

Santería e “salvezza”. Un approccio olistico al benessere e alle relazioni interpersonali

Alessandra Ciattini

Abstract

Drawing from a series of interviews to a contemporary dancer in Havana, who was initiated few years ago in the Regla de Ocha, this essay focuses on the complex relations between religion and health, intending the latter as the result of an achieved harmony between body and psyche. This theme is addressed taking into account relevant tendencies in contemporary society, which is arguably characterized by a strong and lacerating contrast – emerging in multiple variants – between utilitarian-mechanistic and holistic conceptions.

Keywords

religione; salute; sincretismo.

*Per un verso noi due siamo uguali, abbiamo entrambi dei problemi,
per l'altro siamo differenti: io ho la soluzione e tu no.*

Un babalawo cubano

Alla ricerca di un approccio olistico alla propria esistenza

Le religioni afroamericane, e in particolare la Santería o Regla de Ocha (Regola Santa)¹, stanno conoscendo uno straordinario revival² nello scenario della dolorosa

¹ È opportuno distinguere tra la Regla de Ocha o Santería, fondata sul culto a personaggi semi-divini che possono possedere i fedeli, e la Regla de Ifá, che costituisce un sistema oracolare praticato dai babalawos (sacerdoti) e incentrato sul culto di Orula, identificato con S. Francesco di Assisi, e sul uso del Tablero.

² La sua diffusione è documentata nell'Africa occidentale, orientale e settentrionale; nelle Americhe, invece, è presente nei Caraibi (Cuba, Puerto Rico, Repubblica Dominicana) ma anche in Messico, Colombia e in Venezuela. I suoi adepti si trovano anche negli Stati Uniti in seguito all'emigrazione cubana e portoricana.

crisi di civiltà, che stiamo vivendo da alcuni decenni. Questo fenomeno rende urgente l'individuazione e la comprensione della ragioni di tale diffusione, tenendo presenti i caratteri della planetaria società contemporanea, alle cui sfide sembrano rispondere, almeno in certi settori sociali, queste singolari forme religiose frutto della complessa sedimentazione di varie tradizioni. Argomento che ho trattato parzialmente in un saggio del 2011 e che metteva l'accento sul nesso tra religiosità e senso di precarietà da molti considerato tipico della cosiddetta condizione post-moderna. Del resto, certo si tratta di un argomento non nuovo per chi tenta di indagare le ragioni dell'insorgere e del costituirsi della religione, intesa come ricerca di una dimensione extra-terrena che funga da ancoraggio nelle disavventure esistenziali, come ci ricorda il saggio classico di David Hume (1968)³.

Osserverò subito che è difficile quantificare il numero dei seguaci della Regla de Ocha⁴ per il fatto che essi in generale si battezzano nella Chiesa cattolica, considerando tale rito indispensabile (oggi meno) all'iniziazione a questa forma religiosa. Ciò nonostante, nel sito www.aboutsanteria.com, frutto dell'elaborazione di Cynthia Duncan⁵ si possono trovare stime, secondo le quali gli adepti della Regla de Ocha oscillerebbero nel mondo tra i 75 e i 100 milioni di individui; inoltre, sempre dalla stessa fonte si può ricavare che la crescita più consistente del loro numero si registra nelle aree urbane degli Stati Uniti, dove vivono i discendenti degli africani e gli immigrati latinoamericani. Ciò non esclude che si affilino ad essa individui di altre etnie e di vari settori sociali. In questo senso la Regla de Ocha sembra proporsi come una religione interclassista e interrazziale, anche se maggioritaria è la sua tendenza a diffondersi negli ambienti poveri e marginali o comunque tra quei settori che adottano un atteggiamento critico nei confronti del sistema sociale dominante.

Gli studiosi, che si sono occupati della diffusione delle varie forme di religiosità nella società contemporanea, hanno elaborato un approccio analitico, che tende a cogliere somiglianze e convergenze tra alcuni caratteri di quest'ultima e i contenuti e le modalità di espressione delle diverse fedi. Mi riferisco in particolare a quegli studiosi (F. Gauthier, T. Martikainen e L. Woodhead), a cui dobbiamo l'introduzione ad un interessante libro intitolato "Religion in the Neoliberal Age. Political Economy and Models of Governance" (2013) dedicato al problema delle complesse relazioni tra religiosità, società consumistica e ideologia neo-liberale. Gli autori su menzionati non intendono utilizzare un approccio riduzionistico, che interpreti la religione utilizzando la chiave economica, ma vogliono comprendere i modi in cui il consumismo e il neoliberalismo oggi dominanti si articolano nel campo religioso (2013, 10).

In quest'ultimo paese si calcolava che nel 2001 i suoi adepti fossero 22.000, ma molto probabilmente il loro numero dovrebbe essere superiore, giacché essi non dichiarano apertamente la loro appartenenza religiosa (American Religious Identification Survey, 2001, City University of New York).

³ Un aspetto importante di questa tematica è rappresentato dal problema delle relazioni tra fede religiosa e salute, che in questa sede tratterò facendo esclusivo riferimento alla pratica santera.

⁴ Bisognerebbe prima di tutto stabilire se per fedeli della Regla de Ocha intendiamo solo gli iniziati o anche i praticanti. Infatti, non tutti i praticanti si iniziano o hanno le risorse per iniziarsi.

⁵ C. Duncan è attualmente docente di Studi Ispanici presso l'Università di Washington Tacoma. Al contempo, è sacerdotessa della Santería e appartiene alla Sociedad del Cristo di Palmira nei pressi di Cienfuegos.

Questa prospettiva mi sembra interessante e mi consente di fare una prima considerazione sul modo in cui il passaggio dalla società dei produttori a quella dei consumatori ha avuto ripercussioni sulla dimensione religiosa. Utilizzo questa opposizione nel senso proposto da Zygmunt Bauman (2008), che distingue la modernità solida dalla modernità liquida, essendo la prima caratterizzata a suo parere dall'enfasi sulla produzione, sulla pianificazione, sulla lunga durata ed essendo la seconda fondata, invece, sul consumo, sull'incertezza, sull'obsolescenza e sullo scarto. Naturalmente rimando chi voglia approfondire queste tematiche ai libri di Bauman, limitandomi a osservare come il consumismo e il neoliberalismo con il loro accento sulla felicità individuale, scaturita dal godimento immediato, abbiano influenzato il tono del discorso religioso, favorendo il fiorire di nuove forme di religiosità (il neo-pentecostalismo, la New Age etc.) o dando impulso al riemergere di forme antiche che evocano questi temi.

Per comprendere tale aspetto è indispensabile delineare brevemente la rivoluzione antropologica che abbiamo vissuto a partire dagli anni '70 del Novecento, che hanno visto il realizzarsi di una serie di eventi, che sono oggetto di una copiosa letteratura. Mi riferisco, in primo luogo, all'attacco nei confronti del liberalismo ugualitario e dello Stato sociale, sferrato dai pensatori neo-liberali quali von Hayek, Friedman, von Mises, ma anche dalle forze economico-politiche dominanti; attacco che ha determinato il ridimensionamento del ruolo dello Stato nell'economia e l'inserimento nel mercato di aspetti della vita sociale prima regolati secondo logiche ad esso estranee. Tale trasformazione ha comportato l'abbandono di tutti quei progetti che ponevano al centro dell'azione dell'uomo la realizzazione di una società che garantisse la felicità collettiva, sia pure posposta in un futuro di là da venire. Essi sono stati abbandonati, perché ritenuti dai loro oppositori frutto di un deliberato processo di mistificazione, in base al quale sarebbe stato possibile, ma scorretto applicare alla storia dell'umanità i medesimi parametri interpretativi.

Questi cambiamenti sono stati accompagnati dalla diffusione sempre più capillare del consumismo, che si fonda sulla ricerca inesauribile di una gratificazione nel multicolore e variegato mondo delle merci; gratificazione che si mostra necessariamente effimera e insoddisfacente nella misura in cui è indispensabile che il consumatore si volga continuamente ad altri oggetti più personalizzati e più aggiornati per consentire all'ingranaggio economico-politico di perpetuarsi.

