

Nostra signora della globalizzazione. Vodou, cattolicesimo e immigrazione tra gli haitiani a New York

Francesco Ronzon

Jipon Laviej, plen koukouy¹
(Detto haitiano)

... il culto di Maria, l'intenerimento sul crocefisso si svegliano in
me tra mille fantasie profane.
(A. Rimbaud, *Une Saison en Enfer*)

Ricordiamo ai nostri lettori che la gente non ha di norma nostalgia di una perduta eredità culturale in astratto, ma di un'immediata esperienza di relazioni personali, sviluppate in uno specifico "setting" culturale e istituzionale.
(S.Mintz e R.Price, *The Birth of African-American Culture*)

Margini²

Note sul Campo. New York, 29-6-1997, 11 a.m. circa:

Estate. Il caldo rende l'asfalto molle, lucido e appiccicoso. Mi sto recando alla chiesa di *Our Lady of Mount Carmel*. L'area è quella della vecchia "Italian Harlem" di New York. A ben guardare ci sono ancora alcune tracce dell'ampia comunità italiana che un tempo viveva nella zona. Un'unta pizzeria al taglio "da Maria". Un banchetto di zeppole intitolato a "Saint Lucia". E, infine, alcuni piccoli alimentari con alici, pasta e mozzarella. Per il resto, a partire dall'ultimo dopoguerra, l'area è diventata ormai quasi del tutto portoricana. Lo si può cogliere dai vestiti, dagli incarnati olivastri, dalle inflessioni anglo-ispatiche e dalla musica "salsa" che esce dai negozi affacciati sulla strada. L'edificio non è molto grande. L'esterno è pulito, ordinato e non pretenzioso. Entro. L'interno non è molto differente: molto oro, bianco e azzurro. Mi avvicino alla statua della Madonna. È di legno, ben pitturata, quasi un metro e mezzo di altezza. Lentamente mi sposto in un angolo. Resto in osservazione. Dopo circa tre quarti d'ora arriva una signora nera dalla postura tipicamente haitiana. Con tono sobrio, composto e silenzioso, si inginocchia davanti alla statua. Vi resta circa quindici minuti. Poi si alza, deposita un oggetto ed esce dalla chie-

* Francesco Ronzon si è laureato presso l'Università "La Sapienza" di Roma, ha poi lavorato presso il Museo Preistorico ed Etnografico L. Pigorini (Roma), e infine ha conseguito un dottorato di ricerca in "Antropologia Culturale ed Etnologia" presso l'Università di Torino. Ha scritto vari saggi di argomento etno-antropologico (arte, musei, feticci, cultura politica) e curato con C.Grassani il volume *Ecologia della Cultura* (Roma, Meltemi, 2001). Attualmente svolge attività di ricerca presso il CRRPS e l'Università di Milano-Bicocca.

1. Traduzione: le mutande della Vergine sono piene di lucciole.

2. Il saggio è l'esito di una ricerca svolta tra Haiti e New York in varie fasi tra il 1997 e il 2001 grazie ad una borsa di dottorato fornita dall'Università di Torino (Dipartimento di Scienze Antropologiche, Archeologiche, e Storico-Territoriali, coordinatore F. Remotti). Per quanto riguarda il presente saggio, un particolare ringraziamento va a R. Cagliero, D. Izzo e M. Maffi per gli stimoli e le riflessioni fornite intorno ai problemi trattati.

3. Si veda Philippe Bourgois, *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 48-76.

4. Si veda Marc Augé, *I Non Luoghi*, Milano, Eleuthera, 1993; Manuel Castells, *The Rise of The Network Society*, Oxford, Blackwell, 1996, pp. 415-6; Zygmund Bauman, *Dentro la globalizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 22.

5. Si veda Pierre Bourdieu (sous la direction de), *La Misère du Monde*, Paris, Editions du Seuil, 1993; Mike Davis, *I Latinos alla Conquista di Los Angeles*, Milano, Feltrinelli, 2000; Nancy Scheper-Huges, *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brasil*, Berkeley, University of California Press, 1992.

sa facendosi il segno della croce. A mia volta cammino verso la nicchia per vedere la natura dell'offerta. È un pezzo di carta con un'invocazione: da un lato vi è scritto un nome. Sul lato opposto un altro. Si tratta di uno dei tanti modi impiegati nel *voudou* per chiedere una conciliazione tra amici o amanti. Lancio un ultimo sguardo. Poi inizio anch'io ad incamminarmi verso l'uscita.

La scena è parte di un più ampio evento religioso in atto da vari decenni nella città di New York. Ogni anno, il 16 di luglio, una sempre più ampia folla di immigrati haitiani si reca alla chiesa di *Our Lady of Mount Carmel* e si unisce alla processione mariana degli italo-americani che un tempo risiedevano in gran numero nel quartiere. L'area in cui si svolge la celebrazione è quella di East Harlem: tra l'East River a est e la Fifth Avenue a ovest, tra la 96th street a sud e la 135 th street a Nord. Nel suo insieme si tratta di una nicchia urbana da ormai più di un secolo conosciuta per la sua povertà, marginalità e criminalità: iniziando dagli slum degli immigrati europei di fine Ottocento, passando per lo spaccio di alcool e droghe pesanti gestito dalle "famiglie" della mafia italiana tra gli anni Venti e gli anni Cinquanta, fino ad arrivare allo spaccio di crack oggi praticato per le strade dagli immigrati portoricani.³ Onde illustrare il ruolo svolto dalla Vergine di Monte Carmelo nel mondo dell'immigrazione haitiana a New York, con questo intervento cercherò di esplorare i due aspetti centrali della vita socio-culturale di questa anomala celebrazione urbana. In primo luogo analizzerò il posto occupato da quest'ultima all'interno dello scenario etnico di East Harlem. In secondo luogo, mi interesserò invece ai vari "margini" spaziali, temporali e socio-culturali presenti sullo sfondo del suo attuale svolgimento. Nell'insieme, l'intento teorico sarà quello di offrire alcuni spunti analitici per indagare la vita urbana del XXI secolo non come un mero fenomeno locale ma, al contrario, come l'esito instabile di una rete di legami, processi e relazioni operanti su scala globale. Di contro a quanto sostenuto da autori come Augé, Castells e Bauman,⁴ questa analisi ruoterà però attorno all'idea che non siano solo le élites colte, sofisticate e professionali a viaggiare per il mondo ma che siano invece proprio le più ampie masse popolari ad essere costrette a spostarsi come rifugiati, clandestini e lavoratori in nero, lungo le meno visibili rotte che legano tra loro i vari ghetti urbani dell'attuale ordine mondiale.⁵

