quesiti di vario ordine, che tuttavia hanno un senso specifico e concreto solo al loro interno e nel contesto della prospettiva adottata.

Ma cosa dobbiamo intendere per "concezione quotidiana del mondo"? A mio parere si tratta di quell'insieme di pratiche e di credenze, i cui presupposti sono per lo più impliciti e costituiscono dei sottointesi, che consentono di strutturare e di ordinare nella vita quotidiana le relazioni tra gli uomini e tra questi e la realtà oggettiva all'interno di finalità proprie di ogni forma di vita sociale. Da questo punto di vista, a mio parere, non c'è alcuna differenza tra concezione quotidiana del mondo e senso comune, se però non si intende quest'ultimo come un insieme di credenze di carattere universale fondate "sulla roccia delle cose". Al contrario, come ha sostenuto Antonio Gramsci, vi sono più sensi comuni ed essi sono congeniali ai diversi contesti storici ed alle varie forme di organizzazione sociale.

L'ulteriore domanda che dobbiamo porci è se vi è relazione tra concezione quotidiana del mondo e religiosità popolare. Dal mio punto di vista c'è una stretta relazione, in quanto entrambe sono espressione di un'attività mentale spontanea, associata dagli stu-

* Docente di Antropologia religiosa, Università di Roma 1, La Sapienza.

diosi con il cosiddetto “pensiero concreto”, che come vedremo stabilisce relazioni tra gli eventi sulla base di associazioni concrete, strettamente legate alle proprietà sensibili delle cose e ad una visione antropomorfa. Tuttavia, esse consentono una certa strutturazione dell’esperienza e l’individuazione di strategie pratiche, non nel senso di grettamente utilitaristiche, adeguate al contesto di appartenenza. Sto parlando della religiosità, intesa come atteggiamento generale, che a mio parere costituisce il sottofondo delle varie forme di religione con i loro contenuti specifici.

Come ho già sostenuto, richiamandomi a Rodney Needham (Cfr. Ciattini 1995: 19), il carattere spontaneo e implicito delle concezioni quotidiane del mondo e della religiosità popolare è quello di essere prive, per ragioni storiche e sociali, di un apparato critico per la riflessione epistemologica, la cui assenza rende del tutto incongruente il volerle paragonare a concezioni, il cui scopo primario è rappresentato dalla conoscenza sulla base di criteri espliciti e vagliati criticamente.

Insomma, a mio parere, le pratiche e le credenze sono da considerarsi acritiche nella misura in cui sgorgano da attività mentali spontanee, proprio perché gli attori non ne esplicitano criticamente i principi, né ne vagliano la possibile validità logica, né si preoccupano della loro efficacia conoscitiva, nel senso generalmente attribuito a questa espressione dal pensiero epistemologico.

Il parallelo tra concezione quotidiana del mondo e religiosità popolare non si esaurisce con il fatto che entrambe debbano considerarsi acritiche nel senso da me esplicitato; esse hanno anche un altro elemento in comune che ne caratterizza la prospettiva.

Cominciamo con la religiosità in generale, la quale mi sembra possa esser definita, almeno all’interno di certe prospettive storiche e critiche, come quella concezione del mondo che da un lato si fonda sull’esistenza di una dimensione sovrumana e sovranaturale, dall’altro fa di questa dimensione la chiave di lettura esclusiva di quanto accade nella dimensione fenomenica. Insomma, quest’ultima dimensione costituirebbe l’essenza di quanto si verifica invece nella dimensione visibile e quotidiana. Bisogna aggiungere che nelle forme religiose popolari prevale l’immanentismo, nel senso che il sovranaturale non è mai completamente distaccato (trascendente) dalle cose in cui si manifesta, tanto che una delle sue forme di palesamento è rappresentata dalla trance.

Come è ovvio, stiamo parlando qui dell'essenzialismo, per taluni un grave errore filosofico, di cui però come vedremo neppure i filosofi possono del tutto fare a meno se non vogliono disgregare il mondo dell'esperienza in un insieme di fatti irrelati. Infatti, come osserva Terry Eagleton (1998: 114) una forma moderata di essenzialismo è accettabile nella misura in cui non dia per scontato che "...cose appartenenti a una stessa classe debbano esibire esattamente le stesse caratteristiche essenziali...", e che la presupposta essenza non sia sottoponibile al dibattito critico, come dimostrano le accese discussioni non ancora sopite sulla natura umana.

Ma noi qui stiamo parlando di un'altra forma di essenzialismo che giunge all'ipostatizzazione di aspetti della realtà ritenuti salienti. Tale essenzialismo domina anche il senso comune o le concezioni quotidiane del mondo, giacché essi operano nel mondo dell'azione, in cui bisogna decidere in maniera univoca e non bisogna avere incertezze. In tale mondo le cose e le persone non sono viste come il prodotto di processi e quindi come il frutto complesso di una certa storia anche contraddittoria; in tale prospettiva cose e persone hanno una loro natura, una loro essenza dalle quali scaturirebbero i loro atteggiamenti e comportamenti. Così ad esempio, per il senso comune i rom hanno certe caratteristiche negative che derivano dalla loro natura intrinseca, il cui possesso li renderebbe imm modificabili e quindi inadatti alla vita sociale, così come è comunemente intesa. Analogamente per il femminismo differenzialista esiste una natura ontologica nettamente differenziata dell'uomo e della donna, che non subirebbe trasformazioni e adeguamenti all'interno delle diverse forme di vita. Tale principio si può ammettere solo se si nega il punto di vista che la natura dell'essere umano consiste nell'essere dotato di una natura culturale, per questa ragione profondamente plasmabile ed adattabile.

