

Origine e sviluppo dei culti afro-brasiliani

Gilberto Mazzoleni

Università La Sapienza

Nel 1584 Cristovão de Gouveia scriveva dal Brasile al Generale dell'ordine dei Gesuiti: “Nelle fattorie e nelle piantagioni ci sono moltissimi schiavi che non hanno mai ascoltato la Messa, anche se vi sono sacerdoti che la celebrano, e questo perché le chiese sono piccole e gli schiavi son soliti girare nudi; e, per il cattivo odore, i loro padroni, i portoghesi, non li lasciano stare né dentro né fuori dalla chiesa. (...) Questi schiavi non hanno che il nome di cristiani e quasi tutti sono idolatri. Essi non si potranno salvare così, se non saranno coltivati ed educati meglio alla nostra fede” (Leite, 1945: 356). Non si tratta di una testimonianza isolata: alcuni anni dopo un altro visitatore, Padre Antonio Gomes, lamenta la scarsa opera di indottrinamento degli schiavi e la loro poca consuetudine con gli uffici religiosi: “Le chiese sono piccole e i bianchi li lasciano fuori trattandoli come cani. Inoltre, siccome la Messa si dice tardi, gli schiavi oppressi dal lavoro e dalla fame di tutta una settimana, vanno a pescare e a cacciare” (Ibidem). Eppure anche se la presenza di africani nelle piantagioni del Nord-Est non doveva ancora essere cospicua, risaliva ormai a vari decenni prima: nel 1538 erano giunti dalla Guinea i primi schiavi, mentre è del 1549 l'autorizzazione con decreto reale all'impiego di africani nelle piantagioni di zucchero brasiliane. La precaria assistenza religiosa vanificò in gran parte quell'opera di catechesi che, pure, era il principale alibi morale nei confronti della tratta e dello sfruttamento degli africani “idolatri”.

Questa situazione si prolungò almeno sino all'inizio del XVIII secolo, dal momento che nel 1707, nel corso di un sinodo provinciale indetto dall'arcivescovo di Bahia, si esprimeva viva preoccupazione per le gravi deficienze rilevate nell'opera di catechesi degli schiavi (Montenegro 1972: 53-55). Non intendo riproporre ora una storia dell'evangelizzazione (mancata) degli schiavi brasiliani, ma è certo che essa ci spiegherebbe almeno in parte i motivi per cui non furono sufficienti tre secoli a far dimenticare il patrimonio mitico-rituale dell'etnia di origine a chi aveva più o meno lontane radici africane. Basterà qui dire che, se le molte coercizioni subite scomposero i vicoli di lignaggio e compromisero l'organicità delle mitologie originarie, tuttavia non fu preclusa al negro brasiliano la possibilità di ricomporre e ricontestualizzare quella porzione di culti africani di cui non perse mai la memoria. E questo gli fu consentito da un complesso di cause specifiche e concomitanti: innanzi tutto la stessa rigidità del sistema produttivo schiavista e dall'impreparazione e superficialità di molti evangelizzatori. Se infatti i “padroni” lasciavano poco spazio a chi avesse voluto erudire e confortare spiritualmente i loro schiavi, molti vescovi e missionari – che non conoscevano le lingue africane parlate dagli evangelizzandi – erano spesso impreparati ad assolvere i loro compiti, essendo più interessati allo *status* e ai benefici acquisiti, che non all'ardua missione in sedi disperse del messaggio evangelico (Montenegro 1972: 37). Va poi osservato che se l'istituto schiavistico portava di per sé a una violenta detribalizzazione della manodopera servile, tuttavia la sua stessa forza marginalizzante finiva per conferire una certa coesione interna all'insieme eterogeneo degli emarginati. E proprio perché questo istituto disumano ebbe, suo malgrado, l'effetto oggettivo di assimilare fra loro i negri, creando una coscienza comune e un'identità nuova, l'età della schiavitù sarebbe rimasta ben viva nella memoria storica degli adepti. Ed è forse per questo che “oggi le figure mitiche degli schiavi negri (*i pretos velhos*) appaiono con grande frequenza nei *terreiros* come guide: funzione che crediamo sia possibile solo in quanto sono capaci di promuovere quel processo di identificazione collettiva (e quindi di reintegrazione attiva) del negro nella sua etnia, attraverso la ricostruzione tragica della sua storia” (Braccialarghe 1984: 100).