Incroci Metropolitan

La vita sociale dell'attuale festa di *Our Lady of Mount Carmel* si lega in profondità al suo operare come una vera e propria "zona di contatto" tra immigrati. In quest'ottica, centrale risulta dunque il posto occupato da quest'ultima all'interno dei due macro-processi sociali operanti alla base della realtà urbana "globale" di New York:⁶ da un lato, la spinta all'integrazione creata dalle continue occasioni di incontro e scambio culturale (dal pendolarismo lavorativo ai continui flussi di persone e informazioni legati alla nuova economia urbana);⁷ dall'altro, la tendenza alla segregazione prodotta dall'abbandono delle aree più marginali (ritiro della polizia, diminuzione dei servizi e degrado delle infrastrutture).⁸ In quanto segue cercherò dunque di illustrare come l'arrivo degli haitiani alla chiesa di *Our Lady of Mount Carmel* abbia avuto luogo in una realtà urbana articolata non come un mosaico di nicchie isolate ma come una topografia culturale mobile, eterogenea e pluridimensionale.⁹

Oh, Cara Harlem!

Come rilevato nell'ormai classico lavoro di Robert Orsi,¹⁰ il culto della Madonna di Monte Carmelo arriva a East Harlem nel 1881, al seguito dei primi emigranti italiani provenienti dalla città di Polla (Salerno). In breve tempo l'importanza sociale di questo tipo di religiosità popolare spinge le istituzioni religiose a edificare nel 1884 una chiesa e ad assegnare all'ordine dei padri Pallottini la missione di amministrare la diocesi continuando la passata tradizione devozionale. A questa iniziale fondazione segue poi nel 1903 il riconoscimento della chiesa come santuario ufficiale della Vergine. Papa Leone, per l'occasione, dona anche due smeraldi del Vaticano per adornare la corona dorata della statua.¹¹ In pratica l'evento celebrativo si inserisce all'interno del complesso mondo etnico di East Harlem operando sia come aiuto nella costruzione di una identità pubblica basata in larga parte sul cattolicesimo sia come uno dei più importanti marcatori territoriali dell'*Italian Harlem* dell'epoca.¹² Inizialmente ciò ha luogo allo scopo di distinguersi dalla limitrofa comunità afro-americana, uno dei vari gruppi sociali ai quali gli immigrati italiani vengono spesso accomunati dall'opinione pubblica razzista dell'epoca.¹³ In un secondo momento, invece, un'analoga dinamica si instaura nei confronti degli immigrati portoricani che poco prima della seconda guerra mondiale cominciano a occupare il quartiere e a superare numericamente la comunità italiana: in parte, grazie allo spostamento delle vecchie famiglie di immigrati italiani ver-

6. Con la nozione di "città globale" ci si riferisce a quelle aree urbane emerse a partire dagli anni Settanta come nodi strategici su scala internazionale in quanto a) luoghi di comando nell'organizzazione dell'economia mondiale, b) piazze e localizzazioni di mercato essenziali per le industrie di punta del periodo (finanza e servizi alle imprese), c) aree in cui vengono prodotte innovazioni essenziali alla concorrenzialità sul mercato, d) sedi dei mercati per le innovazioni ivi prodotte. Si veda Saskia Sassen, *The Global City*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

7. Janet Abu-Lughod, *New York and Cairo: A View from Street Level*, "International Social Science Journal", 125 (1990), pp. 307-18.

8. Loic Wacquant, *Prisons of Poverty*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001, pp. 43-59.

9. George Chauncey, *Gay New York: Gender, Urban Culture and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, New York, Basic Books, 1994, p. 21 e Barbara Kirshenblatt-Gimblett, *The Future of Folklore Studies in America: The Urban Frontier*, "Folklore Forum", 16 (1983), pp. 175-234, 185.

10. Robert A. Orsi, *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem: 1880-1950*, New Haven, Yale University Press, 1985.

11. Solo poche centinaia di statue della Vergine godono di questo status a livello mondiale.

Quella della chiesa di East Harlem è stata la terza in tutte le Americhe. Le altre due sono quella di Nostra Signora di Guadalupe, eretta su di un sito Azteco nel 1532 e poi spostata a Città del Messico, e quella di Our Lady of Perpetual Help nel convento delle Orsoline di New Orleans nel 1727: D. Pistella, *The Crowning of a Queen*, New York, Shrine of Our Lady of Mount Carmel, 1954, pp. 76-88.