Per comprendere più a fondo la differenza tra i due tipi di essenzialismo si può fare riferimento alla critica fatta da Ernst Cassirer alla concezione empiristica dell'astrazione e quindi del concetto. In tale processo astrattivo, in cui si manifesta l'essenzialismo ipostatizzato, il pensiero immediato pone il generale e il particolare nettamente separati per poi riunificarli misticamente, senza mostrare però il processo razionale di mediazione. Per comprendere cosa Cassirer contrappone all'astrazione empiristi-

ca possiamo richiamarci al modo in cui definisce la moderna legge scientifica, la quale costituirebbe la regola che organizza una molteplicità di fenomeni, da cui non è mai separabile. In questo senso nel concetto di triangolo le determinazioni non scompaiono ma vengono considerate come variabili (Cassirer, 1966: vol. III, tomo I, p. 16).

Altro esempio di questo modo di procedere lo troviamo nella concezione moderna di umanità intesa non come un ente contrapposto agli uomini, ma come regola o limite delle variazioni possibili tra gli uomini.

L'essenzialismo consiste anche nella formazione di enti antropomorfi nei quali vengono integrati una serie di aspetti e di tratti, che renderebbero l'analisi di un certo fenomeno storico-sociale assai complicata; in questo senso esso è una forma di semplificazione ineliminabile nella nostra vita quotidiana in cui per agire abbiamo bisogno di avere a che fare con entità distinte e discrete. Nel pensiero politico e religioso, tuttavia, l'essenzialismo assume spesso finalità mistificatorie come quando, ad esempio, invece di parlare dell'Iraq come paese e stato, espressione di una determinata struttura e di determinati interessi, si preferisce far riferimento a Saddam Hussein, che viene considerato il protagonista malefico e la causa scatenante di malefatte, a cui si è dovuto inevitabilmente rispondere con la guerra (Silvaggi, 2008).

Nel pensiero religioso l'entificazione consiste nella trasformazione in figure sovranaturali di forze della natura o della vita sociale; in molti casi i simboli che vengono così costruiti hanno un significato ambivalente, nel senso che palesano sia la relazione di subordinazione sia la voglia di riscatto dal potere, come nel caso della figura di Babalú Ayé, l'orischa della Santería cubana¹, che è al contempo il vecchio povero e piagato ma animato da una forte rabbia. Gli attribuiti rituali e gli oggetti di pertinenza del santo ne riproducono la forza sacrale, giacché sono considerati sue proprietà sostanziali.

Troviamo un altro esempio di entificazione religiosa nella figura del diavolo che i minatori della Bolivia e i contadini semi-proletarizzati della Colombia occidentale considerano loro protettore, ma anche causa delle loro disgrazie. Secondo Michael T. Taussig (1980), che ha condotto in tali contesti una ricerca sul campo, partecipando anche alle lotte dei lavoratori, in tale simbolo si esprimerebbe mediante una relazione concreta di caratte-

re antropomorfo e personalistico il rapporto alienante tra questi soggetti e il modo di produzione capitalistico. Si tratta di un rapporto asimmetrico, distruttivo e di sfruttamento che non migliora le condizioni di vita dei lavoratori, i quali manifesterebbero tuttavia secondo Taussig la loro volontà di resistenza nel concepire l'economia capitalistica come una relazione tra esseri personali, uno dei quali incarna il male.

Dalle religioni primitive possiamo ricavare molteplici esempi di entificazione mediante la quale vari aspetti della natura e della vita sociale vengono raccolti in quello che, seguendo Christofer R. Hallpike (1984: 419), chiamerò associazione per complesso dei fenomeni, concetto su cui più avanti torneremo. Egli riporta vari esempi ripresi da note monografie etnografiche come quella Geoffry Lienhardt sui dinka. In particolare, analizza il complesso formato da tre divinità o poteri dinka: Garang, il padre, Abuk la moglie e Deng, figlio o marito di Abuk. In primo luogo bisogna osservare che sono legati dal concreto vincolo familiare, nel quale la donna ha una funzione ambigua essendo madre e moglie dello stesso uomo. Garang è associato al sole, Deng alla pioggia, che garantisce i pascoli per il bestiame dei dinka, Abuk sovrintende invece alle attività delle donne, rappresentate dall'orticoltura e dai compiti domestici. Tuttavia, non si deve cadere nell'errore di interpretare in maniera riduttiva tale simbolismo religioso, giacché le figure sovranaturali rappresentano in forma mediata i fenomeni naturali e le tematiche sociali, rappresentate dai legami di parentela. In esse si concreta infatti l'esperienza che i dinka hanno della loro vita sociale e del loro rapporto con la natura (Hallpike 1984: 419-420).

Alcuni studiosi hanno criticato l'interpretazione socio-antropologica dei simboli religiosi, giacché si tratterebbe di una forma di riduzionismo che per di più interpreterebbe le costruzioni religiose come processi attraverso i quali l'uomo si aliena. Come è noto, dietro questa impostazione c'è il desiderio di fare della religione qualcosa di irriducibile all'analisi scientifica, della quale potrebbero parlare a giusto titolo solo i teologi. L'accusa di riduzionismo mi sembra inconsistente dal momento che l'analisi socio-antropologica abbraccia il complesso delle condizioni oggettive e soggettive della vita sociale e cerca di seguire il percorso attraverso il quale queste ultime vengono vissute, interpretate e rappresentate simbolicamente.

