

# Visione, possessione, estasi: sulla teoria della trance rituale

Antonio L. Palmisano

## Abstract

The ritual trances are the expression of the institutionalization of modified states of consciousness. This essay identifies and proposes three major paradigms of institutionalization – vision, possession and ecstasy – and proceeds then to the analysis of the modes and modalities of ritualization and institutionalization of modified states of consciousness – initiation, therapy, liturgy and divination – which lead to a thematization of the structure of trance. Beginning with the discussion of the preceding ethnographies which contribute to the elaboration of a new general theory of trance and are at the same time the result of *this* same theory of trance – certainly not wholly formulated although much has been done – the author examines the ethnographic material on the *zar* cults of Ethiopia on the basis of his many years fieldwork in Ethiopia and in other ethnic, social, political and cultural contexts, always concentrated on ritual trances of vision, possession and ecstasy.

Fra gli eventi più spettacolari e affascinanti ai quali possa assistere un antropologo impegnato nella ricerca etnografica sul terreno vi sono sicuramente i culti di trance.<sup>1</sup> Ma in cosa consiste una trance? La letteratura etnografica parla di stati modificati di coscienza, talvolta di stati alterati di coscienza; considera innanzitutto le cosiddette trance di possessione, spesso anche le trance di visione, più raramente le trance estatiche.<sup>2</sup>

I lavori etnografici si concentrano sull'attore sociale, protagonista della trance, sulla sua prospettiva: agli occhi dell'etnografo questi pare "essere agito" da una estranea entità, spirito, forza, Divinità o altro, secondo le teorie locali e accademiche dello specifico culto in questione. L'antropologo intento al lavoro sul terreno si occupa poi degli altri partecipanti al rituale, di quanti sono presenti e in diversa misura fungono da co-attori. E infine focalizza l'attenzione sul professionista della trance rituale. Questi pare agire da *medium*, da interprete, più propriamente da traduttore. Il "signore degli spiriti", come viene chiamato per esempio nei culti *zar* dell'Etiopia, traduce un mondo a un altro, ma soprattutto trasporta un uomo in un altro mondo, al di là dei limiti di questo, in una zona-limbo, che segue la vita e precede la morte.

---

<sup>1</sup> L'autore ha condotto ricerca sul terreno in Etiopia da settembre 1992 a agosto 1996 in modo continuativo, e a più riprese durante gli anni seguenti fino a oggi. Ringrazia in modo particolare Paul Baxter e Ron Reminick per la lettura della prima stesura di questo scritto e gli articolati e precisi commenti. Infine, dedica questo lavoro alla memoria dell'amico Georges Lapassade.

<sup>2</sup> Su questa classificazione e per la teoria dei culti di trance, cfr. Palmisano 2000.

## 1. Dalle etnografie alla teoria della trance

Agli antropologi contemporanei non è rimasto alcun ambito di ricerca nel quale non risulti inevitabile un confronto fra le proprie etnografie e la straordinaria mole dei lavori realizzati in passato. Perfino la ricerca etnografica in un campo così specifico, quale è quello dei culti *zar* in Etiopia, deve prendere in considerazione le etnografie, decisamente numerose, su questi specifici culti di possessione in Africa dell'Est oltre, ovviamente, a considerare la letteratura relativa alle trance rituali (visione, possessione e estasi) nei differenti contesti sociali, culturali e politici dell'Africa in generale e degli altri continenti. Del resto, oltre a costituire al contempo specifici contributi a una teoria generale della trance, i precedenti lavori etnografici sono il risultato di *quella* stessa teoria generale della trance – certamente non ancora formulata in modo compiuto.

La mia ricerca sul terreno non si sottrae a questo processo circolare caratterizzante la costituzione del sapere antropologico relativo alla trance rituale. In fondo, anche il più modesto contributo etnografico verso la definizione del complesso dei culti *zar* in Etiopia – scopo di questo lavoro –, in quanto singolo gradino di una scala che conduce a una teoria generale della trance, inizia con la discussione delle precedenti etnografie, una discussione complementariamente funzionale alle proprie attività di ricerca sul terreno. Nessun antropologo è nato sul terreno dove si ritrova a ricercare; piuttosto, ogni antropologo decide di praticare una specifica ricerca sul terreno proprio sulla base del dialogo con la letteratura etnografica.

Nel caso dei culti *zar* d'Etiopia, l'attore sociale, il protagonista della trance pare “essere agito” da altra entità, spirito o Divinità che sia, secondo le teorie tribali e regionali – e/o accademiche – del culto in questione. L'attore sociale può “essere cavalcato” da uno dei numerosissimi spiriti protagonisti del culto; e questa esperienza, sconvolgente e dolorosa in prospettiva emica, avviene durante lo stato di trance dell'attore sociale, lo *ye zar faras*, il “cavallo dello *zar*”, la cui azione consiste appunto nello “essere agito”.<sup>3</sup> Mentre l'altro protagonista è il *bale zar*, anche chiamato *bale wuqabi*, “signore degli spiriti”;<sup>4</sup> presiede la sessione di trance e agisce tanto da sacerdote del culto come pure da maestro dell'esperienza di trance nei confronti dei nuovi adepti e/o del cosiddetto “malato”; operando talvolta come incarnazione della stessa Divinità. Il gruppo dei credenti, infine, non è semplicemente presente al rituale limitandosi a una azione di supporto, ma costituisce il terzo polo intorno al quale si catalizza e dipana l'azione di possessione.

---

<sup>3</sup> Nel termine *zar* rilevo la radice semitica *zar*, con il significato di “visita”, una radice che allude a qualcuno che “viene”, che “raggiunge” o “scende” ecc. ma anche “affligge” (cfr. per esempio nell'arabo antico e moderno il verbo *zara-yazuru*, in uso nell'accezione di “visitare” ma anche “infastidire, affliggere”). Nella mistica musulmana e pre-musulmana, poi, il termine *zar* indica un colore, in particolare il colore oro, che insieme al blu esprime la pienezza dell'anima che ricerca la Divinità (mentre *el hidr* indica il verde, identificato nel cristianesimo più tardo con la figura di San Giorgio). Per quanto riguarda il termine *faras*, “cavallo” in amharico, rileviamo invece la sua assonanza con il sostantivo persiano *firas* che indica “chiaroveggenza”.