12. Robert A. Orsi, *The Religious Boundaries of an In-between People: Street Feste and the Problem of the Dark-skinned Other in Italian Harlem, 1920-1990*, "American Quarterly", 3 (1992), pp. 323-41. Sulle tensioni presenti nella realtà migratoria newyorkese si veda Ronald H. Bayor, *Neighbours in Conflict: The Irish, Germans, Jews and Italians of New York City, 1929-1941*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979. Sulla varietà di esperienze etnico-migratorie si veda Micaela di Leonardo, *The Varieties of Ethnic Experience: Kinship, Class and Gender among California Italian-Americans*, Ithaca, Cornell University Press, 1984.

13. Richard Gambino, *Blood of My Blood: The Dilemma of the Italian-American*, Garden City, NY, Doubleday, 1974, pp. 103-12. Tra gli afro-americani esisteva un parallelo sentimento anti-italiano legato alla paura di essere rimpiazzati nei posti di lavoro; si veda Arnold Shankman, *The Image of the Italian in the Afro-American Press*,

so le limitrofe aree suburbane della "middle class" iniziato con gli anni Cinquanta (spesso a causa proprio dell'arrivo delle famiglie portoricane), in parte, invece, a seguito della costruzione iniziata nel 1963 di undici *Public Housing Projects* nelle vicinanze della chiesa, volti ad ospitare 20.000 famiglie nere e latine a basso reddito.¹⁴ Per quanto all'epoca del mio arrivo nell'area fossero presenti solo 750 italo-americani la festa era però ancora largamente sentita e frequentata.¹⁵ Come un tempo, infatti, l'organizzazione dell'evento era interamente controllata dall'ordine dei padri Pallottini e il suo comitato era composto da vari italo-americani della vecchia guardia. Larga parte degli italo-americani trasferitisi altrove continuavano inoltre a fare ritorno nell'area per attendere le novene, per celebrare la messa per i defunti o per benedire la sposa il giorno prima delle nozze. Infine, un ancor più ampio numero di fedeli di origine italiana si recava con video-camere e macchine fotografiche per cogliere e tramandare il ricordo del vecchio quartiere dove aveva avuto inizio l'avventura statunitense delle loro famiglie.

Da qualche parte tra Haiti e New York

L'altro volto della festa di *Our Lady of Mount Carmel* si lega a Haiti. Come larga parte delle altre isole caraibiche, le origini della "prima repubblica nera del mondo" appaiono radicate in una lunga storia di povertà, dittature e sfruttamento: l'arrivo di Colombo nel 1492, il passaggio a colonia francese basata sul lavoro schiavista nel 1697, la salita al potere di una nuova oligarchia locale (in larga parte mulatta) dopo la rivoluzione d'indipendenza del 1804, l'invasione neo-coloniale degli U.S.A. tra il 1915 e il 1934, l'entrata in gioco della locale dittatura "noiriste" della famiglia Duvalier tra il 1957 e il 1986 e infine l'esplosione dell'ormai secolare sistema dispotico e predatorio con le crisi, i golpe e le lotte sociali del 1986-1994.¹⁶ A differenza dell'esodo italiano, la *jaspora* (diaspora) haitiana negli U.S.A. ha inizio negli anni Sessanta ed esplose in tutta la sua portata tra gli anni Settanta e gli anni Novanta. In questo lasso temporale gli haitiani in fuga dalla povertà e dalle violenze politiche del loro paese iniziano infatti a essere co-optati come riserva di forza lavoro a basso costo all'interno del cosiddetto "sistema atlantico-occidentale"¹⁷ e a dar vita a un'ampia rete trans-nazionale basata sulla circolazione di oggetti, denaro, persone e informazioni tra i due poli dell'asse migratorio.¹⁸ Stando a quanto evidenziato dai pochi e non sempre esaustivi dati disponibili, si stima che 1,5 milioni di haitiani o persone di diretta discendenza haitiana risiedano oggi al di fuori del paese. Di queste, si ritiene che circa 150.000 risiedano a New York e, nello speci-

fico, a Brooklyn, sede che continua a rappresentare la meta di circa il 30 per cento dell'esodo haitiano nel mondo.¹⁹ In linea con l'informalità tipica della religiosità popolare haitiana, l'arrivo dei nuovi fedeli alla chiesa di East Harlem avviene "dal basso", in modo del tutto spontaneo. Per quanto vi siano oggi quattordici chiese in cui vengono officiate messe in *kreyol* o francese per servire le "enclave" haitiane di Queens e Brooklyn e altre cinque in Manhattan e Rockland Country, è infatti il *te-lejol* (passaparola) migratorio a portare gli immigrati haitiani alla parrocchia dei padri Pallottini come parziale soluzione all'impossibilità politica ed economica di tornare ad Haiti per l'annuale pellegrinaggio mariano di *Sodo*. Di contro a quanto accaduto nel caso degli immigrati portoricani (e non senza una certa ironia), l'accoglienza riservata ai certamente più "neri" ed "esotici" immigrati haitiani dagli italo-americani appare però del tutto positiva e amichevole. Ciò si lega ad almeno tre fattori. In primo luogo, all'epoca dell'ingresso degli haitiani nella processione mariana la battaglia degli italo-americani per l'inserimento sociale e per il possesso del territorio è ormai terminata. Molti dei vecchi immigrati si sono già spostati al di fuori del vicinato e la festa è divenuta a sua volta la sede di un inedito e nostalgico pellegrinaggio urbano. In secondo luogo, gli haitiani non si presentano come degli immigrati intenzionati a insediarsi nell'area ma come dei visitatori presenti in loco solo ed esclusivamente per la durata della celebrazione: un fattore tale da rendere dunque la loro presenza meno invadente e "pericolosa" di quella continua ed espansiva dei portoricani. In terzo e ultimo luogo, pur con tutte le differenze del caso, la vita degli immigrati haitiani appare infine simile sotto vari aspetti a quella dei loro predecessori italiani.²⁰ Entrambi evitano di identificarsi con le limitrofe minoranze sociali (neri e portoricani). Come gli italiani in fuga dalla *miseria* alla fine dell'Ottocento anche gli haitiani arrivano negli U.S.A. per sfuggire alla violenza strutturale della *mizè* (miseria) del "più povero paese dell'emisfero occidentale". Inoltre, sia i primi sia i secondi vengono da paesi in larga parte agricoli con una vita sociale centrata sulla famiglia, una radicata diffidenza verso lo stato e una profonda devozione alle forme religiose locali. Infine, l'enfasi data dagli immigrati italiani al *rispetto* e la loro dipendenza dai *padroni* rurali, è simile sotto molti aspetti al senso dell'*honè e respè* (onore e rispetto) e al sistema di patronaggio dei *gwo nèg* (pezzi grossi) haitiani. Al giorno d'oggi, escludendo alcune limitate e sporadiche rimostranze,²¹ nel loro insieme gli immigrati haitiani appaiono dunque ormai ben inseriti e rispettati all'interno della celebrazione: l'inno haitiano è suonato insieme a quello italiano e americano, la bandiera haitiana è posta