A mio parere, le categorie di acriticità e di essenzialismo costituiscono utili strumenti per analizzare le ideologie, le quali proprio perché acritiche ed essenzialistiche debbono essere considerate criptoreligiose, nel senso di forme celate di pensiero religioso.

Ho parlato di religiosità popolare, dando implicitamente per scontato che esistano anche forme di religiosità non popolari, proprie di classi sociali egemoni e dominanti. Anche se la questione è assai dibattuta, gli studiosi distinguono, ad esempio, tra cattolicesimo popolare e cattolicesimo delle élite, considerando quest'ultimo come un *corpus* dottrinario ordinato da specialisti e come un insieme codificato di riti (*Rituale romanum*)², di cui le masse popolari recepiscono alcuni aspetti, reinterpretandoli e riadattandoli. In effetti, un'altra distinzione importante tra religiosità popolare e religiosità colta sta nel fatto che la prima si esprime soprattutto in pratiche e riti, non ispirandosi in maniera meticolosa ai contenuti di quelli che nel cattolicesimo sono divenuti i dogmi. Per questa ragione Enrique Dussel parla a proposito della religiosità popolare di paraliturgia, per indicare quelle pratiche sincretiche che sono scaturite dalla relazione tra il cattolicesimo dei missionari e le religioni degli indigeni americani.

Quanto ai dogmi, mi limiterò ad osservare, anche a rischio di essere considerata antireligiosa e anticlericale, che hanno una struttura fondata sull'acriticità e sull'essenzialismo, che nel cattolicesimo si basa sul dogma dell'infalibilità del papa e sulla concezione della natura dell'uomo come essenza.

Per sgravarmi da tali accuse, dirò che non sono assolutamente antireligiosa sia per il mestiere che faccio sia perché so perfettamente che nelle religioni sono depositate le dense esperienze sentimentali ed intellettuali degli uomini, che meritano di essere comprese e rispettate.

Per comprendere la religiosità popolare bisogna apprendere a decifrare i suoi simboli e per far ciò occorre in prima istanza capire come essi funzionano in maniera specifica al loro interno. Infatti, troviamo i simboli in ogni forma di attività mentale dell'uomo, compreso naturalmente il pensiero scientifico, il quale però si differenzia dalle altre forme di attività simbolica, in cui l'uomo obietta le sue rappresentazioni, per il fatto che conosce i simboli che usa (Cassirer, 1964, vol. II, 39-40).

Come scrive Ignazio E. Buttitta (2008: 19): "Il simbolo è... un segno il cui contenuto, complesso articolato, mai completamente

afferrabile, sovrasta l'espressione, un segno in cui il senso sovrabbonda e risulta per tanto irriducibile a modelli formali".

Buttitta si riferisce qui ai simboli religiosi, perché secondo quello che sostiene Cassirer tale definizione non può essere applicata a quelli scientifici, i quali sono costruiti e controllati dal soggetto.

I simboli religiosi sono concreti, nella misura in cui rappresentano ed esprimono una certa concezione mediante aspetti dell'esperienza sensoriale e vissuta, che tuttavia non si realizza al di fuori dell'attività cognitiva. Essi costituiscono una forma di strutturazione dell'esperienza, basata sulla concentrazione del contenuto intuitivo in unico punto, nel quale si realizza la fusione tra quest'ultimo e il simbolo che lo esprime. In tale contesto, come scrive Cassirer (1975: 84-85), la tensione tra segno e designato scompare e tra i due si stabilisce un rapporto di identità, nel quale nella parola si riverbera la sostanza della cosa.

Tale struttura è assai diversa da quella realizzata dai concetti teoretici, i quali, secondo Cassirer (1975: 44), danno forma alle impressioni particolari, liberando il particolare dal suo isolamento, ponendolo in relazione con altro e collegandolo nell'unità di un sistema.

La concretezza dei simboli religiosi sta nel fatto che essi esprimono la loro concezione del mondo mediante schemi concreti che sono presi dal mondo dell'esperienza quotidiana, così ad esempio la relazione tra dio e iniziato è una relazione padre/figlio espressa da determinati oggetti, la relazione tra due cose che interagiscono magicamente è dovuta alla loro contiguità nello spazio.

In questo senso, come scrive Cassirer (1964, vol. II, 67), dissolvendo la relazione di causalità nella sequenza temporale recepita per abitudine, David Hume avrebbe scoperto la radici di tutte le spiegazioni mitologiche.

Come abbiamo visto, i simboli religiosi consistono sostanzialmente in metafore concrete. Per comprendere qual è la natura della metafora possiamo richiamarci alla definizione di George Lakoff e di Mark Johnson, secondo cui (1998: 24) "L'essenza della metafora è comprendere e vivere un tipo di cosa in termini di un altro".