In tale contesto, in cui l'individualismo neo-liberale e il consumismo si sposano più o meno felicemente, la salvezza proposta dalle grandi religioni si trasforma e diventa sostanzialmente il benessere spirituale e materiale, raggiungibile in questa vita improntata ad un effimero quanto mai sazio edonismo. Ed è proprio con questi presupposti che sorge e si istituzionalizza in ambito pentecostale la Teologia della prosperità, che si oppone alla Teologia della liberazione e che abbandona qualsiasi progetto di emancipazione, orientando l'individuo al conseguimento di quei beni materiali e spirituali (anch'essi trasformati in merci), il cui possesso può garantire una migliore condizione di vita. Sempre gli stessi presupposti spiegano l'avvicinarsi di molti individui nelle varie parti del mondo a forme religiose, che promettono il raggiungimento di un equilibrio interiore e la realizzazione di un rapporto armonico con

se stessi, con la natura e con gli altri, quali ad esempio i movimenti di origine orientale (come la Soka Gakkai) .

Questo aspetto deve essere ulteriormente approfondito perché a mio parere getta luce su un'altra delle ragioni che spingono gli individui nel mondo contemporaneo a ricercare sostegno e appoggio in quelle che ho definito religioni dell'immediato (2011); definizione che, del resto, viene ripresa dagli stessi sacerdoti, che in esse operano.

L'adesione a tali forme religiose mostra anche la grave crisi in cui versa il cosiddetto dualismo mente / corpo che, per influenza del platonismo e del pensiero di Agostino, si è imposto nella società e nella cultura europea, nonostante nel pensiero antico (e in quello cinese) fosse presente un'altra concezione della psiche intesa non come entità trascendente il corpo, ma come il prodotto della vita stessa⁶. Tale dualismo è stato recepito e trasformato in ambito medico, nel quale il corpo dell'uomo è diventato una macchina scissa dalla presenza umana che in esso alberga, e la malattia si è trasformata in mero malfunzionamento di un organo, che grazie allo sviluppo delle tecnologia può essere sostituito o riparato.

Nella prospettiva religiosa, che ha nutrito il pensiero cristiano, e in quella tecnoscientifica che le debitrice «...il corpo è...la parte maledetta della condizione umana, parte che la tecnica e la scienza intendono felicemente rimodellare, riforgiare, "immaterializzare" per liberare, in qualche modo, l'uomo dalla sua ingombrante radice di carne» (Le Breton 2007, 223). Se, dunque, il cristianesimo si propone di salvare l'uomo dalla fragilità e dalla debolezza della carne, spalancando dinanzi a lui un mondo eterno di pienezza e felicità, la tecno-medicina tenta di controllare il corpo, cercando di mettere in pratica la liberazione dell'individuo da processi in realtà irreversibili quali l'invecchiamento e la morte. Essa si limita ad agire sul corpo, senza tenere conto delle ripercussioni psicologiche, culturali, sociali che, ad esempio, può generare un trapianto sulla persona intesa come un groviglio inestricabile di diverse dimensioni, tra le quali spicca il momento dell'esperienza e del vissuto⁷.

D'altra parte, un'altra tendenza percorre la società contemporanea e produce un'analogia scissione della persona, alimentando un'ossessiva cura del corpo, che deve essere rimodellato mediante la chirurgia o la pratica sportiva, mantenuto in forma e ciò senza tenere conto degli stati interiori percepiti dall'individuo legato a quella materia organica.

⁶ Il dualismo mente/corpo è il frutto del riduzionismo meccanicistico, che costituisce la corrente dominante nel pensiero scientifico moderno e contemporaneo, la cui controparte sul piano etico e politico è rappresentata dall'utilitarismo mercantilistico. A questi temi si accennerà, sia pure brevemente nella terza parte di questo scritto (http://www.psicomaticapnei.com/pdf/2012/bottaccioli_lucca_maggio_2012.pdf, 5 e 9).

⁷ I nostri mass media, che pubblicizzano con forza la donazione degli organi, tacciono sul senso di colpa che affligge i trapiantati, la cui vita è possibile solo grazie alla morte di un proprio simile, né fanno menzione del sentimento di essere abitati da un'entità estranea contro la quale bisognerà combattere con in farmaci tutta la vita per evitare il rigetto (cfr. Le Breton, 2007, cap.10, par. 2).

Tali diverse forme di scissione producono spesso risultati insoddisfacenti talvolta sul piano della stessa cura⁸ o sul piano dei risultati attesi dall'individuo, anche se ovviamente non possiamo certo negare che l'introduzione di pratiche mediche come la vaccinazione di massa e la prevenzione hanno garantito agli individui aspettative di vita inimmaginabili solo 70 anni fa. Ciò nonostante, mi sembra evidente che la scissione corpo / mente genera uno stato di malessere e di insoddisfazione nella persona, intesa come un complesso articolato di relazioni sistemiche, che vive le sue diverse dimensioni come strettamente interrelate e che auspicherebbe un intervento medico o psicologico di tipo olistico appunto per dare una risposta complessiva ai suoi problemi. Infatti, se da un lato è evidente che il disagio e il malessere psicologici sono sempre accompagnati da stati organici, che ci fanno sentire inadeguati e insoddisfatti, dall'altro è chiaro che la malattia porta con sé una serie di stati d'animo, che è opportuno scandagliare se si vuole potenziare la volontà di vivere e contrastare le tendenze autodistruttive⁹.

Naturalmente qui non ho lo spazio né le competenze per trattare questi complessi problemi, mi limito pertanto a registrare che l'edonismo moderno da un lato, il malessere provocato dalle diverse forme di dualismo (religioso, scientifico e culturale) dall'altro hanno orientato gli individui verso la ricerca di concezioni del mondo di tipo olistico caratterizzanti le comunità tradizionali e l'Europa medioevale (Le Breton 2007, 29-30)¹⁰. In queste ultime corpo e psiche formano un tutt'uno, individuo e comunità, individuo e natura non sono delimitati da rigide e respingenti barriere. Proprio per questa ragione l'uomo contemporaneo ha molto spesso trovato una risposta nelle forme religiose, di cui qui ci occupiamo, le quali non separano il corpo dalla mente, non concepiscono l'individuo come un elemento isolato e atomizzato, che per realizzarsi può fare affidamento solo su se stesso e sulle sue capacità di calcolo razionale ispirato all'utilitarismo mercantile.

A tale concezione si contrappongono visioni olistiche di diverso segno: le prime, pur mantenendosi strettamente vincolate alla medicina cosiddetta ufficiale¹¹, auspicano un approccio alla salute che si basi sull'unità sistemica dell'essere umano. Da questo presupposto scaturisce l'esigenza di avere terapeuti che dominano le varie istanze che stanno alla base di tale unità.

Naturalmente si affacciano alla ribalta quesiti di grande importanza cui non cercheremo di rispondere in questa sede: è il tipo di olistico caratterizzante le comunità tradizionali e le forme sociali pre-moderne in grado di dare risposte che abbiano un senso nell'articolato orizzonte della società contemporanea? O costituisce una sorta di

⁸ Si pensi per esempio al fatto che gran parte delle patologie che ci affliggono oggi sono di origine iatrogena (Bauman 2008, 85).

⁹ Tale atteggiamento, del resto, non è nuovo, se si pensa che Freud (1980, 58) concepiva la guarigione dall'isteria come il risultato di un *traitement moral*.

¹⁰ A questo sapere popolare Le Breton (2007, cap. 3) contrappone la cultura sapiente, che adotta tra il XVI e il XVII secolo la visione meccanicistica dell'universo e del corpo e che è propria della borghesia capitalistica. Quanto al termine olistico (dal greco *hólos* che significa intero), si veda più avanti.

¹¹ Ad esempio, esse fanno riferimento a specifiche indagini scientifiche che, studiando l'effetto placebo e nocebo, mostrano e documentano i processi attraverso i quali l'ambiente, i comportamenti, lo stress operano sulla dimensione organica lasciando tracce del loro operare.

ripiegamento verso una fase storica ormai perduta, che sarebbe illusorio voler riprodurre soprattutto in un contesto come l'attuale fortemente parcellizzato? È possibile formulare una visione di tipo olistico, che non rinneghi l'approccio scientifico e che ci consenta di conoscere come sistema interrelato la stessa società contemporanea?

Probabilmente posso limitarmi ad affermare cautamente che l'approccio olistico alla persona oggi praticabile è quello che si è sviluppato in collaborazione con la ricerca scientifica contemporanea, in particolare con le sue tendenze più innovatrici, che ripropongono in una nuova sintesi tematiche antiche, ma non dimenticate.

Analizzerò nella seconda parte dell'articolo altre forme di olismo; dapprima, cercherò di tracciare la configurazione dell'olismo nella Regla de Ocha, facendo riferimento alla specifica esperienza religiosa di una devota; nella terza parte, invece, mi soffermerò su un esempio di concezione olistica elaborata in maniera più consapevole proprio a partire dalla profonda conoscenza della vita rituale cubana, il cui autore è il già menzionato Nelson Aboy Domingo *santero, babalawo e palero*¹² allo stesso tempo. Egli considera del tutto ovvio il ricorso simultaneo a più pratiche religiose per trovare il rimedio più adatto ad ogni caso.