<sup>4</sup> In amharico e in altre lingue semitiche, con il termine *bal* s'intende “proprietario, padrone, signore, maestro ecc.”; in poesia, ma anche nel linguaggio figurato, il termine *bale* indica un “messaggero”.

Nella letteratura antropologica internazionale sono disponibili numerose monografie sulle trance rituali, ma questi lavori trattano generalmente due sole categorie di trance rituali: le trance sciamaniche e le trance di possessione. Dunque, considerano o sciamani o posseduti.

Sebbene lo sciamanesimo sia propriamente siberiano,<sup>5</sup> questo termine è stato e continua a essere impiegato – con mia perplessità – anche nei lavori etnografici che più in generale trattano delle trance di visione: l’antropologia culturale americana ha così adoperato il termine “sciamano” per etichettare i professionisti della trance di visione in qualunque parte del mondo si trovassero. In questo caso, sembra che il termine “sciamano” si riferisca a un ruolo; e questo, indipendentemente dal contesto sociale e religioso nel quale viene a essere performato, come se le esperienze visionarie non avessero alcun rapporto con il contesto all’interno del quale vengono a essere espresse o articolate. Il termine è comunque in voga anche nei lavori etnografici riguardanti le esperienze di trance visionaria in America del Sud e del Nord, e in Australia oltre che in Africa.

Le trance di possessione, studiate in particolare da antropologi inglesi, francesi e italiani, sono invece state osservate specialmente in Africa.

Per queste due categorie disponiamo dunque di una gran quantità di monografie classiche: Michel Leiris (*zar*), Alfred Metraux (*voudou*), Roger Bastide (*candomblé*), Conti Rossini (*camminatori sul fuoco*) ecc. Ma le opere in questione non costituiscono altro che delle sintesi parziali: restano monografie limitate a uno studio etnografico, soprattutto storico, di casi di sciamanesimo o di possessione rituale in questo o quel luogo, di questa o quella tribù. Sintesi generali riguardanti le trance rituali sono in effetti rare.

Un’eccezione in questo senso è rappresentata dal lavoro di Fritz Kramer, *Der rote Fez. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*, 1987, in cui viene proposta una teoria dei riti di possessione in Africa. Altra eccezione, nella letteratura francofona, è rappresentata da Luc de Heusch, *Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique*, 1962, che in una visione strutturalista ha tentato una contrapposizione, ormai celebre, fra sciamanesimo e possessione. Ma anche Gilbert Rouget, nel suo *La musique et la trance*, 1980, ha iniziato una sintesi sulle trance rituali, sebbene nella prospettiva dell’etnomusicologo.

Si tratta comunque di specialisti delle trance di possessione e non certo delle trance di visione. In questi autori neppure la trance estatica viene considerata; se non, come per esempio in Rouget, in opposizione alla possessione: l’estasi, caratteristica della grande mistica cristiana e musulmana, sarebbe individuale, presupponendo silenzio e immobilità, solitudine e raccoglimento, e così di seguito. I grandi mistici – Teresa d’Avila, Caterina da Siena, al Husayn ibn Mansur al Hallaj e numerosi altri – si ritirano nella solitudine, nell’immobilità, nella preghiera, nella contemplazione, mentre la trance di possessione, che Rouget chiama “trance” *tout court*, è collettiva, con musica e tamburi, e molto movimentata con le sue danze. Ecco dunque perché Rouget non considera l’estasi come oggetto del suo studio sulla trance e non tratta

---

<sup>5</sup> Cfr. Bogoras 1907, Shirokogoroff 1935.

l'argomento: è solo in connessione con la musica, a partire dalla musica, che Rouget si pone il problema della trance.

## 2. Da una antica antinomia ai contemporanei paradigmi della trance

Una definizione dei tre maggiori paradigmi della trance, ovvero una breve discussione delle istituzionalizzazioni degli stati modificati di coscienza – visione, possessione e estasi – permette di procedere a un abbozzo d'analisi della struttura della trance.

Per “trance estatica” Georges Lapassade intende una trance che forse ha qualche parentela con il sufismo, ma che rovescia le concezioni sufi: nelle confraternite musulmane non c'è la solitudine, ma il gruppo, non c'è il silenzio ma i tamburi e i flauti, non c'è l'immobilità ma la danza estatica (cfr. la *mawlaniya*).<sup>6</sup>

Rouget affronta in un significativo capitolo quella che chiama la “trance araba” o “trance mistica”, trance delle confraternite popolari; ma non la definisce trance estatica. Come de Heusch, Rouget costruisce il suo discorso sulla antinomia sciamano/posseduto: lo sciamano è un visionario, si serve della musica ma non incarna alcuno spirito; egli semplicemente “viaggia” e semmai “raggiunge” questi spiriti. Riprendendo, insomma, una espressione fantasiosa, “Lo sciamano infila la sua testa nel cielo, mentre il posseduto fa entrare il cielo nella sua testa”. Così, Rouget resta fedele alla tradizionale antinomia fra lo sciamano e il posseduto, fra la trance di visione e la trance di possessione, e nei suoi lavori non riscontriamo il terzo paradigma, quello della trance estatica.

Un altro esempio di pensiero antinomico, questa volta statunitense, è dato da Erica Bourguignon con la sua ricerca a Haiti.<sup>7</sup> Bourguignon si considera una specialista della possessione, e il suo sforzo di teorizzazione, *Psychological anthropology*, 1979, ha avuto una grande influenza su Rouget. I risultati più importanti si ritrovano sintetizzati in un capitolo sulla strutturazione e percezione dello spazio, dei colori e delle emozioni in differenti società, ovvero come si relazionano emozioni, ragionamento e immaginazione. Uno dei suoi capitoli è così dedicato agli “stati alterati di coscienza”:<sup>8</sup> è un capitolo sulle trance. Uno stato modificato di coscienza viene chiamato “trance” quando è socialmente organizzato o socialmente sfruttato, ritualizzato secondo le corrispondenti aspettative presenti in una determinata società. Le problematiche con le quali si confronta qui Bourguignon – e si tratta di una sintesi di una certa importanza – riguardano il passaggio dagli stati modificati di coscienza alla trance: le allucinazioni, per esempio, se collettivizzate possono divenire delle visioni. Considerare la visione come una sorta di allucinazione

---

<sup>6</sup> Lapassade 1990.