Il libro di Lakoff e Johnson costituisce uno strumento assai utile per studiare i sistemi di concetti metaforici, che costituiscono il nostro senso comune e che sono presenti anche nel pensie-

ro scientifico. Esso mostra che strutturiamo la nostra esperienza in termini di metafore, per esempio concepiamo la discussione come una guerra e per questa ragione le attribuiamo caratteri che hanno a che fare con l'attività bellica come "Le tue richieste sono indifendibili", o "Egli ha distrutto tutti i miei argomenti" (1998: 22). Altro esempio riportato da Lakoff e Johnson (1998: 26) è quello della metafora "Il tempo è denaro", la quale si manifesta in espressioni come "Stai facendomi perdere del tempo", "In questo modo risparmieremo alcune ore".

I due studiosi statunitensi chiamano queste metafore concettuali "frame", ossia lo schema nel quale una certa questione viene presentata, in modo da farne accettare i termini e l'impostazione. Per mostrare come un "frame" stimoli il nostro pensiero a seguire un certo percorso citerò un esempio esaminato dallo stesso Lakoff, il quale si è occupato del pensiero politico conservatore. Uno degli slogan di George W. Bush, dopo il suo insediamento, è stato quello contro le tasse espresso con l'accattivante formula "tax relief" (sollievo dalle tasse). In questo schema è condensata una serie di convinzioni: le tasse sono una sofferenza, chi le propone ci fa soffrire, noi siamo afflitti da esse, chi le toglie è un liberatore (2003: 32). Scopo finale del "frame", che veniva ripetuto dai mass media, era quello di presentare la nuova amministrazione come un gruppo di eroi capaci di sconfiggere i cattivi che vogliono imporre le tasse.

Due sono gli aspetti interessanti del contributo dei due studiosi statunitensi: il primo è rappresentato dal tipo di analisi del pensiero quotidiano che portano avanti; il secondo sta nel fatto che essi sottolineano la nostra totale inconsapevolezza del sistema concettuale che usiamo. Aspetto che ci riporta alla spontaneità e alla acriticità delle concezioni quotidiane del mondo.

Se il discorso fin qui sviluppato ha una sua coerenza e validità, si potrebbe giungere alla conclusione che il disincantamento del mondo non si è realizzato perché, pur avanzando non in maniera lineare il processo di secolarizzazione e pur essendo significativa la crisi delle religioni tradizionali, il vero nucleo religioso sta nelle concezioni quotidiane del mondo che conoscono ed usano tutto l'armamentario del pensiero religioso.

Ciò è evidente nel mondo delle comunicazioni di massa dove spesso oggetti pubblicizzati sono rappresentati ed amalgamati, sino a confondersi, con un corpo femminile per far intendere che

la relazione con essi procurerà qualcosa di analogo al piacere sessuale. Per questa via gli oggetti sono presentati come potenze alle quali non possiamo che sottometterci, potenze che suscitano il nostro desiderio con il loro fascino insinuante. Il mondo falso e sgargiante della pubblicità può essere considerato un insieme di personificazioni di desideri che attivano un'ansia smodata del possesso e di ricerca del modello di umanità che da esse traspare. Si tratta di un mondo sul quale crediamo di agire e dal quale invece siamo agiti.

Anche qui ci troviamo di fronte a poteri che sono il risultato di processi di entificazione e di personificazione e che, una volta creati, esercitano il loro dominio sui loro creatori come nel caso delle potenze dinka. Benché in entrambi i contesti operino a mio parere gli stessi meccanismi, naturalmente sono del tutto consapevole della profonda differenza qualitativa tra la concezione consumistica del mondo e quella religiosa dei dinka. La differenza sta tutta nella struttura di potere su cui si fondano le due società: quella capitalistica avanzata e la comunità egualitaria dei dinka.

Nella prima il rapporto tra gli individui e il mondo delle merci è alienante, nella misura in cui la subordinazione al consumismo è uno degli strumenti attraverso il quale il singolo riproduce e riafferma la sottomissione al sistema di potere esistente. Nella società dinka i poteri, pur essendo legati alle articolazioni della struttura sociale, non sono l'espressione di un'autorità alienante, ma rappresentano la trasposizione metaforica di istituzioni che garantiscono la sopravvivenza della comunità.

Da quanto detto mi pare si possa ricavare un prima conclusione. Le forme religiose popolari per le loro caratteristiche qui descritte ci sembrano assimilabili formalmente a certe manifestazioni del senso comune della società capitalistica avanzata, anche se non sono attraversate dal cattivo gusto che consente la creazione di poteri-oggetti scaturiti dagli accostamenti più bizzari e impensati. Inoltre, in entrambi i casi c'è il legame con l'immediatezza che è rappresentata dall'insieme di questioni e problemi cui urge dare una risposta, in una sorta di ricerca di una salvezza immediata che non sa attendere i tempi dell'escatologia e della redenzione.

Nelle pagine successive cercherò di mostrare che il complesso mitico-religioso di Yemayá, divinità della già menzionata Santería cubana, costituisce un complesso nel senso di un insieme di

elementi associati e assimilati sulla base di vari legami fattuali e concreti e non logici e concettuali. Questa è la definizione che Lev Semenovic Vygotsky dà delle forme preconconcettuali che sono tipiche del pensiero concreto e che, in quanto tali, pervadono anche le vite quotidiane nella società capitalistica avanzata. Tale analisi mi consentirà di dar corpo allo stretto legame tra religiosità popolare e pensiero concreto.