Prima di procedere nell'analisi vorrei fare un'osservazione teorica, richiamandomi a Max Weber e all'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*. In questo scritto sto cercando di cogliere una certa tendenza, che a mio parere caratterizza la società contemporanea; fatto che non impedisce che in essa sia possibile individuare anche tendenze di altro segno, anzi addirittura contraddittorie con la prima. Anzi tale individuazione di tendenze contraddittorie è proprio l'obiettivo dell'antropologia dialettica che intendo praticare come ho già dichiarato (2013, 9-14). Come Weber individua la tendenza che si palesa nella connessione tra l'etica calvinista e lo sviluppo dello spirito del capitalismo, senza negare l'esistenza di altri orientamenti che possono sfociare nel raggiungimento dello stesso obiettivo o che si contrappongono ad esso¹³, così io cerco di ricostruire una corrente che percorre la società contemporanea, cercando di rispondere alle sue sfide con la riformulazione degli strumenti religiosi a sua disposizione.

Lucía o la danza come vocazione

Abitualmente quando soggiorno all'Avana non vado in albergo, ma preferisco alloggiare presso una *casa particular*, ossia prendo in affitto una stanza in un appartamento che condivido con la padrona di casa. Questa situazione mi consente di partecipare più intensamente alla vita quotidiana dei miei vicini e amici e di essere accettata non come un'estranea, ma come una di loro che condivide il faticoso mestiere

¹² Ossia sacerdote del Palo Monte o Regla Conga, che è un'altra forma religiosa di origine africana praticata a Cuba. Essa fu trapiantata nell'isola caraibica dagli schiavi di origine bantu, mentre la Regla de Ocha è associata a quelli di origine yoruba.

¹³ Così scrive Ernesto Sestan nello scritto "Max Weber" (1977: 48), che fa da introduzione alla celebre opera dell'autore tedesco: «[Weber] mancò di avvertire che egli non voleva additare l'unico motivo ispiratore del capitalismo, ma uno fra molti, anche se, a suo parere, il più efficace».

di vivere all'Avana. Mi consente anche di inserirmi nella rete sociale costituita da tutti i membri della *cuadra* (isolato), i quali hanno rapporti di aiuto reciproco, sono membri del rispettivo *Comité de Defensa de la Revolución*¹⁴ e in varie occasioni partecipano al *trabajo voluntario* (lavoro volontario) per migliorare le condizioni di vita del loro territorio. Ho avuto anche l'occasione di fare la guardia insieme alle altre donne la notte (fino all'una) per vigilare sulla sicurezza della strada, che è percorsa da numerosi turisti, essendo in prossimità di alberghi di diversa categoria, tra i quali spicca l'Habana Libre. L'inserimento nella rete sociale significa in primo luogo sperimentare la forte carica di solidarietà che percorre tutti i rapporti tra gli individui, in secondo luogo implica anche divenire oggetto di questo atteggiamento solidale fatto di aperta curiosità e soprattutto di voglia di comparare la condizione di vita di uno straniero con quella dei comuni cittadini cubani.

Ho conosciuto Lucía (nome convenzionale)¹⁵ grazie appunto alla rete di relazioni che intrattengono gli abitanti dell'edificio situato nel Vedado¹⁶ nel quale solitamente abito, e si è mostrata subito ben disposta a mettermi a parte della sua storia personale. Si capiva che sentiva un forte bisogno di comunicare, anche se non era possibile notare nel suo eloquio nessuna nota di autocompiacimento, si poteva piuttosto cogliere nelle sue parole un certo orgoglio per l'essere riuscita a trovare una soluzione ai suoi problemi.

La problematica esistenziale di Lucía ha al centro la sua attività che è il risultato di una precoce vocazione alla danza sentita sin all'età di tre anni e fortemente appoggiata dal padre, ma probabilmente non adeguatamente valorizzata dalla madre, con cui ha sempre avuto rapporti conflittuali e scarsamente affettuosi. Per seguire la sua vocazione, adolescente ha abbandonato la famiglia, che viveva nella regione orientale di Cuba e si è trasferita all'Avana, dove ha studiato intensamente Danza contemporanea nella *Escuela nacional de arte*, fondata nel 1962 dal governo rivoluzionario. Lucía sottolinea di aver vissuto molti anni da sola all'Avana per dedicarsi alla sua passione, ma lontano dalla madre che aveva altri sette figli da accudire. Sembrerebbe, dunque, osservare con amarezza le carenze delle cure e dell'affetto materno, rimarcando il forte impegno con quale ha seguito i suoi studi, che hanno riguardato più specialità come la storia dell'arte, della musica, il folclore, l'attività fisica e acrobatica, tecnica del ballo etc. Ricorda che i suoi studi sul folclore l'hanno avvicinata alla religiosità popolare e, pertanto, ha imparato presto a conoscere i diversi *orichas* (divinità)¹⁷ de la Regla de Ocha, sa distinguere i loro attributi e i diversi ritmi che li caratterizzano nelle rappresentazioni rituali.

¹⁴ I *Comités de Defensa de la Revolución* furono fondati nel 1960 con lo scopo di vigilare sui tentativi di sabotare il cambiamento di regime politico inaugurato con la cacciata del dittatore Fulgencio Batista, evento che aveva allertato gli USA.

¹⁵ Ho avuto modo di intervistare in varie occasioni Lucía nel luglio del 2013.

¹⁶ Quartiere dell'Avana notevole per gli edifici in Art Déco e per le grandi ville con lussureggianti giardini.

¹⁷ Barnet (1995, 7) li definisce sudditi e messaggeri della trilogia superiore costituita da Olofin, Oloddumare, Olorun, che non sono oggetto di culto diretto. Essi si sincretizzano con i santi cattolici con cui hanno caratteristiche in comune.

Ha alle spalle una carriera di 43 anni portata avanti con impegno e con passione, come tutte le vocazioni professionali, le quali si fondano sul difficile sforzo e tentativo di realizzare un obiettivo che è unicamente dettato dall'amor proprio e da una certa visione ideale dell'Io. Per di più si è sentita in parte sola, per non aver avuto la comprensione e l'afflato empatico materno, mentre in più occasioni richiama la figura paterna, che sembra esser stata il punto di appoggio su cui si sono strutturate le sue scelte esistenziali. Osserva anche con rincrescimento che la carriera di ballerina è assai breve, giacché quando si consegue l'esperienza necessaria alla professione, vengono a mancare la giovinezza e l'energia indispensabili per danzare.

Facendo riferimento alle sue credenze religiose, Lucía ricorda di essere sempre stata rispettosa verso tutte le fedi, osserva anche di non essere mai stata cattolica, anche se apprezza il senso di pace che regna nelle chiese e la musica sacra; prima di iniziarsi alla Regla de Ocha (in realtà lei dice Santería), era seguace dello Spiritismo, giacché come sua madre teneva un altarino (*boveda*) in casa su cui depositava bicchieri di acqua e fiori per i suoi parenti defunti, con i quali pensava la comunicazione non fosse interrotta.

Anche se non era iniziata alla Santería, Lucía era solita consultare gli *orichas* per trovare la soluzione ai suoi problemi esistenziali, riconoscendo così la funzione essenzialmente pragmatica di questa forma religiosa. Racconta che circa dieci anni fa tre *orichas* rilevanti come Ochún, Changó e Obatalá (V. più avanti) le avevano predetto nell'*itá* (verdetto divinatorio) che era malata e che doveva recarsi dal medico. Nonostante tale predizione, la nostra ballerina non ritenne opportuno sottoporsi a una visita medica, fino a che un giorno, in seguito a un forte dolore all'addome, viene portata da un suo studente all'ospedale, dove le scoprono un fibroma nell'utero che fino a quel momento non si era manifestato in maniera sintomatica. Si fa operare, ma ciò avviene solo 10 mesi fa e tale evento è espressione del sistema di cooperazione, che intesse le relazioni tra sistema medico e vita religiosa¹⁸.