<sup>7</sup> Per lavori etnografici più recenti sul *voudou*, vedi per esempio, Biton 1998, Braun 1994/1995, Hell 1999, Faldini 1993, 1994, 1995, 1999, 2007, 2012.

<sup>8</sup> Il termine “alterato” impiegato da Bourguignon evoca il concetto di deviazione dalla norma, implicando una qualificazione negativa dello stato. Preferisco dunque l'uso del termine “modificato”, a indicare i processi di trasformazione di ciò che chiamiamo “coscienza”.

ritualizzata è un approccio sicuramente interessante, stimolante per la riflessione. Lo sciamanesimo implica la trance di visione, ma le trance di visione possono aver luogo anche in assenza di sciamanesimo, ovvero in assenza della ritualità sciamanica e della professione di sciamano. Lo sciamano esplica insomma la trance di visione fra tante altre attività: capo di caccia, guaritore, esperto di piante e erborista ecc. Non possiamo comunque parlare di sciamanesimo senza esperienza di trance di visione e senza la cosiddetta “esperienza extra-corporea”, *the out of the body experience*. Allo sciamano è attribuita in effetti la capacità di uscire dal proprio corpo per cercare, per esempio, una persona scomparsa. Un secondo contributo di Bourguignon riguarda più specificamente le trance di possessione, e al loro interno effettua una categorizzazione dicotomica. Nella sua sistematizzazione, Bourguignon distingue due grandi insiemi di trance di possessione: la trance di possessione terapeutica, presente in Africa dell’Est – con danze nelle quali viene rappresentata la Divinità – e la trance di possessione cerimoniale, diffusa nell’Africa dell’Ovest. Questi due insiemi sono contrapposti l’uno all’altro, così come le trance di possessione sono contrapposte, nella loro unità, alle trance di visione. L’esempio fornito per l’Africa dell’Ovest è rappresentato dal *candomblé* e dal *voudou*, entrambi esportati poi in America. Bourguignon, che ha studiato il *voudou* in Haiti e nel Benin, nega a questo rituale ogni funzione terapeutica. Si tratterebbe di una messa in scena, una incarnazione della Divinità, una cerimonia senza alcuna finalità terapeutica. Nell’Africa dell’Est, al contrario, non vi sarebbe altro che terapia. Ma si tratta di una poco convincente distinzione geografica. Difatti, come si potrebbe classificare lo *ndop*, senz’altro presentato da tutti gli autori nei suoi aspetti terapeutici e così diffuso in Senegal?<sup>9</sup> Soprattutto, poi, ogni etnografia in Africa dell’Est smentisce la validità della categoria introdotta da Bourguignon.<sup>10</sup>

De Heusch, Rouget e Bourguignon hanno il merito di contrapporre la visione alla possessione, due differenti istituzionalizzazioni di stati modificati di coscienza, due differenti trance rituali. Viene a non essere comunque presa di fatto in considerazione quella terza grande famiglia di stati modificati di coscienza che Rouget aveva chiamato “trance araba”. Si tratta di idealtipi, e per di più incompleti. Del resto, per esempio, anche presso gli sciamani si trovano trance di possessione. Perché poi, e soprattutto, non considerare le danze estatiche una terza categoria – un terzo paradigma – di stati modificati di coscienza, istituzionalmente ritualizzati?

Rouget e gli altri non hanno messo sullo stesso piano di analisi la struttura delle trance di visione, possessione e estasi. È probabile che questo sia avvenuto per una consueta quanto diffusa, nonché erronea e fuorviante, identificazione della trance con esibizioni “psicopatiche”, ovvero per la riduttiva e fallace interpretazione della trance come terapia, e per l’usuale e consolidata riluttanza, almeno fino ai tempi recenti, a considerare oggetto di studio etnografico la mistica cristiana e musulmana. Gli studi di Ernest Gellner, raccolti in *Muslim society*, 1981, hanno chiaramente dimostrato, almeno per il mondo dell’Islam, che una etnografia in questo senso non solo è possibile, ma conduce a interessanti e profonde riflessioni soprattutto nel campo della antropologia sociale e dell’antropologia della religione. Quando gli studi

<sup>9</sup> Cfr. Lapassade 1990.

<sup>10</sup> Cfr. Lewis 1971; Palmisano 2000, 2001, 2002a, 2002b.

“etnografici” – di fatto pseudo-etnografici – su comunità dell’Europa e del Mediterraneo si distaccheranno dalla demologia a ideologia nazional-popolare e dall’approccio storico-culturale e folkloristico dal vago sapore paesano, quando non addirittura “strapaesano” – riferendoci a una nota espressione di Cesare Pavese –, riportato forse da quelle sagre campanilistiche di cui spesso tali studi si occupano, per entrare finalmente nell’antropologia sociale e riflessiva, potranno prodursi lavori probabilmente fruttuosi, come del resto già mostrano gli studi di Jeremy Boissevain, Jean G. Peristiany, Eric Wolf e alcuni altri.<sup>11</sup>

Lapassade ha comunque posto la trance estatica sullo stesso piano d’analisi della trance di visione e di possessione. Se si ammette che la trance è una sintesi di stato psicologico e rituale, è opportuno indicare – in prospettiva etica – lo stato psicologico che soggiace a tali rituali: la dissociazione. Per lo sciamano si dirà che è il viaggio visionario, ovvero l’allucinazione ritualizzata; per la possessione è lo sdoppiamento della personalità, ovvero la doppia dissociazione persona-corpo/corpo, ben conosciuta in ipnosi;<sup>12</sup> per l’estasi è lo stato d’estasi, che – nella prospettiva dell’attore sociale – non è una “uscita dal corpo” ma una fusione con il cosmo, con la Divinità (sufismo ortodosso) o l’annichilimento, l’annullamento del soggetto nella Divinità (sufismo eterodosso).<sup>13</sup>

Nella trance rituale non è tanto la distinzione fra i tre stati modificati di coscienza a permettere la comprensione della trance, quanto rilevare con quali modalità lo stato modificato di coscienza è ritualizzato nelle specifiche società, e questo nella prospettiva dell’attore sociale. Quando si dice che gli stati modificati di coscienza sono l’oggetto di un rituale, significa che *alcuni* rituali *utilizzano* questi stati modificati di coscienza con finalità sociali.