Yemayá madre degli dei e regina del mare

Nella Regla Ocha³, più comunemente definita Santería cubana, religione di origine africana importata con gli schiavi, sincretizzatasi con alcuni aspetti del cattolicesimo, cui si è già fatto cenno nelle pagine precedenti, l'aspetto centrale è rappresentato dalle figure degli oricha. Questi sembrano essere stati in origine figure di protettori e di capi successivamente divinizzati delle antiche città yoruba. Questo legame spiega la scarsa omogeneità del pantheon yoruba, che presenta importanti differenze in Africa e nel nuovo mondo (Brasile e Cuba), dove si è articolato ed arricchito di nuove associazioni simboliche nel processo di sincretizzazione o, meglio detto, di transculturazione.

In questa sede mi limiterò ad analizzare la figura di un oricha con l'insieme dei suoi attributi per mostrare come ad ogni singolo oricha corrisponda un complesso nel senso di Vygotsky, nel quale vengono associati mediante legami concreti distinti aspetti della natura e della vita sociale.

Ho scelto Yemayá oltre che per la sua importanza nel pantheon santero, anche per la sua sincretizzazione con la Virgen de Regla, un agglomerato di case cui si giunge dall'Avana via mare, luogo che è la sede di due cabildos, confraternite religiose fondate da discendenti di yoruba.

Come scrive Pierre Fatumbi Verger, profondo conoscitore della religione yoruba nella sue varianti africana e americana, l'oricha era in origine un antenato divinizzato, che deteneva il controllo di certe forze della natura come il tuono, il vento, le acque dolci e salate e che era caratterizzato da certe attività come la caccia, la lavorazione dei metalli, la conoscenza e l'utilizzazione delle piante. Tale potere, definito aché, poteva essere trasmesso ai discendenti del dio attraverso la possessione. È interessante

notare che secondo i miti africani un individuo, dotato di un potente *aché*, diveniva *oricha* in un momento emotivamente denso, in cui era sconvolto dalla passione e dalla frenesia. In questi momenti di crisi emotive, dovute a sentimenti intensi come la collera, il rimpianto, il dispetto si sarebbe realizzata una sorta di metamorfosi, nella quale la dimensione materiale veniva per così dire consumata, bruciata dalla passione e restava solo l'*aché*, che diventava così potere ed energia pura. Tale potenza trovava il suo supporto in una serie di oggetti, legati alle caratteristiche specifiche di ogni *oricha*, come la pietra di folgore per *Changó*, contenuti in un recipiente per tre quarti interrato. Nelle pratiche culturali attuali questi ultimi costituiscono la base materiale del potere del dio, ricevono le offerte e sono impregnati del sangue della vittima sacrificale (Verger 1982: 18).

In America il legame tra *oricha* e famiglia estesa o città si spezza, perché la schiavitù distrugge tutti i vincoli sociali tradizionali, e si trasforma in relazione tra individuo e dio, anche se attorno ad essa si sviluppa la famiglia religiosa, ossia quel gruppo di persone che partecipano alle cerimonie di una stessa casa-tempio e che intrattengono tra loro rapporti religiosi.

Gli studiosi della Regla Ocha si sono divisi sulla sua interpretazione: alcuni hanno sostenuto la teoria del camuffamento, mediante il quale i neri avrebbero mascherato e quindi alla fine sincretizzato con vesti e simboli cattolici le loro divinità per occultarle all'occhio indagatore dell'europeo; altri ritengono che la persistenza dei tratti africani nelle pratiche e nelle credenze di questa manifestazione religiosa sia dovuta alla forte volontà di resistenza culturale opposta dagli schiavi alla politica di deculturazione degli spagnoli.

A mio parere correttamente, queste due interpretazioni divergenti sono state integrate per dar vita ad un punto di vista dialettico secondo il quale la transculturazione della religione yoruba a Cuba si è realizzata seguendo al contempo due tendenze: quella del sincretismo e quella della resistenza culturale. In questa prospettiva, come scrivono Rosa María de Lahaye Guerra e Rubén Zardoya Loureda (1996: 14), facendo riferimento ai miti della Regla Ocha (*patakíes*): “Essi sono il prodotto della transculturazione che considera il sincretismo e la resistenza culturale come momenti opposti e coincidenti nella loro opposizione. Sono cubani di origine yoruba o, che è lo stesso, *patakíes yoruba tra-*

sformatisi a Cuba”.

Un mito cosmogonico ci può dare un'idea della potenza di Yemayá nella religiosità popolare cubana. Al principio nel mondo visibile vi erano solo fuoco e rocce ardenti, allora Olofi, il “Todopoderoso” dal cielo o mondo invisibile, trasformò il vapore delle fiamme in nuvole, perché voleva spegnere il fuoco e creare la vita. La pioggia spense il fuoco, originando il terribile oceano, (Olokun)⁴ là dove vi erano scoscesi dirupi, e rivoli d'acqua sulla terra. La personificazione dell'acqua buona, grazie alla quale si diffonde la vita, è Yemayá, la quale nel mito sta sdraiata sulla terra e ha un forte dolore al ventre, come se stesse per partorire. Ed in effetti dal suo ventre escono i fiumi, gli orichas e tutto ciò che esiste sulla terra (Rodríguez Somonte 2009: 2)⁵. In altre versioni del mito anche la luna e le stelle vengono fuori dal ventre di Yemayá.