"Italian Americana", 4 (1978), pp. 30-49.

14. Ana Maria Diaz-Stevens, *Oxcart Catholicism on Fifth Avenue: The Impact of the Puerto Rican Migration upon the Archdiocese of New York*, New York, Notre Dame University Press, 1993, p. 51. Per un confronto con i rapporti etnici nel Lower-East Side: Mario Maffi, *Nel Mosaiico della Città. Differenze etniche e nuove culture in un quartiere di New York*, Milano, Feltrinelli, 1992.

15. Maria Laurino, *Sharing a Saint: The Two Worlds of Our Lady of Mount Carmel*, "New York Times", July 23, 1995, p. 5.

16. Alex Dupuy, *Haiti in the New World Order*, Boulder, Westview Press, 1997 e Michel-Ralph Trouillot, *Haiti. State against the Nation*, New York, Monthly Review Press, 1990.

17. L'espressione è usata da Orlando Patterson in *The Emerging West Atlantic System: Migration, Culture and Underdevelopment in the U.S. and Circum-Caribbean Region*, in William Alonso, ed., *Population in an Interacting World*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

18. Linda Basch et al., *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Amsterdam, Gordon and Breach Publishers, 1994, pp. 145-224.

19. Si veda Nina Glick-Schiller and Georges Fournon, *Terrains of Blood and Nation. Haitian Transnational Social Fields*, "Ethnic

and Racial Studies", 2 (1999), pp. 340-66. Sull'immigrazione caraibica a New York si vedano anche Philip Kasinitz, *Caribbean New York: Black Immigrant and the Politics of Race*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1992 e Constance R. Sutton and Elsa M. Chaney, eds., *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*, New York, Center for Migration Studies, 1992.

20. Sul retroterra culturale degli italo-americani di New York si veda ad esempio Leonard Covello, *The Social Background of the Italo-American School Child*, Leiden, E.J. Brill, 1967.

21. Molte delle più anziane donne italo-americane appaiono ancor oggi preoccupate per la buona conservazione della statua di fronte all'onda di pellegrini haitiani fino al punto di richiedere restrizioni nell'accesso degli haitiani alla chiesa.

22. Leslie Desmangles, *The Faces of the Gods. Vodou and Roman Catholicism in Haiti*, Chapel Hill-London, University of North Carolina Press, 1992, pp. 32-5.

23. Nicholas Perry and Loreto Echeverria, *Under the Heel of Mary*, London, Routledge, 1988, p. 28. Molti paesi caraibici e latino-americani hanno santuari nazionali legati alla Madonna e operanti come sedi di pellegrinaggi: Nuestra Señora de Guadalupe (Messico), Nuestra Señora de la Monserrate (Puerto Rico), Nuestra Señora de Caridad del Cobre (Cuba), Virgen de Las Lajas (Co-

in bella mostra accanto a quella italiana, e oltre a vari chierichetti è stato insignito anche un aiuto diacono haitiano.

Spiriti e Madonne

Esplorare le logiche etniche presenti nell'area di East Harlem non risulta però ancora sufficiente a cogliere l'intreccio culturale creato dalla presenza degli haitiani all'interno della celebrazione mariana. Per comprendere quest'aspetto risulta infatti importante illustrare anche come il loro incontro con la Madonna di Monte Carmelo non abbia avuto luogo in U.S.A. negli anni Settanta ma quasi cinque secoli prima. Un iniziale e parziale contatto con la figura della Vergine Maria avviene infatti già in Africa con l'indottrinamento impartito dai vari missionari cristiani nelle aree centro-occidentali dalle quali verranno deportati gli schiavi destinati alle Americhe.²² In un secondo tempo, un analogo tipo di contatto si verifica nei Caraibi a seguito della pietà e della devozione mariana introdotta nelle Americhe dall'ordine dei Gesuiti come parte della loro eredità religiosa iberico-mediterranea.²³ Una volta arrivata ad Haiti anche la Madonna entra però come gli altri santi cattolici a far parte dell'esperienza della popolazione locale di schiavi "neri" in stretta prossimità con il cosiddetto *vodou*: quell'incrocio tra culti africani e religione cattolica sviluppatosi nel mondo rurale e tra il sottoproletariato urbano dell'isola grazie alla lunga rottura con l'Europa creata dalla rivoluzione d'indipendenza del 1804.²⁴ In base alla logica sincretica di queste pratiche, la Madonna di Monte Carmelo non è più soltanto la madre di Cristo nel suo ruolo tradizionale di protettrice, guaritrice e redentrica dell'umanità, ma anche *Erzili*, uno dei *lwa* (spiriti) più vicini alla vita delle donne del popolo haitiano: povera, con vari figli ma senza un marito, in lotta per la sopravvivenza della famiglia, facile a incontrollate esplosioni di pianto e rabbia e operante come aiuto nella sfera del matrimonio e del concepimento.²⁵ Allo scopo di illustrare gli intrecci creati da questa oscillazione tra ribalta ufficiale e retroscena popolare,²⁶ in quanto segue cercherò dunque di esplorare la simbiosi tra *vodou* e cattolicesimo esistente intorno al culto della Madonna di Monte Carmelo, illustrando prima le sue "radici" haitiane e poi il suo "trapianto" statunitense.