Le inadeguatezze dell'evangelizzazione e le falle del sistema schiavistico sono dunque state le cause principali di una parziale conservazione del patrimonio tradizionale africano: e se i missionari non conoscevano le lingue in

cui si esprimevano gli evangelizzandi, i padroni tolleravano che i loro schiavi – di tanto in tanto – si incontrassero per danzare alla loro maniera; giacché l'esperienza dimostrava che i negri producevano di più (e procreavano di più) se gli si consentivano siffatti incontri saltuari (Bastide 1971: 67). Quanto alla detribalizzazione provocata dalla tratta e dalla dispersione delle etnie in località differenti, va anche ricordato che talvolta gli stessi governi coloniali incoraggiavano proprio il processo inverso di ricomposizione delle etnie: giacché speravano che – fomentando le antiche rivalità tribali – si sarebbe scongiurato il pericolo potenziale di una rivolta potenziale degli schiavi (Bastide 1970: 118). E se i periodici incontri festivi nelle piantagioni furono vitali per la conservazione dei rituali tradizionali, anche la costituzione di confraternite cristiane composte da negri, volute e incoraggiate dalla Chiesa, si tramutò in un prezioso strumento di coesione e di conservazione delle tradizioni africane, spesso occultate da un accorto travestimento cattolico. Ha potuto così concludere a riguardo Roger Bastide: “Quello che sappiamo è che, ovunque esistevano confraternite di negri, la religione africana continuò in qualche modo ad esistere” (Bastide 1971: 79). Quanto al travestimento e al “sincretismo” si può dire che l'uno e l'altro erano facilitati da quel particolare tipo di cattolicesimo con cui vennero a contatto gli schiavi, dove sfarzo e commozione, credulità e miracolismo culminavano nelle periodiche processioni di massa e nell'esposizione idolatria dei santi. Sul cattolicesimo lusitano del periodo schiavista così si pronuncia J. A. Montenegro: “La religiosità è un fatto epidermico, emozionale: si compiace nella esteriorità del culto, anche senza comprenderlo, assumendo un senso di festa, di riunione conviviale. Al tempo stesso il popolo vi introduce un sentimento di protezione paterna: Dio, i Santi, la Nostra Signora distribuiscono benefici, curano i malati, risolvono casi di amore (...) per i supplicanti. E' la proiezione della gerarchia sociale, di intimità con il provvidenziale. Non c'è quella convinzione profonda, scaturente da una forte interiorità spirituale” (Montenegro 1972: 40-41). Per quanto riduttiva e forse preconcepita, questa definizione di Montenegro ci aiuta a capire la possibilità di certe convergenze e di quella potenziale attrazione che, da un lato, favorì l'identificazione degli *orixà* africani con i protagonisti dell'epopea cristiana e, dall'altro, giustifica il progressivo interesse dei coloni bianchi per i rituali africani.

* * *

A proposito dei culti di possessione di origine africana, si parla spesso di “sincretismo” e di “travestitismo”: sono evidentemente dei termini di comodo ma mi sembra opportuno spendere qualche parola al riguardo, per chiarire il senso e i limiti con cui vanno intesi (se vogliamo mantenerci all'interno di un discorso storico-culturale).

Se è vero che il travestitismo dei culti tradizionali africani – almeno in partenza – fu una necessità strategica per sottrarsi alla persecuzione bianca, certe convergenze esteriori e una sia pur superficiale conoscenza del calendario liturgico e dell'agiografia cattoliche facilitarono questa operazione. Fu così che i Yoruba si attenevano puntualmente alle scadenze festive cristiane, festeggiando il loro *orixà* nelle date che corrispondevano alle commemorazioni liturgiche di Gesù Cristo, della Vergine Maria, e di quei santi cattolici che potevano in qualche modo prestarsi al suddetto travestimento. Lo spirito guerriero-cavalleresco, che ancora conservava il cattolicesimo dei secoli XVI-XVIII (erede dello spirito dell'epopea carolingia e delle guerre sante), enfatizzava il ruolo di santi combattenti come San Giorgio e San Sebastiano: ad essi, in un modo o nell'altro, ben si poteva accostare l'africano Ogun, *orixà* del ferro e della guerra, rappresentato ritualmente con la spada in pugno. Ma il cattolicesimo della Controriforma aveva anche enfatizzato i sentimenti di dolorosa sublimazione e di eroica sofferenza propri di alcuni personaggi emblematici dell'agiografia medievale: “Si accentuava la devozione al Cristo flagellato, alla colonna e al crocifisso; alla Vergine sofferente, ai Martiri, alle anime del Purgatorio, ai Santi malati e piagati (S. Lazzaro e S. Rocco). Si apriva qui un vasto spazio perché gli africani, riflettendo sulle loro stesse sofferenze e sui supplizi, stabilissero accostamenti con gli *orixà* protettori delle malattie e delle piaghe (Omulù, Xapanà) e con gli spiriti ancestrali (Eguns)” (Braccialarge 1984: 118): Conosciamo anche alcuni accorgimenti specifici adottati dagli officianti negri per dissimulare agli occhi dei bianchi il carattere autenticamente africano dei propri culti: l'altare con le offerte era camuffato e ricoperto da un panno bianco e adornato con candele; i canti si rivolgevano ai santi ma, attraverso brani in lingua yoruba, incomprensibile ai non adepti – chiamavano in causa gli *orixà* “corrispondenti”. Naturalmente questo travestimento non era estemporaneo, né sentito totalmente arbitrario, giacché con il tempo questa sovrapposizione si fece sempre più funzionale e giustificabile agli occhi degli afro-brasiliani. Si giungeva così a quel cosiddetto sincretismo che, a partire da Nina Rodrigues, doveva imbarazzare e stupire gli studiosi bianchi molto più dei titolari dei *terreiros*, autori di questa cosciente ricontestualizzazione delle proprie tradizioni (Nina Rodrigues 1935: 183). Paradossalmente è accaduto che, a seguito della pluridecennale interferenza di intellettuali bianchi e di contatti