Si tratta dunque di rituali che mobilitano, inducono e gestiscono specifiche esplicazioni di determinati stati di coscienza, e non necessariamente, ancor meno contemporaneamente, *tutte* le esplicazioni. Il rito di possessione non mobilita le allucinazioni. Anche se l’allucinazione è una potenzialità della specie umana, nello stato di possessione non è implicita una mobilitazione dell’allucinazione. Rileviamo invece in essa la mobilitazione di una disposizione allo sdoppiamento della personalità, quantomeno alla dissociazione persona-corpo: una sorta di sonnambulismo.<sup>14</sup> Una personalità seconda, potenziale nello psichismo umano, può

<sup>11</sup> Boissevain 1974, Peristiany 1965, Wolf 1964 e 1966.

<sup>12</sup> Erickson 1976.

<sup>13</sup> Durante la trance, con il corpo divenuto luogo-casa della Divinità, l’iniziato si trova “fra le due soglie”, una zona che segue in termini temporali la vita e precede la morte; o che si colloca sulla linea di demarcazione fra vita e morte. (Cfr. Shihaboddin Yahya Sohravardi, 1155-1191, in *L’arcangelo purpureo*) Questo concetto è stato espresso anche da Muhyi ad Din Abu Bakr Muhammed ibn Ali ibn Arabi (1165-1240), nel suo *Le rivelazioni meccane*, impiegando il termine persiano *barzakh*, che sta a significare “intervallo fra la morte e la resurrezione, interstizio, *isthmus*” ma anche “situazione di pericolo, legame, inizio d’immaginazione, capriccio” e perfino “qualcuno innamorato di una donna”.

<sup>14</sup> Il sonnambulismo (cfr. Gallini 1983), scoperto e discusso nel secolo XVIII e XIX in seguito ai lavori di Anton Mesmer (1734-1815), e considerato non come trance ma come “stato magnetico”, era concepito come uno stato durante il quale un’altra personalità poteva emergere, rimpiazzando per un certo periodo di tempo la personalità ordinaria. Proprio questo stato – ipnotico, ma secondo la teoria del tempo – sarebbe servito di supporto all’incarnazione di Divinità.

emergere attraverso le tecniche rituali e ipnotiche andando a servire di supporto psicologico alla danza, ovvero al rito di possessione. Diversamente, senza sdoppiamento della personalità, senza possibilità di una personalità seconda, non si comprende come l'attore-agito possa prendersi per Shango o qualunque altra Divinità: avremmo solo un teatro della possessione e non una trance di possessione. Perché ci sia quest'ultima è necessario che il posseduto "dimentichi" – ovvero, rivendichi di aver dimenticato – di aver espresso una personalità seconda. Alla fine della passeggiata sonnambolica, la sonnambula si sveglia, "dimenticando" di essere stata sonnambula durante il suo sonno. Egualmente, in una sessione *voudou* il posseduto "dimentica" di essere stato Shango e ritorna a essere il contadino, il carrettiere, il sottoproletario urbano haitiano di sempre.<sup>15</sup> Alla conclusione di una sessione *zar* di possessione in Etiopia, dopo essere stato Abdel Kader o Adal Muhammed, il posseduto continuerà a essere un contadino amhara o un allevatore oromo, rivendicando eventualmente di avere "dimenticato" l'esperienza di essere stato un'altra persona senza tuttavia negare i suoi stretti legami con lo *zar*, con la Divinità, qualunque fossero i suoi attributi: angelici o demoniaci.

### 3. Le ritualizzazioni degli stati modificati di coscienza

L'analisi delle forme di ritualizzazione degli stati modificati di coscienza, ovvero l'analisi dei modi e delle modalità di istituzionalizzazione delle trance rituali, conduce così all'identificazione della struttura delle trance di visione, possessione e estasi.

Per "modo" intendo una qualità secondaria – in termini filosofici – della trance, una qualità in effetti riscontrabile nella trance di visione, possessione e estasi. Per "modulazione" intendo il passaggio da un modo all'altro, ovvero sottolineo l'aspetto processuale di ognuno dei quattro modi citati – iniziazione, terapia, liturgia, divinazione – e la capacità di ognuno di questi modi di essere trasformato nell'altro, in accordo con i contesti e le condizioni sociali, politiche e individuali servite dallo specialista della trance, per esempio il *bale zar*. I due termini, spesso impiegati come sinonimi, sono presi in prestito dalla musicologia: lo specialista del culto *zar* è simile

---

<sup>15</sup> Forse non è solo l'autorivendicato oblio, l'amnesia, a fare la differenza fra il teatro della trance e la trance, ma anche l'idea di Divinità: sono la cosmologia e la fede a fare la differenza. Cfr. a questo proposito il concetto di *das Fremde* come elaborato da Fritz Kramer. (Kramer 1987)

In merito a questo tema, ricordo il frammento di una lunga conversazione con Lapassade, durata tre giorni, tenuta nell'estate del 1989 nella mia casa di campagna in Puglia:

Lapassade – Si può fare anche un teatro delle Divinità: "Fammi fare la parte di Shango" ecc. E in quel momento l'attore sa che recita Shango...

Palmisano – La differenza fra trance e teatro della trance sarebbe che tu, attore-agito, non puoi svolgere la parte della Divinità. Tu non puoi dare una rappresentazione dell'irrappresentabile; ma hai un principio, un saggio di conoscenza dell'invisibile, almeno nella prospettiva del posseduto...

Lapassade – Se si spiegano a un attore i tratti essenziali della personalità di Shango, costui potrà rappresentarlo tranquillamente e fornirci un teatro del *candomblé*, per esempio. La differenza è che l'attore non sarà mai identificato completamente nella Divinità.

al direttore d'orchestra o al solista che armonizza musicisti del tutto inusuali o uno strumento molto particolare: uomo e strumento sono un *unicum*, un tutt'uno, per lo meno nella trance.