"Vièj Mirak", Vergine Miracolosa

Il 16 luglio, molti degli haitiani presenti nella chiesa di New York se fossero stati in patria si sarebbero recati a Sodo nei pressi di Ville Bonheur, un piccolo villaggio rurale di circa tremila

persone, situato sulle montagne tra Mirebalais e Saint Marc. Durante il mese della festa l'area è invasa da gente di ogni tipo: in parte proveniente da altre zone dell'isola, in parte dai vari paesi della diaspora haitiana. I pellegrini arrivano dopo un tragitto di circa sette ore a piedi, su camionette o a dorso di mulo. Tra questi molti indossano il vestito azzurro chiaro della questua rituale o il sacco di juta della penitenza. Benché Notre Dame du Perpetuel Secours sia la vera santa patrona di Haiti, è la cappella di Notre Dame du Mont Carmel di Sodo a costituire il reale centro di pellegrinaggio mariano del paese. Sodo è la contrazione in *kreyol* di Saut d'Eau (cascata, in francese). Al centro della zona vi è infatti una grande cascata emersa a seguito del terremoto del 7 maggio 1842.²⁷ Subito identificato dagli haitiani come sede di vari *lwa* legati all'acqua come *Simbi*, *Erzili* e *Damballah*, il luogo viene in seguito istituito come santuario mariano nel 1844 per essere infine lanciato definitivamente come luogo di pellegrinaggio nazionale nel 1849, sotto il regno di Faustin Souloque.²⁸

Una volta arrivati sul posto, i più si accampano per terra. Altri invece affittano una stanza nelle case e nelle baracche locali. Alcuni dei convenuti indossano dei *rade* (specie di corte tuniche penitenziali in tela grezza di sacco da indossare sopra il vestito). Numerosi portano invece delle corde colorate intorno alla testa o ai fianchi: da un lato come omaggio alla Madonna in chiesa, dall'altro come richiesta a *Erzili* e *Damaballah* da lasciare attaccata ai rami degli alberi intorno alla cascata. Altri ancora, infine, indossano vestiti associati al *lwa Zaka*, spirito del mondo rurale, o si aggirano tra la folla col volto imbiancato di talco tipico dei posseduti dai *Gede*, una famiglia di spiriti legati al sesso e alla morte. In mezzo alla tipica confusione haitiana creata dai vari *marchè du rue* (mercatini di strada), banchi di gioco d'azzardo e arene per il combattimento di galli, l'evento religioso si articola poi in base alle sue due anime. Dal lato cattolico, i pellegrini attendono la messa ogni mattina, seguono almeno una volta la via crucis officiata sulla collina limitrofa e infine partecipano alla grande messa conclusiva del 16 luglio dopo aver seguito la statua della Madonna portata in processione tra canti su di un piccolo camion per le strade del paesino. Dal lato *vodou*, gli stessi danno invece vita ad almeno tre pratiche culturali alternative. In primo luogo, una larga parte di loro si reca alle cascate e si bagna nell'acqua del piccolo bacino da queste creato entrando in trance e comunicando con i *lwa Erzili* e *Damballah*. In secondo luogo, la notte prima della messa finale gli stessi si recano nel boschetto della chiesa dove si dice la Vergine Maria sia apparsa. Qui tra canti, danze e tamburi, i convenuti attendono l'arrivo dei *lwa* in sogno o attra-

lombia), Bom Jesus da Lapa (Brasile), Nuestra Señora de Altigracia del Higüey (Santo Domingo). Si veda Jeanette Rodriguez, *Our Lady of Guadalupe: Faith and Empowerment among Mexican-American Women*, Austin, The University of Texas Press, 1994, p. xviii.

24. Melville J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, New York, Doubleday, 1937 e Alfred Métraux, *Le Vodou Haitien*, Paris, Gallimard, 1953. Il termine deriva dalla lingua Fon africana e vuol dire spirito. In Haiti la parola originariamente si riferiva a uno dei tanti ritmi di tamburi eseguiti nelle cerimonie. Sono stati i primi osservatori coloniali occidentali a estendere l'espressione all'intero complesso religioso oggi conosciuto con questo nome.

25. Lungi dall'essere un'anomalia haitiana, il ricorso alla Vergine Maria in parallelo o come copertura di anteriori pratiche religiose è un fenomeno largamente diffuso: per una rassegna si veda Anne Baring and Jules Cashford, *The Myth of Goddess: Evolution of an Image*, London, Penguin, 1993.

26. James C. Scott, *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven-London, Yale University Press, 1990, pp. 18-9.

27. S. Rouzier, *Dictionnaire Géographique d'Haiti*, Paris, Charles Blot, 1891, p. 262.

28. Michel Laguerre, *Vodou and Politics in Haiti*, London, Macmillan, 1989, pp. 82-100. Al di là delle ragioni "religiose", il go-

verno haitiano ebbe un interesse politico a sostituire il precedente pellegrinaggio di Nuestra Señora de Altagracia nel villaggio di Higüey a Santo Domingo, in quegli anni non più disponibile per via della separazione dell'isola in due stati indipendenti. Si veda Jean Price-Mars, *Ainsi, Parle l'Oncle*, Port au Prince, Imprimerie de Compiegne, 1928, p. 170.