La sua iniziazione è, invece, legata ad un altro avvenimento nel quale il vincolo con la danza risulta evidente. Racconta di essersi trovata cinque anni fa in Portogallo per ragioni di lavoro e di avere avuto un incidente, che poteva pregiudicare la sua attività: un pezzo di legno appuntito staccatosi dal pavimento le penetra nella coscia. In seguito a questo incidente, di cui non sono in grado di valutare la gravità, consulta un *babalawo*, il quale le consiglia di *hacerse santo*, ossia di sottoporsi alla cerimonia detta di Kari Ocha, o *coronación de santo*, nella quale mediante il ricorso all'Oracolo di Ifá si individua l'*Angel de la guarda*¹⁹ e si stabilisce un rapporto di comunione con esso. Questa cerimonia, che dura sette giorni e deve essere preceduta da una serie di riti preliminari, ha come obiettivo quello di realizzare una vera e propria rinascita dell'individuo che ad essa si sottomette. Questi riceverà determinati *orichas* in dipendenza dell'identità dell'*Angel de la guarda*, anche se tutti gli *aleyos* (iniziandi) accolgono in sé Obatalá,

¹⁸ Ho conosciuto e intervistato un esponente del mondo spiritista cubano, capo di un'importante associazione religiosa, riconosciuta dallo Stato, che ha anche scopi benefici. Questi è medico specializzato in epidemiologia.

¹⁹ Lucía racconta che, dopo aver celebrato il sacrificio nel rituale di iniziazione, il pezzo di legno è misteriosamente scomparso e che non l'ha più ritrovato.

Changó, Yemayá e Ochún²⁰. Un aspetto importante del rito è rappresentato dal già menzionato *itá*, su cui torneremo, il quale costituisce il responso divinatorio contenente tutte le indicazioni, che consentiranno all'iniziato di vivere una vita prospera, felice e in piena armonia con se stesso e con gli altri. Bisogna osservare che molti siti della Santería sottolineano che non ci si deve aspettare dall'iniziazione una protezione completa dagli eventi negativi, i quali nonostante il rito possono continuare ad angustiarci.

Alla fine del Kari Ocha si diventa *iyawo*, ossia iniziato o novizio. L'acquisizione di tale grado comporta che per un anno questi deve vestirsi di bianco e attenersi a una serie di tabù rituali, i quali consentono la liberazione delle energie negative che lo possono affliggere e tormentare. L'ulteriore passaggio consiste nel divenire *olorisha* (*santero* o *santera*), ossia trasformarsi in colui che lavora con gli *orichas* e che, in virtù di questo suo ruolo, può svolgere tutta una serie di mansioni come stabilire la comunicazione con gli antenati, offrire le collane rituali, celebrare il Kari Ocha e quindi coronare i nuovi adepti.

Come si è visto, Lucía non aveva mai considerato aliena da sé la dimensione religiosa, ma la decisione di iniziarsi – mi pare – indica un salto di qualità nel suo percorso esistenziale: si sente particolarmente colpita e ha l'impressione che sia messa a repentaglio proprio la passione della sua vita (la danza), ossia ciò i cui contorni delineano quell'Io ideale, cui costantemente si commisura e che costituisce la spinta propulsiva del suo operare.

I santi o *orichas* (i termini sono intercambiabili nel linguaggio dei fedeli) di riferimento di Lucía sono Obatalá, Ochún e Changó e afferma che deve ancora ricevere Ochosi e San Lazzaro²¹. Anche se non lo dice esplicitamente Obatalá, costituisce il suo *Angel de la guarda*, ossia il suo *oricha* tutelare, con quale essa si identifica e che costituisce al contempo il modello del suo comportamento.

A questo punto dobbiamo soffermarci e interrogarci su un problema che non viene chiarito da Lucía: quale *camino* o *avatar* di Obatalá ha ricevuto? Infatti, questo dio creatore e il principale degli *orichas* ha ventiquattro manifestazioni differenti, che qui non possiamo descrivere. Possiamo rimandare, tuttavia, il lettore al libro di Natalia Bolívar Aróstegui *Los orichas en Cuba* (1990, 79-87) per trovare più informazioni su questa singolare figura.

²⁰ È difficile definire brevemente le caratteristiche dei vari *orichas*, anche perché i santeros esprimono giudizi discordanti. Obatalá è il più anziano degli *orichas* ed è il creatore del mondo e degli uomini, cui ha posto le teste. A Cuba è associato con la Virgen de la Merced o con il Santissimo Sacramento. Changó è, invece, il dio della virilità, del fuoco, dei fulmini e dei tuoni, della guerra e dei tamburi. È sincretizzato con una figura femminile, Santa Barbara. Yemayá, associata alla Virgen de Regla dal volto scuro, è la sposa o la figlia di Obatalá ed è una divinità marina dal forte carattere materno. Infine, Ochún rappresenta la mulatta civettuola ed è la dea dell'amore e della femminilità. È assimilata alla Virgen de la Caridad del Cobre, patrona di Cuba. Secondo Pierre F. Verger (1982) ognuna di queste figure corrisponderebbe ad un archetipo psicologico, di cui si parlerà più avanti.

²¹ Ochosi, sincretizzato con S. Norberto, è rappresentato come un cacciatore armato di arco e frecce, ma è al contempo pescatore e indovino. San Lazzaro è, invece, la versione cattolica di Babalú Ayé, che è il santo delle malattie (lebbra, vaiolo etc.) e della sofferenza.

Come ho detto, Lucía non ci dice nulla a questo riguardo e ciò potrebbe essere dovuto a una semplificazione rituale compiuta dal suo padrino, cioè da colui che l'ha iniziata, o a una sua dimenticanza. Bisogna sottolineare, tuttavia, che, come scrive Aboy Domingo, la presenza dei *caminos* delle differenti divinità, l'attribuzione di un diverso segno divinatorio (uno su 256) a ogni iniziando, tutte le ulteriori specificazioni individuate nel processo rituale fanno sì che a ogni individuo vengano assegnati uno specifico archetipo psicologico e il relativo codice etico identitario²² cui adeguarsi tra miliardi di possibilità diverse. Ciò fa della Regla de Ocha qualcosa di simile alla psicomètria²³ e lo strumento più duttile e adeguato per dare risposte puntuali e specifiche ai tormentosi quesiti esistenziali di ognuno dei suoi fedeli (Aboy Domingo 2012, 135-138).

Naturalmente la definizione di *Angel de la guarda*, su menzionata, evoca la nozione cattolica di angelo custode, benché nel contesto afrocubano assuma una serie di significati specifici, che tenteremo di decifrare analizzando la complessa relazione tra Lucía e Obatalá, così come viene espressa e descritta dalle parole della prima. Essa ci dice che umiltà e pazienza sono i caratteri che contraddistinguono Obatalá dagli altri santi; a ciò aggiunge che il suo dio tutelare è assimilabile a quel tipo di persona che aspetta il momento giusto prima di parlare, che non si lascia prendere dalla disperazione e che valutata attentamente ogni situazione prima di prendere l'iniziativa. Insomma, Obatalá, a differenza di lei, «no parte por la primera», riflette, valuta prima di prendere una decisione e di agire, non lasciandosi travolgere dai sentimenti soprattutto quelli distruttivi. Del resto, è il dio androgino della purezza e della giustizia, associato alla verità, alla saggezza e alla pace e per questo rappresentato come una colomba bianca.

Per questo aspetto del carattere Lucía si differenzia da Obatalá, ma è a questi che deve riferirsi nel suo comportamento quotidiano. D'altro lato, confessa di condividere una serie di elementi con quelli, che iniziandosi diventano figli di questa complessa divinità, che crea l'universo con un pugno di terra per incarico di suo padre Oluddumare. In particolare, come ci dice lei stessa quasi rammaricandosi, i figli del suo *oricha* tutelare sono viziosi o *adictos*, nel senso che hanno abitudini dalle quali non sanno distaccarsi, anche se esse sono loro proibite dalle prescrizioni rituali ricevute. Lei confessa i suoi vizi e i suoi eccessi: fuma e beve caffè e non ne può assolutamente fare a meno. Ma a ciò aggiunge anche la sua passione per la danza, che evidentemente e drammaticamente concepisce come vizio e come colpa, alla quale è troppo legata e dalla quale come si vedrà parzialmente e con dolore si allontanerà.

D'altra parte, come scrive Barnet (1995: 57-58), Obatalá è molto rigoroso con i suoi devoti, i quali non debbono bestemmiare, non possono bere, discutere, denudarsi dinanzi a qualcuno; di fatto, quindi, il dio vestito di bianco proibisce la pratica di una serie di comportamenti, che paradossalmente costituiscono proprio il lato debole dei suoi figli tendenti agli eccessi. Sarebbe plausibile che, almeno in questi casi, la logica, che governa l'individuazione del nume tutelare specifico, si ispiri al desiderio di

²² Come si vedrà, questa espressione è stata coniata da Aboy Domingo.