### ***A. Iniziazione***

Le cerimonie di iniziazione possono essere una modalità della ritualizzazione di stati modificati di coscienza. Ci sono ovviamente iniziazioni senza trance, e queste sono degli apprendimenti di routines e ruoli sociali per i quali non viene riconosciuta l'opportunità, ovvero la funzionalità, dell'attivare [avviare, procurare, produrre, indurre, facilitare] il cambiamento dello stato di coscienza. Perché ci sia trance, nell'iniziazione questa deve essere considerata in prospettiva emica come una "necessità", funzionale a uno specifico esito, il *basculement* della coscienza – nella terminologia di Lapassade –, ovvero il cambiamento di stato di coscienza.

Una significativa modificazione della coscienza, come può essere una allucinazione, provocabile per esempio attraverso sostanze allucinogene o altre e più sofisticate tecniche, viene realizzata in effetti durante specifici processi di iniziazione. L'uso per esempio della *ayahuasca*, un allucinogeno diffuso in Perù e in generale nell'America Centrale e del Sud, permette la modificazione dello stato ordinario di coscienza, provocando uno stato allucinatorio che viene ritualizzato come visione.<sup>16</sup> Se si considera l'uso "sciamanico" o etnico della *ayahuasca*, e la letteratura sul suo uso ritualizzato, rileviamo riti di iniziazione in cui si somministra la *ayahuasca* a adolescenti ma non "per farne degli sciamani", quanto "per farne degli uomini", ovvero per facilitare loro l'attraversamento della pubertà, guidandoli istituzionalmente verso l'età adulta, verso l'assunzione di altri ruoli e responsabilità, verso l'acquisizione di un nuovo status.

L'iniziazione consiste dunque nell'apprendimento a passare dalla allucinazione alla visione. Con l'uso della *ayahuasca* il giovane viene inserito in un gruppo adulto e già visionario, ovvero in un gruppo che conosce il passaggio iniziatico dalla allucinazione alla visione, avendolo reso una propria specifica e significativa esperienza. Gli adulti del gruppo hanno la competenza di gestire le allucinazioni che, così ritualizzate, divengono visioni socialmente, e non solo individualmente, significative. Le allucinazioni sono allora gestite come una sorta di *imagerie* collettiva. Ai giovani uomini viene trasmessa una intera simbolica, con il suo insieme di significati socialmente congruenti. In questo stato, l'iniziato non vede più serpenti o mostri, ma Divinità: dalla allucinazione popolata da indefinibili bestie feroci e minacciose passa alla visione di Divinità. Al posto di selvaggi e terrificanti animali, il giovane adulto comincia a "vedere" altro: le sue visioni sono ora visioni della Divinità. È il passaggio dalla allucinazione alla visione, è il passaggio dalla iniziazione alla liturgia; è il passaggio da una cerimonia di adolescenti terrorizzati dall'ignoto a una cerimonia di adulti avviati alla conoscenza dei misteri, una cerimonia nella quale finalmente si dialoga con le Divinità attraverso il canto, proprio con quelle Divinità verso le quali tutti anelavano e anelano.

---

<sup>16</sup> Vedi le ricerche di Ron Reminick 2011, 2012, sull'uso rituale e non rituale della *ayahuasca*.

È comunque possibile provocare allucinazioni senza l'impiego di sostanze allucinogene. Presso i Lotuho del Sudan, per esempio, lo specialista del rituale, lo *hobu*, soffia nelle orecchie degli iniziati, dopo averli fatti danzare per giorni fino allo spossamento, mentre induce l'iniziato a ricorrere a specifiche tecniche di respirazione: viene così a prodursi uno stato di trance catalettica accompagnata da visioni.<sup>17</sup> Questi "sonni profondi" durano anche più giorni. Ancora: nella letteratura etnografica classica leggiamo che, per esempio, i Sioux lasciano l'adolescente in una foresta; nella solitudine più completa, il giovane intende le grida degli uccelli notturni, dei rapaci: alle sue angosce e allucinazioni può così sostituire l'immagine, la visione del padre di suo padre, un uomo, che viene da lui e infine parla con lui.<sup>18</sup>

Questa iniziazione è dunque una liturgia.

### **B. Terapia (conversione)**

La *ayahuasca* è impiegata anche in alcune terapie. E la terapia è una seconda possibile modalità di ritualizzazione di stati modificati di coscienza.

La differenza fra iniziazione e etnoterapia è che la prima coinvolge come comunità dei gruppi o classi di età, ovvero si occupa del passaggio da uno status all'altro in termini di età sociale, divenendo azione politica; mentre la seconda assume come comunità uno o più malati che intendono essere socialmente riconosciuti tali, ovvero "malati" in attesa di "guarigione", e anche qui si tratta di un passaggio di status ma questa volta in termini di guarigione, divenendo azione salvifica. In questo caso, dunque, non abbiamo più a che fare con una iniziazione *tout court* ma con una terapia, anche se la terapia può fungere adesso da iniziazione. In effetti, la persona definita come malata guarisce divenendo capace di svolgere pratiche dapprima cerimoniali e quindi rituali e liturgiche proprio durante il processo di guarigione. Per esempio, nelle terapie che prevedono l'uso del *chat*, un contingentemente leggero allucinogeno molto diffuso in Etiopia e più in generale nel Corno d'Africa e in Yemen,<sup>19</sup> il paziente sotto terapia mastica le foglie, e può "vedere" gli spiriti e "parlare" con loro; ma in ultima analisi il terapeuta conduce il paziente all'interno della modalità della liturgia, ovvero lo guida nel cammino verso la "guarigione". Si tratta in un certo senso di una ripetizione individuale dell'iniziazione primaria; una iniziazione che ora non ha nulla più a che vedere con l'iniziazione al sistema di classi d'età ma che soddisfa la "richiesta di salute", in quanto fa uso dell'immagine del processo di guarigione.

---

<sup>17</sup> Palmisano 1989.

<sup>18</sup> Thévenin and Coze 1929; Hehaka Sapa 1953.