29. Ad esempio a Greenpoint-Williamsburgh (nata come estensione della chiesa di East Harlem) e nella sezione di Belmont nel nord Bronx.

verso la possessione dei fedeli. Infine, per tutta la durata della festa i *serviteurs* recano offerte ai *lwa* identificati dai santi cattolici, danno vita a piccole cerimonie *vodou* e si consultano con le numerose *mambo* e *houngan* presenti in loco.

La Madonna della 115esima Strada

In modo analogo alla sua controparte caraibica, anche la Madonna implorata nella chiesa di *Our Lady of Mount Carmel* costituisce uno dei nodi centrali nella topografia religiosa degli immigrati haitiani a New York. Nonostante la possibilità di partecipare allo stesso tipo di festività mariana presso altre chiese, gli immigrati haitiani arrivano infatti a East Harlem da vari luoghi.²⁹ In larga parte da New York, Queens, Brooklyn, Manhattan, Long Island e New Jersey. In parte minore, invece, da altre località migratorie come Chicago, Atlanta e Montreal. Le ragioni fornite dai convenuti per spiegare questo attaccamento sono varie. Alcuni dicono che ciò si deve al ruolo della chiesa come santuario ufficiale della Vergine. Altri dicono che l'uso di veri capelli per la chioma della statua renda quest'ultima la più potente Madonna dell'area U.S.A. Altri ancora evidenziano come un fattore centrale sia la messa in francese officiata ogni primo lunedì del mese per sostenere la canonizzazione di Pierre Toussaint, uno schiavo haitiano emigrato a New York con il suo padrone. Come gli italiani, gli haitiani cominciano a celebrare la festa nove giorni prima del 16 luglio con una novena, una serie di preghiere giornaliere alla Vergine il cui numero cresce poi fino a toccare il culmine nei due giorni della festa vera e propria. Durante tutto il periodo delle festività, le messe sono celebrate ogni ora in latino, italiano, spagnolo, inglese, francese e *kreyol* haitiano. Le attività festive legate alla chiesa iniziano il giorno 15. All'alba varie donne haitiane aprono pacchi di cibo, spezie e vestiti per venderli di fronte alla chiesa a lato delle signore italo-americane che formano il comitato per la vendita dei parafernalia religiosi ufficiali: croci, statue, medaglioni, scapolari e libretti di preghiere. Subito dopo inizia l'arrivo dei pellegrini dai bus, dalle macchine e dalla metropolitana. Per i due giorni della festa i marciapiedi che conducono dai treni della Lexington Avenue I.R.T. sono invasi da fiumi di persone vestite a festa con vari capi di color bianco o azzurro. I pellegrini continuano ad arrivare lungo tutto l'arco della giornata e per le 21 la chiesa è del tutto piena di fedeli accorsi per la messa in latino. Mentre all'interno della chiesa si accalcano più di duemila convenuti, altre centinaia si raccolgono invece nel piazzale antistante e si preparano per accompagnare con le candele la processione della statua della Madonna.

In questa occasione appare evidente il differente status at-

tribuito dagli italo-americani agli immigrati haitiani in contrasto a quelli portoricani. Benché gli italiani esprimano infatti una forte ostilità verso i *santeros* portoricani che vengono a svolgere i loro "lavori spirituali" nella chiesa, tutti negano però decisamente che gli haitiani presenti siano coinvolti in pratiche analoghe.³⁰ È a causa di questa invisibilità culturale che la quasi totalità degli atti *vodou* compiuti dagli haitiani nel corso della festa passa dunque inosservata alla maggior parte dei presenti. Vari immigrati indossano i colori bianchi e azzurri di chi è unito da un *mariaj mistik* (matrimonio mistico) a *Erzili*. Tra la folla è possibile anche notare vari *prèt savann* (specialisti *vodou* nell'impiego del repertorio cattolico-romano) recitare in latino preghiere alla Vergine ma allo stesso tempo purificare con l'acqua i quattro angoli del loro percorso al modo *vodou*. Inoltre all'interno di più d'un capannello di folla si possono vedere *mambo* (sacerdotesse *vodou*) sedute sulle tipiche *ti chèz ba* (piccola sedia bassa) recitare litanie come all'inizio delle cerimonie negli *houmfor* (templi *vodou*). Infine, a fasi intermittenti non è insolito veder arrivare anche numerosi *hounsi* (nuovi iniziati *vodou*) interamente vestiti di bianco con i loro padrini e le loro madrine. Nella prima settimana dopo il periodo di reclusione per l'iniziazione cerimoniale ognuno di essi deve infatti andare ogni giorno in una nuova chiesa per parlare con i *lwa* e i santi a essi legati: oltre al loro valore cattolico, nel *vodou* le processioni sono infatti uno dei mezzi in base ai quali i *serviteurs* cercano di cogliere i vari *puwoir* spirituali diffusi nell'ambiente (e rinforzare così la propria riserva personale).