Esiste una versione più complessa del mito nel quale Yemayá appare come la rappresentazione generalizzata di tutti i mari e nel quale si descrive il processo specifico di formazione dei singoli oricha e dei vari aspetti della natura ad essi correlati. Dopo l'invasione del mare, il fuoco tuttavia persistente si trasforma nel sole collegato all'oricha Aggayú, dalle ceneri e dall'umidità nasce la palude, ossia il fango e la pestilenza relazionati a Babalú Ayé, ma da esse derivano anche le terre fertili, le piante e i fiori legati ad Osain, i fiumi dominio di Ochún (De Lahaye Guerra e Zardoya Loureda, 1996: 20).

Come si vede, nel mito è descritto il processo nel quale per intervento degli elementi primigeni (terra, fuoco, acqua, aria) il mondo si trasforma nella realtà conosciuta umana e divina, essendo gli oricha quegli esseri sovranaturali cui Olofi, dio distante e distratto, delega specifici poteri sui vari aspetti del creato e che derivano dal processo di antropomorfizzazione delle forze naturali.

Manca nel mito che abbiamo menzionato la figura dell'uomo abitatore dell'universo. In effetti esso appare in un altro mito per opera di Obatalá, l'oricha androgino, ritenuto da alcuni sposo di Yemayá, che è immagine e simbolo di Olofi-Oludumaré sulla terra e che gli è pari per rango (De Lahaye Guerra e Zardoya Loureda, 1996: 25).

Analizzando le varie versioni dei miti della creazione De Lahaye Guerra e Zardoya Loureda mostrano (1996: 27-31) come a una teogonia, in cui i protagonisti sono rappresentati dalle forze naturali, si contrapponga una teogonia antropomorfa, in cui

Olofi crea Yemayá per dare una compagna a Obatalá, i quali a loro volta procreano tutti gli oricha.

Nonostante questa differenza e le trasformazioni degli oricha la sostanza del processo resterebbe immutata: “Yemayá istituisce il Cosmo e genera gli dei “particolari” che lo incarnano e lo governano; è l’agente cosmico che distrugge il caos ed introduce il senso nell’universo, è la madre della creazione dal cui ventre acquatico e femminile nasce la vita” (De Lahaye Guerra e Zardoya Loureda 1996: 31).

In altri miti Yemayá è la moglie di Oggún e l’amante scoperta del libertino Babalú-Ayé (Lachatañere, 1961: 13-14).

Vediamo ora quali sono gli attributi e i poteri di Yemayá. Il suo recipiente-ricettacolo è costituito da una zuppiera che deve essere in tutte le tonalità dell’azzurro, o azzurra e bianca. In essa saranno posti gli otá, ossia le pietre e le conchiglie ricettacolo dell’oricha prese dal mare, e i suoi vari attributi. Gli attributi ed utensili, nel senso di oggetti per il culto, sono numerosi e debbono essere fatti di argento, acciaio, latta o piombo, ossia di metalli bianchi. Tra questi possiamo citare il sole, la luna piena, una chiave, una stella, un’ancora, una barca, un salvagente etc. Ha anche un mantello riccamente adornato, un ventaglio abbellito con perline e conchiglie, una maraca o una campana per attirare la sua attenzione quando ci si rivolge a lei. Tutti gli attributi sono ornati con elementi del mare in miniatura come pesci, reti, cavalli marini, conchiglie. Il sabato è il giorno che le è consacrato.

La sua collana è fatta di sette perline di cristallo trasparente e sette azzurre. Tuttavia, i colori possono variare nella tonalità a seconda del cammino di Yemayá preso in considerazione. Per cammino o avatar si intende una manifestazione di una stessa divinità – come per esempio le diverse rappresentazioni della Vergine Maria nel cattolicesimo – legata a specifici episodi mitologici. Come vedremo più avanti, Yemayá si presenta in numerosi cammini.

Usa una veste ornata con volà azzurri e bianchi, che richiamano il mare e la spuma delle onde, porta una corona con sette punte dal momento che 7 (oddi) è il simbolo con il quale si esprime nel diloggún, sistema divinatorio fondato sull’uso di 16 conchiglie⁶. I suoi fiori sono il nontiscordardime, la violetta, il suo profumo la verbena. Numerosi sono gli animali che le vengono sacrificati, tra i quali ricordo il montone, di cui è ghiotta, il gallo, la gal-

lina di Guinea, la quaglia etc. Anche in questo caso bisogna tenere conto dell'avatar cui è offerto il sacrificio. La sua danza è ispirata ai ritmi del mare: comincia a ballare oscillando dolcemente, imitando il movimento delle acque mosse dal soffio della brezza, ma presto aumenta la velocità dei passi ed assomiglia ai rivolgimenti del mare agitato. A volte muove le braccia come se stesse nuotando, a volte sembra che stia remando; ride fragorosamente mentre imita il movimento delle onde e i vortici dell'oceano.

Protegge dalle malattie del ventre e da tutti i pericoli che possono derivare dall'acqua, dolce o salata, dalla pioggia o dall'umidità.

Estremamente complessa e lunga è la lista delle piante e dei piatti che sono a lei legati, per cui rimando al già citato articolo di Somonte Rodríguez che ho usato anche per illustrare i precedenti aspetti di Yemayá.

Mi soffermo brevemente sul carattere dei suoi figli, cioè di coloro che stabiliscono una speciale relazione con lei e sulle sue numerose manifestazioni.

I suoi figli sono descritti come forti e rigorosi, dotati di grande forza di volontà; talvolta sono impetuosi sino ad essere arroganti. Amano il lusso e spesso sono formali perché hanno un innato rispetto per la gerarchia.