²³ La psicomètria è una branca della psicologia e si pone l'obiettivo di misurare le diverse capacità (cognitive, emotive, relazionali) degli individui, cercando di cogliere le differenze tra di essi.

contrastare tutte le passioni smisurate, eccessive, che inevitabilmente indirizzano tutte le risorse psicologiche verso un'unica direzione, alterando così l'ideale di misura e di equilibrio connesso a Obatalá. Devo anche aggiungere, che la descrizione dei figli di Obatalá, fornita da Lucía, non sempre coincide con quanto si legge nelle numerosissime opere dedicate alla Regla de Ocha. Ciò non deve stupire trattandosi di una religione acefala e non dotata di dogmi.

Passiamo ora al problema più spinoso: la proibizione di continuare a danzare formulata da Obatalá, che sembra prefigurata nell'incidente occorso a Lucía in Portogallo. Naturalmente non ho gli strumenti per analizzare a fondo questo delicato aspetto della problematica esistenziale della nostra danzatrice, perciò mi limiterò a mettere in risalto gli elementi più evidenti. In primo luogo, la rinuncia alla danza non produce il suo totale abbandono, giacché continua ad insegnare il suo mestiere, anche se ora non può praticarlo più da protagonista. Anzi, Lucía osserva che come insegnante di danza è molto richiesta e ciò la rende orgogliosa. D'altra parte, lei stessa non può negare che la sua carriera è ormai giunta al termine a causa della sua età. Così, sembrerebbe che il divieto dell'*oricha* sia giunto quando era ormai inevitabile cessare di danzare in pubblico e rinunciare a assaporare il gusto del successo, anche se Lucía ha cercato di rimandare quel momento e per questo è stata avvertita.

Come si è visto, vi è, tuttavia, un altro elemento da prendere in considerazione per valutare il senso della decisione di Lucía: il suo rapporto difficile e conflittuale con la madre, con cui per consiglio dei suoi padrini²⁴ ha cercato di ristabilire un rapporto di mutuo appoggio, giacché afferma “essa potrebbe essere la mia peggiore nemica”²⁵. Infatti, accettando il consiglio dei suoi padrini, ha comunicato alla madre la sua decisione di iniziarsi alla Santería. Se non lo avesse fatto – spiega – la madre avrebbe potuto esercitare un'influenza negativa sulla sua vita, adottando lo stesso atteggiamento assunto dinanzi alla decisione di studiare danza da lei presa negli anni dell'infanzia. Secondo questa logica la stretta vicinanza tra madre e figlia avrebbe potuto trasformarsi nella più feroce ostilità della prima nei confronti della seconda.

Tale preoccupazione non deve suscitare stupore giacché, nonostante abbia una struttura acefala, la Santería ha forme organizzative fortemente gerarchizzate, che si fondano sul rispetto delle persone anziane e dotate di saggezza acquisita nella costante pratica religiosa. In particolare, nella Casa de Ocha o casa-tempio, si costituiscono famiglie religiose che poggiano sulle relazioni paternalistiche tra i sacerdoti (*babalochas* e *iyalochas*) e i loro figliocci (*ahijados*), i quali sono di fatto subordinati ai primi e debbono mantenere nei loro confronti un atteggiamento riverente. Tale struttura paternalistica rimanda ovviamente alla famiglia consanguinea, la cui vita deve essere impregnata del medesimo rispetto dei figli verso i genitori.

Ho chiesto a Lucía di illustrarmi come in concreto pratica la sua fede religiosa e quali risultati ne trae. Mi ha risposto che – differenza degli altri fedeli - non è solita portare simboli religiosi, come collane, braccialetti confezionati con perline del colore che

²⁴ Lucía ha due padrini.

²⁵ Dalla prima intervista a Lucía (luglio 2013).

distingue il dio tutelare (nel suo caso sarebbe stato il bianco), non ha allestito un altarinio in casa. Ha aggiunto che non ricorre spesso alla divinazione per chiedere agli *orichas* come deve comportarsi e come può risolvere i suoi problemi quotidiani. Preferisce parlare con i suoi padrini, che lavorano entrambi nel sistema sanitario cubano, benché non svolgano la professione di medico. Essi la consigliano e la guidano, come del resto facevano anche prima che si iniziasse alla Santería, sono diventati suoi compagni inseparabili con i quali condivide le ansie, le inquietudini, le incertezze. Ad essi chiede qual'è il senso nascosto degli eventi che le accadono e da essi ricava che a Obatalá era sgradito che lei si dedicasse anima e corpo alla danza. Obatalá pretende rinunce per elargire i suoi benefici, ma non sempre i figliocci si adeguano ai comandi della divinità, così questa interviene e li punisce.

Lucía osserva che avere un santo che ti protegge significa conoscere meglio se stessi e allo stesso tempo dominare il proprio passato, presente e futuro e plasmare così la propria vita materiale e spirituale in accordo con le diverse circostanze. In sostanza la relazione fedele/santo genera una ristrutturazione complessiva del proprio essere (la rinascita), le cui specifiche caratteristiche vengono ad essere armonizzate, grazie all'avvolgente pratica rituale, sia tra loro sia con l'ambiente naturale e sociale che ci circonda, attenuando i possibili conflitti e smussando le contraddizioni più laceranti.

Tale armonizzazione è possibile e raggiungibile, perché la la Regla de Ocha si propone come una concezione generale dell'universo, che sarebbe sottoposto in tutte le sue parti all'influenza e all'azione degli *orichas*, ai quali viene dunque attribuito il ruolo di ordinatori e governatori dell'intero cosmo. In questo senso la Regla de Ocha, con la sua mitologia e filosofia in senso lato, rappresenta una visione olistica della realtà materiale e spirituale, che ha la pretesa di dare risposta oggi al malessere generato dalla frantumazione e dalla parcellizzazione della società contemporanea. Tuttavia, nella pratica tale risposta è confinata nello spazio della vita quotidiana, nella quale i fedeli di questa vitale espressione religiosa toccano con mano gli effetti della loro condizione di vita, cui si accennava nelle pagine precedenti, e vivono con preoccupazione l'isolamento dell'individuo e la dissociazione della persona in entità distinte e incomunicabili.

In questo senso – mi pare – si possa affermare che la Regla de Ocha costituisce una delle espressioni della ricerca olistica contemporanea, e che deve il suo successo proprio alla sua capacità di affrontare i problemi esistenziali dell'individuo in una prospettiva sistemica e integrata e per di più fortemente individualizzata.

Ma entriamo più nel dettaglio e vediamo come si configura la prospettiva olistica di questa forma religiosa di origine africana mescolatasi prima con cattolicesimo importato dagli spagnoli in America e poi con lo spiritismo giunto dall'Europa e dagli Stati Uniti, dopo aver subito un intenso processo di disafricanizzazione²⁶.

²⁶ È questa la tesi sostenuta da Mamadou Badiane (2007), il quale sottolinea che il processo di transculturazione descritto da Fernando Ortiz non può essere avvenuto che dopo una fase di profonda e dolorosa deculturazione. Sul tema del sincretismo tra le religioni afroamericane e il cattolicesimo rimando al saggio di Lanternari (2006, 158), il quale, mettendo in discussione il concetto di "religione popolare", sottolinea come tale rapporto "... comprende larghe zone di assimilazione e di assorbimento, accanto ad

Se sfogliamo il libro già citato di Natalia Bolívar Aróstegui, ci rendiamo conto che, nell'immaginario dei suoi devoti, ogni *oricha* ha una serie di corrispondenze, che hanno un valore simbolico e che svolgono la funzione di associare tra loro aspetti diversi dell'universo, stabilendo tra questi una rapporto di mutua interdipendenza.