<sup>19</sup> Le foglie di *chat* contengono phenilkyllamine, principalmente due differenti chatamine (appartenenti alle phenilpropylamine) – cathinoni, che sono S(-)-alpha-propiophenoni, e cathine, ovvero (+)norpseudoephedrine –, e un gruppo di sostanze di complessa analisi, conosciute come catheduline, le cui proprietà farmacologiche sono ancora da studiare. (Cfr. Brenneisen 1984) La concentrazione di entrambe le chatamine e delle catheduline variano significativamente in rapporto alla qualità del *chat*, il metodo di coltura delle piante (irrigazione, fertilizzanti ecc.), la loro età, le parti della pianta e soprattutto il grado di freschezza delle foglie: i processi di ossidazione modificano considerevolmente concentrazioni e effetti dei composti contenuti in esse. (Cfr. Kalix 1984)

I “malati”, dunque, non sono malati nel senso di una diagnostica occidentale, ma non sono neppure – in prospettiva emica – quello che dovrebbero essere, ovvero quello che ci si aspetta da loro che siano o che loro pensano di dovere essere, ossia che loro pensano che la società si aspetta che loro siano. Ripetono così l’iniziazione per divenire ciò che devono divenire o che pensano di dovere divenire. Ufficialmente l’iniziazione è una esigenza sociale di passaggio di età, di transizione di status e ruoli; mentre per il malato e per la sua società questa iniziazione è rappresentata come il passaggio dalla malattia alla salute. Sia in prospettiva sociale come pure nella prospettiva di una antropologia della religione, entrambe appaiono e sono *de facto* delle conversioni.<sup>20</sup>

Le categorie di “malattia” e di “salute” differiscono da quelle occidentali, ma come queste ultime anche le prime sono parte di un universo simbolico, espressione di una *imago mundi*. Una volta comprese nella prospettiva degli attori sociali, forniscono significato al mondo dell’osservatore: formano osservato e osservatore.

### **C. Liturgia**

Iniziazione e terapia sono le prime due modulazioni di una trance la cui struttura viene a essere qui analizzata. La liturgia rappresenta la terza modalità, ovvero la terza forma ritualizzata di stato modificato di coscienza.

Incontriamo la liturgia nella descrizione delle relazioni con il mondo extra-sociale, che sono relazioni di connivenza con il mondo super-naturale. Ma, paradossalmente, nella letteratura riguardante lo *zar* troviamo che raramente lo *zar* è considerato come liturgia: le componenti terapeutiche, e soprattutto le performances terapeutiche, sono enfatizzate tanto quanto sono ignorati dai ricercatori gli aspetti liturgici. Eppure, la liturgia nei culti *zar* è ricca, articolata, dettagliata e ancorata a una cosmogonia e teologia particolarmente sviluppate.

Lo stesso accade nel *ndop* del Senegal, per il quale disponiamo appunto di numerose e ampie descrizioni, ma sempre relative a terapeuti e terapie. Siccome gli studiosi occidentali hanno indagato con lena le funzioni terapeutiche dello *zar* e dello *ndop*, questi culti sono stati conseguentemente ridotti a terapie. Per Bourguignon, addirittura, nei rituali di possessione liturgia e terapia si escluderebbero a vicenda.

Ma ogni relazione socialmente codificata con la Divinità è una liturgia, e il suo apprendimento è una iniziazione. La sua realizzazione, poi, è una conversione; ed è una terapia in quanto tale. Ovvero, il linguaggio della “guarigione” si risolve nella prassi della conversione: conversione e “salute” – salvezza, ovvero armonia in una nuova struttura di relazioni – di fatto coincidono.

### **D. Divinazione**

Come quarta modalità di ritualizzazione degli stati modificati di coscienza consideriamo infine la divinazione.

Con riferimento critico alle categorie proposte da Rouget e de Heusch, la divinazione sciamanica ancora una volta è una visione: lo “sciamano” mantiene la

---

<sup>20</sup> Messing 1958.

propria identità quando nello stato di trance va a vedere dove si trova l'oggetto perduto, o dove si trova la fonte della malattia, o come si prospetta la stagione della caccia. Durante lo stato modificato di coscienza lo "sciamano" ha delle visioni ma mantiene la sua personalità: è un veggente, un visionario che non sperimenta uno sdoppiamento di personalità.

Nel caso della possessione, invece, non è il posseduto a "vedere" ma è la Divinità che, servendosi del corpo del posseduto, indica agli altri dove cercare per trovare l'oggetto perduto o dove cacciare la selvaggina nascosta ecc. In questo caso non abbiamo dunque a che fare né con un veggente né tanto meno con un profeta, ma con un *medium*. La profezia, difatti, appartiene alla categoria della trance estatica: i profeti possono essere definiti come messaggeri in stato di trance. Quando parliamo di "sciamano", non possiamo affermare che sia un profeta, ma un indovino, proprio come era un indovino la Pizia di Delfi, del resto. Nello stato estatico, il profetismo è l'equivalente della veggenza nella trance di visione e della *mediumship* nella trance di possessione: il profeta non è il mezzo di Dio ma l'autorizzato da Dio a parlare in nome di Dio, mentre il posseduto è il mezzo della Divinità, e l'indovino è un semplice "visionario". La divinazione è egualmente performata in tutti questi differenti ruoli. È qui in atto un processo cognitivo: la conoscenza umana viene fondata – legittimandola – attraverso specifici riferimenti alla Divinità, all'interno di specifici insiemi di regole nel contesto di specifiche cosmologie, ovvero nel contesto di un complesso e sofisticato sistema di rappresentazioni.

La trilogia "trance di visione, trance di possessione, trance estatica" permette di meglio comprendere l'enorme mole di monografie e di note e resoconti etnografici riguardanti la trance e gli stati modificati di coscienza.

E l'iniziazione, la terapia, la liturgia e la divinazione sono le quattro forme rituali, modalità e modulazioni, nelle quali si esplica ognuno dei grandi gruppi di trance che analizziamo.