più diretti con l’Africa occidentale, oggi i culti afro-brasiliani sono meno permeati di cattolicesimo – e per così dire: più “africani” – rispetto ad un secolo fa. Allora, infatti, la coercizione esterna spingeva proprio nella direzione opposta a quella determinata oggi da accademici e intellettuali bianchi, una direzione che, spronando a trovare similarità di funzioni entro strutture culturali differenti, ha finito talvolta col suggerire reali accostamenti: in questo modo il secolare processo di adattamento fu anche creativamente omologante.

Del resto è evidente che il modello mitico-rituale africano, soggetto ad un proprio complesso itinerario storico, non poteva ritrovarsi del tutto in una realtà così lontana nel tempo e nello spazio, come è quella brasiliana, dove la popolazione negra ha vissuto sollecitazioni assai diverse. Quando si parla perciò di sincretismo religioso non si può pensare ad una meccanica fusione di comodo tra due realtà differenti e metastoricamente uguali a se stesse; e neppure – allorché protagonista dell’incontro-scontro sia la cultura occidentale – si può ipotizzare una nuova sintesi, in cui i principi e i dogmi dell’Occidente siano passivamente piegati ad esprimere esigenze composite e totalmente altre. È più realistico immaginare che in Brasile, come in altre situazioni “coloniali”, si sia determinato lo spazio per una sorta di mobile ed originale simbiosi tra componenti culturali diverse, consentendo la coesistenza di due orizzonti che erano distanti ed inizialmente incompatibili ed irriducibili. E se negli spazi pubblici (ossia del potere progettuale ed esecutivo dello Stato) le culture africane hanno abdicato alla propria operatività rituale, nella dimensione “privata” hanno cooptato il cristianesimo riducendolo alle proprie categorie “mitiche”.

Abbiamo visto che – anche nel momento di più dura soggezione – molte circostanze fortunate hanno consentito la sopravvivenza in Brasile delle categorie mitiche africane: le deficienze della catechesi, i compromessi dei governanti, le particolari propensioni del cattolicesimo lusitano... A queste circostanze, come ha ben visto Bastide, vanno aggiunte le forme assunte dal lavoro schiavistico in città: infatti il progressivo sviluppo delle metropoli e la concentrazione – a partire dal secolo XVIII – di contingenti africani nelle aree urbane e portuali del Nord-Est, favorì i contatti indiretti con le terre d’origine e fece crescere lo spazio di manovra al lavoratore negro, dedito al piccolo commercio servile per le vie della città. Che poi ancora oggi, con rinnovate connotazioni e proprio nelle aree industriali, si senta l’esigenza “quotidiana” di una fruizione delle categorie mitiche tradizionali rappresenta un fenomeno incontestabile del Brasile contemporaneo, e da considerare con più attenzione di quanto sinora si sia fatto.

* * *

È in questo contesto che va preso in considerazione il ruolo giocato – nel tempo e malgrado le persecuzioni – dei rituali di possessione di matrice africana. Si pensi ai tanti spunti che il culto degli *orixà* ha fornito al kardechismo brasiliano e si consideri il contributo che ha dato per la nascita dell’*umbanda*. Tanto determinante è stato l’apporto delle tradizionali pratiche di possessione alla nascita della dottrina e del rituale umbandisti, che Diana Brown così sintetizza questo evento: l’*umbanda* nasce in Rio “intorno alla metà degli anni Venti, per iniziativa di un gruppo di kardechisti appartenenti al ceto medio, che incominciarono ad incorporare tradizioni afro-brasiliane nelle loro pratiche religiose” (Brown 1985: 9). Da Rio l’*umbanda*, benché avversato dalla Chiesa cattolica e accettato a livello di legittimazione sociale soltanto cinquanta anni dopo (Idem: 31-40), si espandeva pubblicamente in altre città: nel 1930 sorgeva ad esempio il primo centro umbandista in São Paulo (con il nome di “Centro Espírita Antonio Conselheiro”) e alla fine degli anni Quaranta risultavano già registrati 85 centri umbandisti (Prandi 1990: 56).