Questi caratteri psicologici corrispondono ai tratti di ciò che Verger (1982: 192) chiama archetipo, che costituirebbe il modello comportamentale inconscio incarnato negli oricha e recepito dai fedeli, i quali lo manifesterebbero anche nei suoi aspetti negativi nell'attività rituale.

Nell'articolo di Somonte Rodríguez sono citati 20 cammini di Yemayá, tra i quali ricordo, anche per far capire la logica del complesso religioso, Yemayá Achabá e Yemayá Konlá. La prima pericolosissima perché legata alla morte, ma saggia e dotata di grande volontà. Ha uno sguardo irresistibile e un fare altezzoso, porta una catena d'argento alla caviglia. È stata moglie di Orula, anche se vi sono miti che raccontano i conflitti che ebbe con lui. Alcuni la considerano la segretaria di Olofi, altri la più grande delle sante, perché ha dato la vita agli esseri umani che nascono e muoiono come la luna. È Yemayá Achabá, mandata da Olofi, che ci annuncia la morte.

Yemayá Konlá sta nella spuma delle onde, nella risacca nei pressi della riva e nelle eliche dei motori delle barche.

A Cuba Yemayá è sincretizzata con la Virgen de Regla, vestita di un azzurro intenso, in Brasile con l'Immacolata Concezione la quale è caratterizzata invece da un manto celeste. Secondo la leggenda la Virgen de Regla è una scultura lignea giunta dalla Spagna in epoca coloniale, già considerata protettrice degli uomini del mare, che divenne oggetto di culto e fu venerata come patrona della baia nel XVII sec. (Somonte Rodríguez, 2009). Il collegamento tra arrivo in una certa terra di un'immagine sacra e l'insorgere del culto verso di essa – assai comune anche nell'area mediterranea – mostra come la religiosità popolare abbia bisogno di un supporto concreto per manifestarsi.

Lidya Cabrera, citata da Verger (1982: 191- 192) ci descrive vivacemente la festa di Yemayá-Virgen de Regla. Nella sera precedente l'8 settembre si offrono sacrifici di animali agli oricha, le cui immagini insieme a quelle dei corrispettivi santi cattolici sono presenti nella sede del cabildo. Sono accesi dei ceri davanti all'altare cattolico nella Chiesa dedicata alla Vergine di Regla cui la gente si reca per assistere alla messa la mattina seguente. Le statue del cabildo (Yemayá- Virgen de Regla, Ochún-Caridad del Cobre, Obatalá-Virgen de la Merced, Changó-S. Barbara) vengono portate in processione per la città accompagnate dalla musica suonata su tre tamburi batá⁷. La processione si snoda lungo il mare, si dirige alla chiesa dove è accolta dal parroco, rende omaggio alle autorità civili, ai morti e agli antenati nel cimitero. La folla segue la processione ballando al ritmo dei tamburi batá e le statue oscillano seguendo i suoi movimenti in un'atmosfera in cui componente cattolica e componente africana confluiscono l'una nell'altra.

Naturalmente non sono in grado di ricostruire tutti i percorsi associativi che spiegano i legami tra Yemayá e i suoi complessi attributi e manifestazioni. Ad esempio, non saprei dar conto del suo legame con il montone, che pure deve avere un fondamento. Mi sembra tuttavia che possiamo riscontrare una serie di assi lungo i quali si snodano le associazioni: l'asse del colore, quello della maternità-femminilità, quello della natura marina. Si tratta di astrazioni percettive nella misura in cui ci si focalizza isolandoli su alcuni caratteri concreti del complesso mitologico-religioso di Yemayá.

La presenza dei tre assi su menzionati, anche se se ne potrebbero molto probabilmente trovare altri, mostra che siamo di fron-

te a un complesso nel senso di Vygotsky, al quale si appartiene sulla base di associazioni concrete e di distinti criteri, che tuttavia si richiamano a vicenda in una relazione di interdipendenza simbolica. Come si è visto, non c'è il riferimento ad un colore unico, ma a una serie di sfumature che vanno dalla trasparenza all'azzurro cupo e che richiamano i diversi modi di presentarsi dell'acqua, dalla bianca spuma al colore scuro degli abissi marini. Ciò spiega la presenza di oggetti di metallo bianco. Inoltre, le associazioni si fondano sulla somiglianza fisica (l'essere dello stesso colore), ma anche sull'esistenza di un legame concreto e fattuale con il mare, come per esempio il salvagente e l'ancora. Gli attributi sono tra loro legati da un legame essenzialistico nel senso proposto da Boyer, in quanto tutti condividono la medesima essenza che costituisce la natura invisibile e misteriosa della dea del mare e madre degli oricha.

L'asse della maternità-femminilità si dispiega soprattutto nei racconti mitologici, in cui Yemayá appare dotata di un seno abbondante, del quale non vuole che si faccia menzione, e insegna i segreti dell'amore a Changó, del quale è anche madre o madre adottiva.

In quanto madre degli oricha, la sua maternità ha il carattere dell'eccezionalità che si manifesta nel suo carattere autoritario e altezzoso. D'altra parte, tuttavia, in altri miti si trova ad essere sottomessa all'autorità maschile, dalla quale viene anche punita.