	<b>visione</b>	<b>possessione</b>	<b>estasi</b>
<b>iniziazione</b>	terrore (allucinazione)	<i>hypnos</i> (inibizione transmarginale)	meditazione (reiterazione)
<b>terapia</b>	conversione	conversione (esorcismo/adorcismo)	conversione
<b>liturgia</b>	viaggio (scena)	(incontro commensale, connubiale) visita (scena)	preghiera (scena)
<b>divinazione</b>	veggenza (conoscenza)	<i>mediumship</i> (salute, armonia)	profezia (indirizzo sociale)
<b>professione</b>	sciamano	<i>medium</i> ( <i>kallicha, bale zar</i> )	maestro, santo ( <i>sheykh</i> )

Schema 1. Stati modificati di coscienza e loro modulazioni

#### 4. Dalla teoria della trance alla etnografia dello *zar* in Etiopia

Paese complesso, l'Etiopia presenta numerosi gruppi etnici, circa 78, in continua e complicata interazione. In quasi tutte queste società sono praticati culti di possessione. Ho avuto modo e occasione di venire a contatto con numerosi gruppi di culto e di conoscere specialisti della trance nei diversi contesti etnici, economici, politici e culturali del paese.<sup>21</sup>

Il caso etnografico di Garesu e del culto di Wofa, un culto di possessione praticato sugli altipiani dell'Etiopia in un contesto chiaramente interetnico, è di particolare interesse per lo studio delle trance rituali e ancor più specificamente per come si articola in esso la quarta modalità di ritualizzazione dello stato modificato di coscienza, ovvero la divinazione.

Il leader, un potentissimo “cavaliere di spiriti” quando incarna la Divinità Wofa, parla agli uomini una lingua sacra tradotta in consecutiva in oromo e in amharico da un altro specialista del culto, lo *aggafari*. Il processo di traduzione avviene in stato di trance, di fronte a numerosi fedeli, in un tempio situato all'interno di un villaggio-santuario fondato dallo stesso Garesu.<sup>22</sup> I suoi confini chiaramente fondano un luogo, un luogo decisamente sacro, dove si praticano culti di trance in forma di culti di possessione.<sup>23</sup>

Nel tempio del santuario si trovano i protagonisti di una straordinaria performance: Garesu, che quando diventa Dio in terra è chiamato Wofa; lo *aggafari*, ovvero il suo aiutante, il cosiddetto “custode delle porte invisibili”; e fedeli in gran numero. Inizia così dunque un particolare processo di costruzione della realtà:

“Sono le due del mattino. Entro nel *gelma*, già pieno di fedeli per le suppliche. Mi lasciano passare, con fatica. Non vi è più posto: 100-120 fedeli in un tempio di 15-16 metri di diametro. Mi fermo a pochi metri dallo *aggafari*. Dopo aver atteso per alcuni giorni, Wofa è finalmente sceso; e questa è la ragione per la quale mi hanno svegliato. Wofa sentenzia e risolve ogni problema, Wofa giudica, Wofa risponde. La sua risposta rimbalza ai supplicanti attraverso lo *aggafari*. Nella risposta i supplicanti sono aiutati dai più esperti o anche da qualche apprendista *bale wuqabi*. Il canto di Wofa è molto rapido e ritmico. Prima che sia terminato, il fraseggio è seguito dallo *aggafari* che traduce in oromo e poi in amharico alla stessa velocità, musicalità e ritmo. Il

<sup>21</sup> Molti di questi gruppi religiosi hanno avuto un'incidenza politica e economica notevole nella storia dell'Etiopia. Per esempio, un gruppo che contava su decine di migliaia di seguaci era guidato durante gli anni '60 e '70 da Lijj Taye, notissimo personaggio pubblico scomparso durante il periodo di governo di Mengistu Hailemariam, che lo considerava un leader religioso e un oppositore politico di rilievo. Con l'eliminazione dalla scena pubblica di un personaggio di questa portata, si può avere il crollo economico di vaste aree rurali e anche urbane. Spesso, infatti, l'economia di una intera regione ruota intorno alle attività produttive e commerciali avviate da questi leader attraverso la fondazione di santuari, e fiorisce in virtù della dinamica dei pellegrinaggi nei luoghi di culto.

<sup>22</sup> Il villaggio-santuario si trova a poche ore di guida da Addis Ababa, in direzione nord est. Non è direttamente visibile dalla strada asfaltata e non vi sono cartelli che lo indichino, sebbene sia il centro per eccellenza della pratica rituale di un gruppo religioso numericamente consistente, al contempo comunità etnica e politica.

<sup>23</sup> Cfr. Palmisano 1996; 2000; 2001; 2002a; 2002b.

supplicante cerca di entrare in quello stesso ritmo mentre pone le sue domande, ma non sempre vi riesce. La sua supplica è trasmessa con lo stesso canone dallo *aggafari* a Wofa. Infine, la risposta va da Wofa allo *aggafari* e da quest'ultimo al supplicante; e quindi di nuovo vice versa. La prossima parola è del supplicante; l'ultima parola appartiene esclusivamente a Wofa<sup>24</sup>.

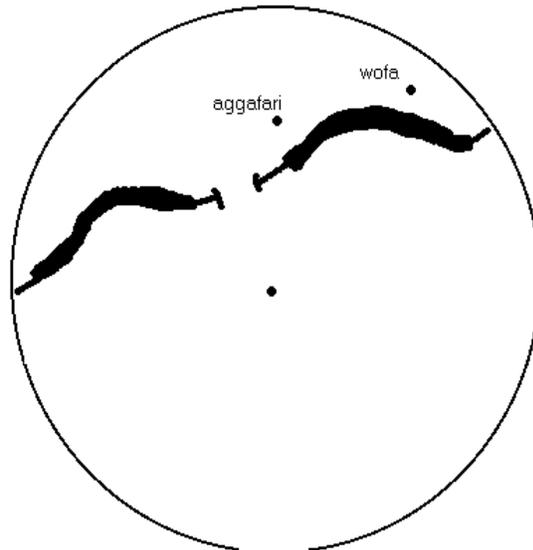


Figura 1. Tempio di Garesu e posizionamento dei principali attori

La Divinità, protetta e nascosta da un muro, parla una lingua incomprensibile; al di là del muro-confine interno che segna lo spazio strettamente e assolutamente sacro, il non-luogo per eccellenza, si trovano i credenti; mentre, seduto per terra all'interno dello spazio sacro per antonomasia, eppure vicino alla porta-tenda più prossima ai fedeli, lo *aggafari* traduce: traduce dalla lingua divina, che risulta a tutti gli uomini ugualmente incomprensibile, in due lingue umane, diversamente contrapposte ma entrambe a tutti comprensibili. In questo caso, le due lingue umane costituiscono un'unità in giustapposizione all'incomprensibilità della lingua divina. Si tratta di un momento dunque di unità fra i credenti: unità e comunanza di esperienza, l'esperienza del sacro espressa politicamente.