Per esempio, se ci soffermiamo su Obatalá, che abbiamo visto essere la divinità tutelare di Lucía, scopriamo che essa è protagonista di una serie di *patakies* (miti), a cui rimandano i segni divinatori, la cui interpretazione fornisce le indicazioni richieste dai fedeli. Inoltre, come si è visto Obatalá e tutti gli *orichas* hanno diversi *caminos*, che mettono in luce gli aspetti diversi della stessa divinità e che corrispondono alle differenti caratteristiche psicologiche dei loro figli in senso religioso. Ancora, ogni *oricha* ha il suo specifico ricettacolo, nel caso di Obatalá una zuppiera bianca contenente quattro pietre prese dal monte e collane fatte con perline bianche. Numerosi sono poi i suoi attributi e vanno dall'argento ai metalli bianchi, dal guscio dell'uovo al cotone. Come si vede in essi predomina il bianco. Le collane che gli appartengono variano a seconda del *camino* o *avatar* in questione, nel senso che vengono inserite tra quelle bianche perline di altri colori. Il suo vestito è rigorosamente bianco anche se in alcuni *caminos* si può aggiungere una banda rossa. Gli sono associate alcune malattie (la cecità, la paralisi, la demenza), alcune proibizioni alimentari (alcolici, granchio, la *jutía*²⁷) e gli sono legati alcuni animali (capra, colomba, *cavia porcellus*, gallina bianca). Gli appartengono tutti gli alimenti bianchi (riso bianco, crema di latte, meringhe, burro di cacao etc.) e debbono essere preparati senza sale. I suoi fedeli debbono ballare al suo ritmo, che è cadenzato secondo i movimenti lenti e morbidi che può fare un anziano, oppure debbono attuare come un cavaliere che imbraccia una spada, utilizzando la coda bianca del cavallo (*iruke*) per ripulire la strada. Infine, Bolívar Aróstegui menziona tutta una serie di piante che gli sono associate e che vengono tratte dalla selva.

In precedenza abbiamo già fatto cenno alla controparti cattoliche di Obatalá, ossia al Santissimo Sacramento e alla Virgen de la Merced. Aggiungo che il suo numero è l'8 e che il giorno della settimana a lui dedicato è la domenica (Bolívar Aróstegui 1990, 79-87).

Come si vede, la rete di collegamento tra Obatalá e le sue corrispondenze costituisce un universo chiuso, in cui ogni fedele può trovare, tuttavia, tutte le indicazioni e le prescrizioni, che se seguite renderanno più agevole il suo percorso esistenziale, permettendogli di contrastare le influenze malefiche in cui può incappare senza saperlo. Questo è l'obiettivo precipuo dell'*itá*: individuare l'origine del problema del devoto, indicare quali i cibi che si debbono evitare e quali consumare, i colori che è meglio non indossare, le attività che si possono praticare e in quali giorni, i sacrifici che si

altre zone di polemica o addirittura di rivolta aperta". In questa prospettiva "...all'interno di ciascuna civiltà religiosa...nella quale vi sia una stratificazione di classi sociali o di gruppi etnici e culturali aventi fra loro un rapporto di dominazione-dipendenza, con la produzione di una coerente ideologia religiosa e di istituzioni mitico-rituali e organismi social-religiosi interpreti e custodi di quella ideologia, tendono a emergere e a rafforzarsi... indirizzi religiosi o magico-religiosi antinomici rispetto all'ideologia dominante, ma ad essa comunque dialetticamente congiunti" (Lanternari 2006:158-159).

²⁷ Roditore tipico di Cuba.

debbono celebrare e cosa sacrificare etc. Ossia, fornire ad ogni iniziato quel codice etico identitario cui dovrà far riferimento costante per navigare nel mare periglioso della vita e per affrontare con successo gli eventi negativi, approfittando al contempo di quelli positivi.

In questo senso, mi pare si possa dire – concludendo questa parte – che la Regla de Ocha costituisce una risposta alla brama di unità che pervade il mondo contemporaneo e che si manifesta nella diffusione delle tendenze olistiche di vario segno (su cui mi soffermerò brevemente nella terza e ultima parte di questo scritto). Tendenze olistiche si fondano su due aspetti contrapposti: da un lato, la delimitazione di un universo simbolico in cui individuare le corrispondenze tra i diversi elementi che riguardano ogni individuo e che possono influenzare la sua vita; dall'altro, l'indicazione del numero delle possibili associazioni ed evitazioni rituali, che costituiscono lo specifico codice etico identitario del singolo, nel senso che è impossibile trovarne uno uguale. Da ciò scaturisce il forte grado di individualizzazione che viene incontro all'esigenza degli uomini contemporanei di sentirsi entità uniche e irripetibili. Se l'analisi qui condotta è corretta, la Regla de Ocha costituirebbe una risposta a due vocazioni contrastanti: la brama di totalità da un lato, nella quale come si è visto tutto è relazione e in corrispondenza; dall'altro, l'esigenza di sentirsi unici ed eccezionali e di veder riconosciuta tale eccezionalità.

Ma mi pare c'è un ultimo elemento che rende la pratica della Regla Ocha fortemente utile e soddisfacente per il devoto; credo, infatti, che permetta a chi a lei si rivolge l'accesso ai conflitti interiori, vissuti non del tutto consapevolmente, i quali vengono riportati alla luce della coscienza mediante i simboli religiosi e trasfigurati nella cornice mitologica²⁸. Nel caso di Lucía il contrasto principale è ovviamente rappresentato dalle sue relazioni conflittuali con la madre, la cui figura viene rielaborata e vissuta come l'emanazione di Obatalá, che le impone di abbandonare quella attività sempre osteggiata dalla prima.

La brama della totalità e individualismo esasperato nella società contemporanea

Nelle pagine precedenti abbiamo accennato allo scontro nella società e nella cultura contemporanee di due diverse tendenze: la prima è rappresentata dal riduzionismo meccanicistico, la cui controparte etico-politica è l'utilitarismo mercantile. Essi si basano sulla riduzione dei fenomeni complessi ad entità individuali; approccio che, da un lato, ostacolerebbe la comprensione dei fenomeni complessi dotati di proprietà, che non sono il mero risultato della somma delle proprietà delle loro parti; dall'altro, trasformando la natura e l'uomo in mero oggetto e nonostante abbia generato uno straordinario sviluppo tecnologico e scientifico, esso avrebbe prodotto una serie di

²⁸ Come si può ricavare da Le Breton (2007, 176) la ricerca di simboli esotici, con i quali far emergere il rimosso, potrebbe scaturire dalla desimbolizzazione messa in atto nella società contemporanea, che privilegia le relazioni formali a scapito di quelle fondate sui significati e sui valori.

gravi effetti collaterali quali la riduzione dell'uomo a mero strumento di produzione, la dissociazione dalla natura e l'atomizzazione del singolo strappato dalla comunità tradizionale. Quest'ultimo aspetto sarebbe approdato ad un individualismo esasperato, che fa del singolo un'entità isolata e che cerca costantemente di differenziarsi dagli altri, costruendo e decostruendo le sue multiple identità con aiuto di oggetti sempre più personalizzati (cfr. Bauman 2008, cap. I).

A tale approccio si contrappone, almeno dalla fine del secolo XIX, una corrente di pensiero di tutt'altro segno: il già menzionato olistico, termine introdotto nel 1926 da Jan C. Smuts, che riprende tematiche già presenti nella riflessione filosofica europea, ma sempre rimaste subalterne e in letargo. L'olismo di Smuts intende fare della biologia una scienza autonoma in grado di comprendere i fenomeni della vita nella loro complessità e di cogliere l'evoluzione cosmica, che si manifesta nella formazione di entità sempre più complesse a partire dalla materia non intesa come una sostanza inerte (Procacci 2012, 2). Tale programma non implica in nessun modo il rigetto della scienza e il ripiegare verso l'irrazionalismo (Ibidem: 4)²⁹.

Non ho ovviamente le competenze per trattare a fondo questi argomenti e del resto non è necessario all'economia di questo scritto; mi limito, pertanto, a sottolineare in primo luogo che l'approccio olistico, inaugurato da Smuts, non propone l'abbandono del paradigma riduzionistico, ma piuttosto una sua rivisitazione alla luce dei suoi aspetti problematici e la sua integrazione in una prospettiva, che consideri complementari i due su citati paradigmi. In secondo luogo, aggiungo che, come si è visto nelle pagine precedenti, l'olismo si manifesta in specifiche elaborazioni scientifiche, che hanno per oggetto la relazione mente/corpo. Aspetto quest'ultimo che, per la sua incidenza sul vissuto, approda alla cultura quotidiana e giunge a plasmare quelle pratiche che hanno come obiettivo la interazione tra queste entità e la salvaguardia della loro unità.

Quanto alla complessa domanda relativa a quali settori sociali sono maggiormente attratti dall'approccio olistico e in particolare da quello rivitalizzato dalla Regla de Ocha, che - come abbiamo visto - ha una forte capacità di coinvolgimento anche al di fuori dei suoi confini originari, posso rispondere in due maniere. In primo luogo, mi pare si possa dire che ad essa si rivolgono tutti quei settori marginali e subalterni, non direttamente coinvolti dall'utilitarismo mercatilstico e che traggono maggior vantaggio dalla pratica del comunitarismo (come accade nella società cubana, ma anche in altri paesi dell'America nelle loro regioni per così dire “arretrate”). Mi riferisco qui ai quartieri periferici della grandi metropoli, in cui le reti sociali svolgono ancora un'importante funzione e sostengono l'individuo immigrato dalla campagna o da un altro paese, che altrimenti dovrebbe fronteggiare da solo le sfide di un ambiente ostile improntato al più spietato utilitarismo e alla esclusione.