Come sempre in questo tipo di celebrazioni, il tragitto della statua è deciso dal parroco e dal comitato organizzativo in relazione ai vari tipi di interessi e poste in gioco locali.³¹ In genere la processione ha inizio dalla chiesa. Lungo il percorso molte delle case e delle strade appaiono decorate a festa: alcune alla vecchia maniera con festoni alle finestre, altre con candele azzurre e piccole statue della Madonna. Passata la Second Avenue, dopo una svolta a sinistra verso la 110th Street, il numero di invocazioni e fuochi d'artificio aumenta d'intensità. Anche l'odore e il rumore di questi ultimi presentano infatti un loro risvolto culturale specifico. Da un lato sono mezzi per *chofé* (scaldate) e attivare le proprie richieste e implorazioni; dall'altro, sono manifestazioni di gradimento a *Erzili Dantò*. Per via del carattere attivo, cinetico e focoso del gruppo di spiriti *petwo* al quale essa appartiene, gli haitiani sono infatti soliti salutare la presenza di questi *lwa* con un ampio schioccare di fruste e con l'esplosione di piccole cariche di polvere da sparo. In questa fase molti haitiani colgono anche l'occasione per visitare la limitrofa chiesa di Saint Ann. Se nel cattolicesimo questa santa è la

30. I *santeros* sono una specie di "preti" della religione di stampo yoruba chiamata la *Regla de Ocha*. Per molti italo-americani sono colpevoli di voler "rubare potere" alla statua. Benché il curato rigetti queste interpretazioni come "superstiziose", anche per lui gli atti compiuti da questi ultimi sono però leggibili in chiave religiosa come uno di quei casi di "satanismo" che hanno portato di recente la curia metropolitana a nominare un team di esorcisti.

31. John McGreevy, *Parish Boundaries: The Catholic Encounter with Race in the Twentieth-Century Urban North*, Chicago, Chicago University Press, 1996.

madre della Vergine Maria, nel *vodou* il suo ruolo è infatti quello di *Gran Erzili*, un'anziana forma di *Erzili* legata in particolare al potere attribuito al ruolo materno.

La processione si indirizza poi verso la First Avenue e passa dalla 116th alla 118th, facendo varie soste lungo la strada per elevare canti e preghiere. Anche in questo caso si tratta di un atto che ha per gli immigrati haitiani un suo parallelo caraibico nella visita offerta come saluto e questua ai *gwo nèg* fungenti da patrocinatori del carnevale dell'isola. Molti di questi luoghi di sosta sono infatti le case degli italo-americani rimasti nella zona che, con i loro soldi e il loro impegno, contribuiscono ogni anno all'organizzazione della festa. Nel corso della marcia sono cantati vari inni cattolici come Ave Maria, Padre Nostro, *Lounge a Toi* e *Chez Nous Soyez Reine* e molti pellegrini si accalcano presso il baldacchino che porta la statua della Madonna in processione per toccare le frange bianche e azzurre. Quasi tutti hanno delle candele in mano. Molti indossano anche gli scapolari marroni della Vergine: è infatti largamente diffusa tra gli immigrati haitiani la storia che la Madonna avrebbe promesso di evitare la dannazione eterna a chiunque avesse indossato questo capo d'abbigliamento al momento del decesso. Quando la processione torna alla chiesa, l'atmosfera è già cambiata. Nella piazzola adesso aleggia un forte odore di cibo. Come nella celebrazione montana di Sodo, ogni anno numerose donne portano con sé del mangiare da redistribuire ai poveri: *soup joumou* (una zuppa di zucca), riso e fagioli, *griot* (maiale fritto, uno dei cibi rituali di *Erzili Dantò*), coca-cola e caffè haitiano. Dato il tasso di violenza e criminalità di strada presente in quest'area urbana non vi sono però molti *homeless* o bisognosi. Il loro posto è così preso dagli stessi pellegrini che sfruttano l'occasione per fare una sosta, bere rum e parlare della situazione politica di Haiti.

Al ritorno, la chiesa è già quasi del tutto piena per la messa di mezzanotte. Una volta terminata l'eucarestia numerosi haitiani prendono a unirsi in gruppi per passare la veglia nella chiesa. Il 16 luglio, il reale giorno della festa, la messa delle 9 è seguita da un'altra processione. Per tutta la giornata una serie di messe veloci sono celebrate ogni mezz'ora in varie lingue mentre centinaia di haitiani e italo-americani arrivano in chiesa accendendo candele, portando fiori agli addetti della sacrestia, pregando i santi ad alta voce, seguendo la messa e ricevendo la comunione. In quest'ultimo caso, ogni tanto si può assistere anche allo svenimento di alcune delle più piccole haitiane che in quel giorno compiono la prima comunione: un chiaro segno per gli haitiani che "la Vièj li vin manifeste nan tèt ti-moun" (la Vergine si è manifestata nella testa della bambi-

na). Ovviamente, con la loro presenza gli immigrati haitiani portano nella Chiesa anche la loro peculiare pietà devozionale (sotto molti aspetti simile a quella popolare italo-americana). Alcuni lasciano dei soldi nei pressi della statua. Altri spruzzano *Florida Water* (Acqua di Florida), una colonia a basso prezzo ben gradita a *Erzili*. Altri ancora portano del cibo per il *manje lwa* (mangiare degli spiriti) o depositano lettere nelle mani della statua di Gesù, nel piatto degli occhi di Santa Lucia e nelle pieghe delle toghe dei Santi Cosimo e Damiano. Un parte di queste sono richieste di aiuto rivolte ai Santi per specifici problemi di amore, salute o lavoro. Un'altra parte consiste invece di formule d'invocazione per i *lwa*. Ad esempio: un nome scritto 7 volte con 3 x e la parola *jistis* (giustizia) come richiesta per raddrizzare un torto. Non è un caso che per quanto il personale di pulizia faccia del suo meglio per mantenere il decoro della religiosità ufficiale, per tutta la durata della festa la chiesa sia sommersa da mucchi di offerte di ogni tipo e formato: soldi, fiori, candele, cuori di tela o plastica rossa, nastri e foglietti di segni e richieste, alcuni pezzi di mango e ignami.