Il legame mare/maternità appartiene anche alla nostra simbologia, che vede nel liquido marino l'equivalente del liquido amniotico avvolgente e protettivo. Ma Yemayá rimanda anche alle manifestazioni distruttive del mare; infatti in certi miti una sua espressione, considerata autonoma, è stata incatenata nel fondo degli abissi con sette catene per impedirle di dare sfogo alla sua forza sconvolgente. Questo legame con la forza distruttiva del mare si vede in alcuni miti in cui, per esempio, impedisce a Changó di far danno al mondo o interviene per dividere Oggún e Changó che stanno combattendo per annientarsi. In un altro patakí a prezzo del suo sacrificio salva la Terra invasa dal mare allontanando le acque e riuscendo là dove altre figure divine hanno fallito.

Come scrivono De Lahaye Guerra e Zardoya Loureda (1996: 68) il potere di Yemayá è funzione della sua maternità marina. Si tratta di un potere cosmico esercitato con attenzione materna

verso l'universo, della cui persistenza essa è la guardiana scrupolosa.

Il vincolo mare-maternità si fonda, dunque, sia sul carattere avvolgente dell'acqua, sia sull'uso della potenza marina per proteggere gli oricha e il mondo dal pericolo della distruzione, che Yemayá madre del cosmo e quindi metaforicamente anche degli uomini, vuole impedire.

Come si vede la relazione simbolica è complessa: Yemayá costituisce un'immagine prototipica, cui sono inglobati i suoi vari attributi ed oggetti rituali, ma cui appartengono anche le varie modalità di comportamento della madre e del mare, entità tra loro associate nei loro aspetti costruttivi e distruttivi.

Yemayá e l'insieme delle sue associazioni simboliche costituiscono dunque un complesso, nel quale forze della natura e caratteristiche antropomorfe confluiscono. Tale duplicità consente ai fedeli della Regla Ocha di trovare in esso, tramite la divinazione nelle sue varie forme, le risposte ai loro quesiti esistenziali, inquadrando così la loro vicenda quotidiana nello schema cosmologico e religioso che inserisce ogni accadimento nel sistema delle relazioni tra mondo umano e mondo divino.

Note

¹ Religione di origine africana sviluppatasi a Cuba. V. più avanti il § su Yemayá.

² Libro ufficiale della Chiesa cattolica che contiene tutti i riti che possono essere celebrati dal clero. È stato riformato nel Concilio Vaticano II.

³ "Regla" ha qui il senso di culto come comportamento governato da regole, mentre "ocha" indica ciò che è santo.

⁴ Olokun è sia un oricha autonomo sia una manifestazione di Yemayá. Rappresenta l'oceano che potrebbe scatenarsi ed inghiottire tutto, per questo in un mito è stato incatenato nel fondo del mare.

⁵ Questo articolo è pressoché identico alla voce Yemayá che si trova nel libro di Natalia Bolíva Aróstegui (1990).

⁶ I simboli del diloggún sono individuati sulla base delle conchiglie che, gettate a terra, cadono con la parte concava in alto. Ogni simbolo è associato

ad episodi raccontati nei patakies.

⁷ Tamburi di tre diverse dimensioni che vengono usati a Cuba nella ritualità di origine africana.

Bibliografia

- Bolívar Aróstegui N., *Los orichas en Cuba*, Ediciones Unión, L'Avana 1990.
- Boyer P., *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press 1994.
- Buttitta I. E., *Verità e menzogne dei simboli*, Meltemi, Roma 2008.
- Cassirer E., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II, Il pensiero mitico, La Nuova Italia, Firenze 1964.
- Cassirer E., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, tomo I, Fenomenologia della conoscenza, La Nuova Italia, Firenze 1966.
- Cassirer E., *Linguaggio e mito. Contributo al problema del nome degli dei*, Garzanti, Milano 1975.
- Ciattini A., *L'animismo di E. B. Tylor. Uno sguardo sulla religione primitiva*, L'Harmattan, Torino 1995.
- De Lahaye Guerra M. R. e Zardoya Loureda R., *Yemayá a través de sus mitos*, Pinos Nuevos, L'Avana 1996.
- Dussel E., *Storia della Chiesa cattolica in America Latina (1492-1992)*, Queriniana, Brescia 1992.
- Eagleton T., *Le illusioni del postmodernismo*, Editori Riuniti, Roma 1998.
- Hallpike C.R., *I fondamenti del pensiero primitivo*, Editori Riuniti, Roma 1984.
- Lachatañere R., *El sistema religioso de los lucumis y otras influencias africanas en Cuba*, Actas del Folklore, anno 1, n° 7, 1961.
- Lakoff G. e Johnson M., *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano 1998.
- Lakoff G., *Framing the Dems. How conservative control politica debate and hoy progressives can take it back*, The America Prospect, settembre 2003, pp. 32- 35.
- Lévi-Strauss C., *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 1964.
- Rodríguez Somonte K., Yemayá, http://www.archivocubano.org/yemaya_ficha.htm.
- Silvaggi L., *Ideology and Spontaneous Patterns of Thought: a Structural Analysis of G. W. Bush Speeches in Favour of the Iraqi War*, tesi per il Master of Science della Facoltà di Scienze Sociali e Diritto dell'Università di Bristol, inedito, 2008.
- Taussig M. T., *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, University of North Carolina Press 1980.
- Verger P. F., Orisha. *Les dieux yorouba en Afrique et au Nouveau Monde*, Editions A. M. Métailié, Parigi 1982.
- Vygotsky L. S., *Pensiero e linguaggio*, Giunti, Firenze 1966.