²⁹ La versione etico-politica dell'olismo sarebbe rappresentata dalla cosiddetta teoria della totalità, secondo la quale la società non è il risultato della mera somma delle attività individuali che in essa si svolgono. Tale impostazione si trova in vari pensatori, tra i quali mi limito a citare Émile Durkheim. Spesso accade - si pensi per esempio a Karl Popper (1999) - che la teoria della totalità venga confusa con il totalitarismo.

Ma non solo le masse subalterne e periferiche si dirigono all'olismo della Regla de Ocha, sulla cui penetrazione influisce anche l'atteggiamento antimperialistico e anticapitalistico che dirige la politica estera del governo cubano. In certi contesti esso è diventato anche la cosmovisione di individui con un certo livello di preparazione talvolta universitaria, che svolgono attività intellettuali e professionali (come nel caso di Lucía). Pur permeati dal riduzionismo e dall'utilitarismo, ne sono fortemente insoddisfatti perché il primo scinde in due entità separate comunicabili la loro persona, che essi sentono come un tutto; il secondo riduce ogni attività a calcolo, accantonando ogni tendenza di altro segno.

L'intellettuale e/o il professionista praticano attività, il cui scopo precipuo è rappresentato dal raggiungimento della loro valorizzazione come persona, intesa come unità inscindibile, giacché i malesseri e i disagi di una parte si ripercuotono inevitabilmente sull'altra, provocando un sentimento di insoddisfazione e di non appagamento. Inoltre, si sentono stretti nell'utilitarismo, perché la valorizzazione che perseguono non è meramente economica, essi aspirano al prestigio, all'autorevolezza, al riconoscimento; tutti aspetti che non possono essere né quantificati né monetizzati.

Infine, un terzo e ultimo elemento può forse spiegare il fascino esercitato dalla Santería sul ceto degli intellettuali e dei professionisti: il desiderio di sfuggire al determinismo implicito al riduzionismo e all'utilitarismo, la volontà dunque di riaffermare la loro libertà sia pure condizionata dalle leggi dell'intero cosmo, ai cui colpi si può tuttavia rispondere, se si sa come manipolare gli elementi cosmici, per risolvere i propri problemi esistenziali. Tale processo si svolge secondo la prospettiva, aspramente criticata dai riduzionisti e tacciata di misticismo, secondo cui le varie istanze del reale sono irriducibili e, pertanto, non sono riconducibili a un determinato livello esplicativo, che dissolverebbe la loro complessità; ciò rende impossibile "seguire operativamente quella controllabilità che è invece lo scopo della scienza" (Procacci 2014: 10).

A questo punto mi sembra interessante analizzare, sia pure brevemente, come l'olismo della Regla de Ocha sia stato ripensato e rivisitato, tenendo conto della riflessione scientifica contemporanea, sia pure in una versione semplificata e volgarizzata. Mi sto riferendo all'opera ambiziosa del già citato Nelson Aboy Domingo, al quale spetta il merito di aver attualizzato la Santería per renderla appetibile nell'universo posteistico contemporaneo³⁰, che pone al suo centro la nozione variamente intesa di energia o di potenza. Nozione che è traducibile con la parola *aché*.

Secondo Aboy Domingo quella, che attualmente viene indicata con il termine dispregiativo di Santería³¹, affonderebbe le sue radici in un'antica cultura africana, i cui resti furono ritrovati in una località denominata Nok, situata in Nigeria e risalente

³⁰ Questa espressione sta ad indicare l'abbandono del teismo che, come afferma il vescovo episcopale John Shelby Spong, (1931) sarebbe inadeguato alle esigenze dell'individuo nella società contemporanea. Quanto ad Aboy Domingo, osservo che egli costituisce solo un esempio di come il personale religioso cubano si avvale dell'antropologia per riconfigurare la propria visione cosmologica della realtà.

³¹ Intesa come insieme eterogeneo di santi (cfr. Aboy Domingo 2012, 117).

al periodo, che va dal 500 a. C. al 300 d. C.³². In tale cultura si sarebbe sviluppato il culto della testa umana, documentato dal ritrovamento di numerose teste scolpite; culto che, secondo il *babalawo* cubano, non aveva in origine alcun significato religioso, ma che palesava una particolare attenzione verso la superiore intelligenza umana (Aboy Domingo 2012, 26-27). Solo successivamente tale interesse si sarebbe trasformato in un culto vero e proprio, cui contribuirono i colonizzatori spagnoli assimilando erroneamente questa manifestazione culturale alla religione cattolica.

Sempre secondo Aboy Domingo la parola *oricha*, che come si è visto indica le manifestazioni del sovrannaturale, appartiene alla lingua anagó³³ e deriva da *ori* “testa”, e da *osha*, che significa l'essenza umana e il luogo dove si concentra l'intelligenza. Da questa etimologia egli ricava che con il termine *oricha* si vuole indicare l'elemento più divino che possiedono gli uomini, una sorta di divinità interiore che alberga nelle nostre teste, a cui occorre rivolgersi per poter organizzare la nostra vita in maniera armonica, in sintonia con la natura e con il contesto sociale. Per spiegare meglio in cosa consiste *ocha* aggiunge che esso contiene il codice genetico psicosomatico di ogni individuo, secondo il quale si svolgerà la nostra vicenda esistenziale e che costituisce una sorta di “personalidad arquetipada y específicamente tipificada” (2012, 118-119).

Da questo punto di vista nel nostro *oricha* si trova tutta l'informazione relativa alla nostra esistenza, programmata dalla natura sotto forma di energie vibratorie. Pertanto, l'*oricha* non è un personaggio extracorporeo distinto dalla nostra specificità individuale, che governa la nostra vita dall'esterno; né è un essere divino superiore agli uomini, né tanto meno un santo benefattore in analogia a quanto si crede nel cattolicesimo, anche se i praticanti hanno un'opinione differente. Secondo quanto Aboy Domingo ha ricavato da 25 anni di ricerca sul campo, sviluppata durante la sua attività di sacerdote, esso rappresenta piuttosto ciò che siamo e come dobbiamo comportarci, se seguiamo la disciplina regolatrice della nostra condotta consegnataci dal rituale di iniziazione. A queste osservazioni egli aggiunge: “Nuestro orisha personal es nuestro personaje protagónico ideal, que debemos conocer muy bien y mejor aún debemos interpretar en el marco y escenario de nuestra vida real” (2012: 120).

Tale definizione ci rimanda alla vicenda esistenziale di Lucía, che fa da sfondo alla sua iniziazione, scaturita dalla contraddizione tra l'adesione al suo Io ideale e le pressioni dell'ambiente sociale rappresentate dall'atteggiamento ostile della madre e dal raggiungimento dell'età, in cui è opportuno non esibirsi più nella danza. Contraddizione che lei vive attraverso la mediazione di Obatalá e di tutte le prescrizioni che le vengono costantemente date dai suoi padrini, se non per sanarla almeno per attenuarla, giacché non tutto si può modificare ricorrendo al rito. Il risultato di questo complesso processo, nel quale – come si è visto – sono coinvolti elementi naturali e sociali legati da pregnanti corrispondenze – è la scoperta e costruzione di un'individualità unica, irripetibile, scandagliata nei suoi recessi più intimi, a cui viene attribuito uno specifico codice etico

³² Da questa datazione deriva il titolo del libro di Aboy Domingo *25 siglos de historia de la Santería cubana. Una investigación antropológica desde el interior de sus prácticas culturales* (2012). Se così fosse la Santería sarebbe più antica del Cristianesimo.

³³ Nome di un sottogruppo facente parte dell'etnia yoruba e stanziato nelle regioni costiere del Benin.

identitario. In definitiva, la Santería – non solo nella lettura che ne dà Aboy Domingo - valorizza pienamente l'individuo e la sua ricerca esasperata di peculiarità e di specificità nello scenario atomizzante della società contemporanea. In questo senso la concezione proposta dal *babalawo* cubano si distingue dalla nozione di archetipo utilizzata da Pierre Fatumbi Verger per spiegare il significato del culto agli *orichas* sia in Africa che in America. Infatti, quest'ultimo definisce l'archetipo come l'insieme delle tendenze umane innate e un certo tipo di comportamento comuni agli individui votati allo stesso *oricha*, non prevedendo la forte differenziazione individuale di ogni personalità archetipica (Verger 1982, 32).