Immigrati, religioni urbane e processi di globalizzazione. Conclusioni

Indagare il ruolo svolto dalla Vergine di Monte Carmelo nel *vodou* praticato dagli haitiani a New York implica, ovviamente, fare i conti con il più ampio tema generale delle migrazioni nel XXI secolo. A questo riguardo, già negli anni Trenta Robert Ezra Park e gli altri membri della cosiddetta "scuola di Chicago" facevano ricorso al nesso tra piante e ambiente per illustrare la loro ipotesi di ecologia urbana: lo studio cioè delle relazioni spaziali e temporali degli esseri umani in quanto influenzati dalle spinte selettive, adattative e distributive che agiscono nell'ambiente metropolitano.³² Se si accetta questo tipo di prospettiva, quanto si dice spesso sul ruolo svolto dalle città come luoghi strategici nella concentrazione delle diversità culturali va quindi specificato.³³ Lungi dallo svolgere questa funzione in modo univoco e costante, ogni tipo di città presenta infatti un suo modo specifico di articolazione delle etnie, delle classi e degli immigrati presenti al proprio interno. Si pensi ad esempio ai quattro ideal-tipi urbani comparati di recente da Ralph Grillo.³⁴ Nelle città pre-industriali le varie popolazioni sono incorporate in "blocchi" articolati tra loro in una specie di informale confederazione basata sull'intreccio tra zone urbane, attività lavorative e appartenenze culturali (ad es. Costantinopoli durante l'impero Ottomano). Nelle città coloniali l'ar-

32. Robert E. Park et al., *La Città*, Milano, Edizioni di Comunità, 1999 (ed.or. 1938), p. 59.

33. Tra i numerosi riferimenti possibili si vedano ad esempio G. Simmel, *Die Grosstadt und das Geistesleben*, "Jahrbucher der Gehestiftung", IX (1903); R. Redfield and M. Singer, *The Cultural Role of Cities*, "Economic Development and Cultural Change", 3 (1954), pp. 53-73; Raymond Williams, *The Country and The City*, New York, Oxford University Press, 1973.

34. Ralph D. Grillo, *Plural Cities in Comparative Perspective*, "Ethnic and Racial Studies", 6 (2000), pp. 957-81.

35. Si veda James Clifford, *Strade. Viaggio e Traslazione alla fine del XX secolo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, e Ueg Hannerz, *Transnational Connection. Culture, People, Places*, London-New York, Routledge, 1997.

36. Si veda Jacques Gutwirth, ed., *Anthropologie Urbaine Religieuse*, numero monografico di "Archives de Sciences Sociales des Religions", 73 (1991), e Robert A. Orsi, ed., *Gods of the City. Religion and the American Urban Landscape*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1999.

37. Si veda Immanuel Wallerstein, *Il Capitalismo Storico. Economia, Politica e Cultura di un Sistema-Mondo*, Torino, Einaudi, 1985; Samuel Huntington, *Lo Scontro delle Civiltà e il Nuovo Ordine Mondiale*, Milano, Garzanti, 1996; Francis Fukuyama, *La Fine della Storia e l'Ultimo Uomo*, Milano, Rizzoli, 1992.

ticolazione delle diversità interne si struttura in base allo iato etnico, politico ed economico esistente tra nativi dominati ed enclaves coloniali dominanti (ad es. Kampala negli anni Quaranta). Nelle città moderno-industriali del tardo Ottocento e della prima metà del Novecento, la soluzione politica ai problemi dell'eterogeneità culturale si orienta verso la creazione di una popolazione omogenea a partire dalle varie masse presenti al suo interno, cercando così di eliminare alla radice il problema stesso del pluralismo culturale (ad es. Chicago negli anni Venti). Nelle attuali città post-moderne, infine, l'esplicita incapacità (o mancanza di interesse) a incorporare nella società i vari gruppi etnici e sociali in esse presenti spinge a un'esplosione e a una frammentazione della vita sociale (ad es. Los Angeles al giorno d'oggi). È in relazione all'apertura, instabilità e flessibilità di quest'ultima logica urbana che il caso della Vergine di East Harlem ci pone dunque di fronte non solo a uno dei tanti esempi di incontri tra culture ma anche alla necessità di pensare i "margini" tra luoghi, culture e tradizioni in modo alternativo rispetto alle usuali e familiari nozioni di identità e differenza, continuità e mutamento, omogeneità e frammentazione.³⁵ Una volta indagate a livello etnografico, le attuali forme di "religione urbana" appaiono infatti articolarsi non tanto in base a un quadro chiaro, unitario e sistematico, quanto a un insieme di azioni in larga parte opache, sperimentali e improvvisate.³⁶ Basta pensare alle varie sette in internet, alle cellule fondamentaliste islamiche e ai vari culti locali praticati nelle metropoli contemporanee per comprendere come l'attuale scenario religioso non sia il frutto di una lineare ricaduta di un ordine sistemico (Wallerstein), di uno scontro tra civiltà religiose (Huntington) o di un epilogo neoliberale della storia (Fukuyama), ma l'esito di un ben più obliquo, articolato e complesso intreccio di mosse, conflitti e negoziazioni sviluppati a partire dai vincoli e dalle possibilità offerte di volta in volta dai vari luoghi, contesti e situazioni.³⁷ Come a dire: una volta arrivati a New York sull'onda degli urti della storia mondiale, gli haitiani non trovano nella chiesa della Vergine di East Harlem una nicchia sociale già "pronta per l'uso" ma una matrice religiosa dalla quale ritagliare con vari gradi di estro, creatività e innovazione un insieme di pratiche cerimoniali adeguate alle loro memorie, esperienze e tradizioni caraibiche.