A spiegare il motivi del rapido successo dell’*umbanda*, specialmente nel sud del Brasile, si è provato – tra gli altri – Reginaldo Prandi. La fondazione negli anni Venti del primo centro umbandista a Rio, osserva Prandi, è il frutto di una dissidenza istituzionalizzata nei confronti del kardechismo e il tentativo di valorizzare, attraverso un’opera selettiva, alcuni elementi tradizionali brasiliani. L’*umbanda*, pertanto, si pone a metà strada tra due poli alternativi in conflitto: quello rappresentato dal kardechismo di matrice europea, che è una dottrina di salvezza, e il *candomblé* di matrice africana, che è una religione ritualistica e di manipolazione del destino. Eludendo le contrapposte esigenze e smorzando i colori “africani” dei tradizionali culti di possessione, l’*umbanda* ha accompagnato quella fusione sociale e quel mescolamento di gruppi diversi che sempre si concretizza in una grande città, e particolarmente in una capitale federale. I passi decisivi per realizzare quella via “intermedia” (meglio idonea a rappresentare la nuova realtà urbana) furono: l’adozione della lingua parlata in Brasile, e quindi comprensibile a tutti, a svantaggio di quelle africane; una semplificazione dei rituali iniziatici; l’eliminazione quasi totale dei sacrifici cruenti. Per quanto semplificato, l’*umbanda* conserva invece l’insieme degli *orixà*, allontanandosi da quell’ideale kardechista di comunicazione con i morti a fini etici: ossia di una comunicazione idonea a far

partecipare il mondo degli spiriti sofferenti della caritatevole dottrina evangelica e ad utilizzare l'assistenza degli "spiriti della luce" per lo sviluppo delle virtù sulla terra e per l'evoluzione dei vivi e dei morti (Prandi 1990: 55-56).

Credo che una migliore puntualizzazione della collocazione singolare della metropoli carioca, perennemente sospesa e per così dire a mezza strada tra un Sud "bianco" e un Nord "nero", potrebbe ben spiegare sia l'apertura verso l'Europa che i fervori africani propri di Rio de Janeiro. Così agli *uropei* cittadini (bianchi) questa città appariva tra Ottocento e Novecento infestata da logge magiche, i cui orixà si esprimevano in yoruba per dare responsi e suggerire rimedi (João do Rio 1906: 1-35); mentre ai cittadini africani questa metropoli sembrava ancora estranea, ostile per un verso e allettante per tanti altri: di qui un flusso di *pai e mãe de santo* che, dalla natia Salvador sono calati a Rio per impiantarvi dei terreiros e fare proselitismo (Prandi 1990: 51-54). In questo contesto, e in una simile realtà dicotomica, l'*umbanda* risulta essere il tentativo fortunato di una mediazione voluta e diversa tra due realtà tanto diverse e così poco compatibili. Ma, alla resa dei conti, risulterà un inconsapevole espediente per introdurre presso il vasto pubblico metropolitano del Sud il mondo degli *orixà* e creare nel tempo, all'interno della europeizzante cultura dei bianchi, una consuetudine alla consultazione dei *pai de santo* e alla frequentazione dei terreiros. E il *candomblé*, assunto a oggetto di studio privilegiato da intellettuali "africanisti" è diventato strumento consolatorio e rassicurante per emarginati ed ambiziosi, fa ora valere con prepotenza i propri diritti nelle realtà metropolitane del Brasile: dapprima coabitando timidamente con le logge umbandiste e poi, a partire dagli anni Sessanta, invadendo le città industrializzate e proponendosi quale suggestiva alternativa alle sedute spiritiste di derivazione kardecista (Prandi 1991).

Bibliografia

- Bastide R. 1970: *Le Americhe nere*, Sansoni, Milano.
-- -- 1971: *As Religiões africanas no Brasil*, Editora Perspectiva, São Paulo.
Braccialarghe G. 1984: *Umbanda, indagine a lungo termine*, La Sapienza, Roma (tesi non pubblicata).
Brown D. 1977: Umbanda e classes sociais, *Religião e Sociedade*, 1, 1977; 31-42.
Leite S. 1945: *Historia de la Companhia de Jesus no Brasil*, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro.
Mazzoleni G. 1993: *Maghi e messia in Brasile*, Bulzoni, Roma.
Montenegro J. A. 1972: *Evolução do catolicismo no Brasil*, Ed. Vozes, Petrópolis.
Nina Rodrigues R. 1935: *O animismo fetichista dos negros bahianos*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
Prandi R. 1990: *Modernidade com feitiçaria*, Tempo Social, S.Paulo.