Ma soffermiamoci su un altro aspetto dell'opera di Aboy Domingo, che cerca di dare un fondamento “scientifico”, sia pure non riduzionistico, alla sua concezione della Santería, descrivendo l'articolata visione dell'essere umano in essa presente, nella quale – a differenza del dualismo predominante nella cultura occidentale – sarebbero individuabili tre dimensioni: il corpo, lo spirito e l'*elegdá*. Quest'ultimo termine, sempre di origine anago, identificherebbe la corteccia cerebrale e nello stesso tempo sarebbe il risultato del suo funzionamento dal punto di vista biologico e caratteriologico. Nell'*elegdá* sarebbero depositate le forme superiori dell'intelligenza dell'inconscio umano sotto forma di energia che agisce mediante vibrazioni. Attraverso azioni di carattere psicodinamico e naturista si genererebbe la sintonizzazione del potenziale contenuto nell'inconscio individuale con l'obiettivo di produrre l'armonizzazione, la veicolazione equilibrata delle vibrazioni da quest'ultimo alla dimensione cosciente e subcosciente legata agli aspetti psicologici e biologici del comportamento (Aboy Domingo 2012, 120-121).

Questo processo prenderebbe avvio dal rito di iniziazione, in cui si svela la personalità di ogni individuo e si attivano le vibrazioni grazie all'uso di una serie di sostanze naturali e alla pittura policromatica del cranio. Mediante lo stesso processo di sintonizzazione si realizzerebbe la materializzazione nello strumento oracolare (*itá*) della nostra specificità, in cui si manifesta quella singolare forma di macro-energia naturale per la quale siamo stati programmati (Aboy Domingo 2012, 133-134). Dall'analisi di questi elementi rituali Aboy Domingo (2012, 131-132) trae la conclusione che il culto agli *orichas* è un'attività di carattere socioculturale più che religioso, il cui obiettivo è aiutare gli individui a risolvere i loro problemi esistenziali, favorendo la loro realizzazione e creando così le premesse per una vita sociale più equilibrata e armonica. In questo senso, tale approccio culturale sarebbe più soddisfacente di quello insito nelle concezioni religiose occidentali, che promettono la felicità nel mondo ultraterreno e che lasciano irrisolti i problemi esistenziali (Aboy Domingo 2012, 128)³⁴.

Quanto al carattere dei problemi esistenziali che spingono a iniziarsi alla Regla de Ocha, il *babalawo* cubano afferma che il 94% delle persone da lui intervistate (256) ha dichiarato di essersi avvicinato a questa pratica per risolvere questioni relative

³⁴ Il *babalawo* cubano sottolinea (2014), inoltre, che la fede in queste pratiche si fonda sulla loro efficacia e funzionalità; ciò non prevede né la rassegnazione né il bisogno di conforto dinanzi alla richiesta non esaudita. Tale fede scaturisce dall'esperienza del «Ver para creer».

alla salute, mentre il restante 6% si sarebbe iniziato per le difficoltà incontrate nel raggiungimento della piena realizzazione personale (Aboy Domingo 2012, 123, nota 147).

Da questo quadro possiamo evincere – ed è questa la tesi di Aboy Domingo (2012, 137) - che la Regla de Ocha si basa su una saggezza millenaria che le ha permesso di svelare le particolarità psicologiche e biologiche di ognuno di noi, molto tempo prima che le scienze umane e sociali tentassero questa ardua impresa. Fondandosi su questa saggezza, essa ci propone uno stile di vita che valorizza le nostre peculiarità e ci aiuta a convivere con ciò che è imm modificabile, facendoci sentire parte di un tutto avvolgente.

Tale relazione può essere magnificamente illustrata dall'analisi che Aboy Domingo (2012, 125-126) fa, per esempio, del complesso simbolico rappresentato dall'*oricha* Yemayá, divinità materna e marina, elaborando una pregnante metafora, secondo cui le caratteristiche dell'elemento naturale (il mare) si trasformano nelle peculiarità caratteriologiche e nelle predisposizioni biologiche di essa e dei suoi figli.

Se l'analisi fin qui condotta ha un senso, mi sembra si possano confermare (anche nella versione elaborata da Aboy Domingo) le connessioni individuate nelle pagine precedenti tra la ricerca olistica, l'individualismo accentuato da un lato, e la Santería dall'altro. Infatti, elaborando i complessi simbolici su descritti, in cui tutto si tiene, essa offre una risposta alla prima richiesta, che emerge nella società contemporanea da certi settori marginali, perché ostili all'utilitarismo mercantilistico dominante e sensibili al comunitarismo: la brama di totalità, nella quale si palesa il desiderio di esser parte di un tutto integrato e armonico. In subordine, munendo ciascuno di noi di uno specifico codice etico identitario, fondato sulla nostra peculiare unicità, essa viene incontro all'individualismo esasperato, che costituisce il risultato dell'atomizzazione dei singoli e del ripiegamento nella vita privata caratterizzanti l'attuale vita sociale. Attraverso la trama delle corrispondenze e delle evocazioni simboliche essa riesce a coniugare così due atteggiamenti contraddittori, promuovendo al contempo il rassicurante dissolvimento del sé nel magma della totalità cosmica e l'acquisizione del sentimento esaltante della propria unicità.

Reference List

Aboy Domingo N. 2012, *25 siglos de historia de la Santería cubana. Una investigación antropológica desde el interior de sus prácticas culturales*, Caracas: Centro Internacional Miranda, OPSU.

-- 2014, *Definición de orisha. Investigación de Antropología participativa, Sociología, Antropología psicológica, lingüística y etnohistórica* (Parte II), http://www.archivocubano.org/definicion_orisha_02.html , 18 marzo 2014.

American Religious Identification Survey, 2001, City University of New York.

Barnet M. 1995, *Cultos afrocubanos. La Regla de Ocha. La Regla de Palo Monte*, LaHabana: Ediciones Unión.

- Bauman Z. 2008, *Vita liquida*, Roma-Bari: Editori Laterza.
- Bolívar Aróstegui N. 1990, *Los orichas en Cuba*, La Habana: Ediciones Unión.
- Bottaccioli F., 2014, *La vacuità del sé alla luce della PNEI. Critica del monismo, del dualismo e dello spiritualismo*,
http://www.psicosomaticapnei.com/pdf/2012/bottaccioli_lucca_maggio_2012.pdf , 14/2/2014.
- Ciattini A., 2011, *Le religioni afrocubane. Una sfida alla precarietà*, in *Asché. Viaggio nei riti afro-cubani*, di P. Ferrera, Città di Castello.
- Ciattini, A. 2013, *Incontri e conflitti culturali in America Latina e nel Caribe*, Roma: CISU.
- Duncan C. 2013, *About Santería*,<http://www.aboutsanteria.com/> , 17/12/2013.
- Freud S.1980, *Isteria, Opere (1886-1895)*,Torino: Boringhieri, 43-60.
- Gauthier F., Martikainen T., Woodhead L. 2013, *Introduction: Religion in Market Society*, in in Martikainen T. e Gauthier F. (eds), *Religion in the Neoliberal Age. Political Economy and Models of Governance*, Farnham e Burlington: Ashgate, 1-36.
- Hume D. 1968, *Storia naturale della religione*, Firenze: La Nuova Italia (ed. or. 1757).
- Lanternari V. 2006, *Dai primitivi al postmoderno. Tre percorsi di saggi storico-antropologici*, Napoli: Liguori.
- Le Breton D. 2007, *Antropologia del corpo e modernità*, Milano: Giuffrè Editore.
- Mamadou Badiane. 2007, *Religiones afrocubanas: ¿sincretismo o desafricanización?*, «Afro-Hispanic Review», 26 (1) 49-56, <http://www.jstor.org/discover/102307/23055247> , 21/02/2014.
- Popper K. 1999, *Miseria dello storicismo*, Milano: Feltrinelli.
- Procacci S., 2012, *L'olismo nella scienza e nella filosofia. Breve storia di un termine*, Perugia: Morlacchi Editore.
- Verger P. F. 1982, *Orisha. Les Dieux yorouba en Afrique et au Nouveau Monde*, Paris: Éditions A. M. Métaillé.
- Weber M. 1977, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze: Sansoni (ed. or. 1922).