Fuori dal contesto di trance e di possessione divina che avviene all'interno del tempio, il ruolo principale dello *aggafari* è di consigliere sfuggente. Lo *aggafari* non si trova mai molto vicino al leader; resta in posizione defilata. Nella vita di tutti i giorni, costruisce e ribadisce questa sua posizione di marginalità o come tale rappresentata dallo stesso. La sua vita quotidiana è in funzione dell'espressione di se

<sup>24</sup> Dal mio diario di campo.

stesso in quanto uomo del margine: è protagonista ma nella zona d'ombra. Lo *aggafari* resta talmente “ai margini” che, per esempio, quando è nello *elfigna* si posiziona lontano dal divano-trono di Garesu, sulla soglia della porta che conduce all'esterno.<sup>25</sup> Anche nelle riunioni pubbliche lo *aggafari* non è immediatamente visibile, eppure è presente, vicino alla porta, sempre in contatto visivo con il leader.

Lo *aggafari*, una specie di *bale zar* secondario, ovvero un *co-medium*, sembra agire come una sorta di interprete, più precisamente come un traduttore, un semplice traslatore di oggetti, pensieri, parole e opere non sue, collocato ai confini del mondo degli uomini e ai confini del mondo divino.

Il Dio Wofa discende su Garesu, e questo impressiona particolarmente i suoi seguaci. Spesso altri spiriti visitano Garesu, spiriti meno complessi, di più facile comprensione, con i quali la comunicazione risulta più semplice. Garesu è comunque in grado di “cavalcarli” tutti: è un potentissimo *bale wuqabi*.<sup>26</sup>

I seguaci del culto sono numerosi. Oltre ai fedeli della Chiesa Ortodossa d'Etiopia e dell'Islam vi è infatti in Etiopia una forte presenza di credenti che praticano culti locali, seguaci di quella che posso legittimamente definire la Terza Confessione, un esteso insieme di culti e religioni locali che si affiancano alle due confessioni internazionali.<sup>27</sup>

La Divinità in questione, Wofa, si manifesta in determinati giorni del calendario rituale. Garesu stesso diviene la Divinità, e parla. Quando parla, giudica; e questi giudizi si risolvono in sentenze. Sentenze divinatorie!

Due partiti in disputa si recano al tempio: chiedono un consiglio, un parere, un intervento. L'uomo, Garesu, entra dunque in trance e quando la Divinità lo pervade, nella prospettiva degli attori sociali, diviene di fatto la Divinità, Wofa. Nella sua mente esiste allora solo il Dio, e può giudicare il “caso”: definisce e risolve momenti di disordine e di sofferenza all'interno della comunità, dovuti a contingenze interne e esterne; dirime controversie e compone liti. Il giudizio formulato da Garesu in queste precise situazioni rituali e liturgiche è definitivo, senza possibilità d'appello. Una volta pronunciatasi, infatti, la Divinità non può essere discussa. Nessuna parola fonda quanto la parola divina.

---

<sup>25</sup> Lo *elfigna* è il luogo di soggiorno di Garesu. Nel salone si trova un gran divano; le porte della cucina, aperte, danno al suo interno. Diversi ospiti, tutti più o meno interessati a mostrarsi potenzialmente vicini a Garesu, conversano. Lo *aggafari* è seduto a distanza da tutti gli altri; frequentemente si trova in piedi vicino alla porta di uscita o sulla soglia delle cucine dello *elfigna*, mentre continua con gli occhi e con piccoli cenni delle mani a comunicare con Garesu, fornendo informazioni aggiuntive e consigli.

<sup>26</sup> All'occorrenza, il *gashe* – *gashe*, letteralmente “scudo” in amharico, è titolo onorifico e anche forma di cortesia all'indirizzo di chi è riconosciuto dotato di carisma e autorità – poteva o può diventare anche *ras*, capo politico-militare di un gruppo etnico, ovvero di un gruppo di discendenza e/o locale: egli è uno “scudo”. Nella prospettiva emica, questo suo essere in grado di proteggere la comunità è infatti associato alla capacità di entrare in contatto diretto con la Divinità, un Dio in questo caso dal carattere molto difficile, Wofa, Divinità di un pantheon minore.

<sup>27</sup> A proposito di culti non-monoteisti e della loro attuale incidenza nella vita sociale e religiosa, cfr. la recente e eccezionale opera di Bernhard Streck. (Streck 2013)

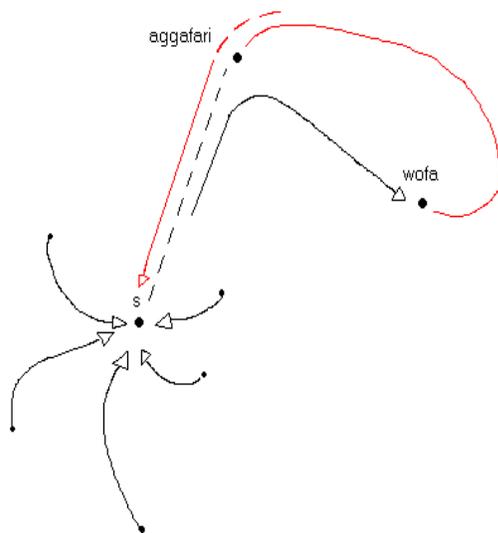


Figura 2. Il suono-lingua divina (in rosso) emesso dalla Divinità si trasforma in lingua degli uomini attraverso lo *aggafari* e quindi la parola viene commentata (in nero) dai fedeli presenti e rinviata direttamente alla Divinità o passando per lo *aggafari*.

Il “canto” di Wofa e dello *aggafari* è incalzante, melodioso, affascinante, ipnotico. Qualche supplicante piange. I volti mostrano sofferenza, e un intenso *pathos* è nell’aria. Alcuni mentono durante la supplica. Non hanno il coraggio di confessare pubblicamente le loro colpe, i loro problemi: temono di compiere passi falsi. Una giovane donna, accompagnata dalla madre, mente. La sua menzogna viene immediatamente scoperta da Wofa. Stravolta dal terrore, la giovane si getta per terra, striscia fra le nostre gambe e sui piedi; striscia invocando il perdono che non ottiene. “Presto morirai!”, dice la voce dello *aggafari*, che in amharico aggiunge: “...o tua madre morirà al tuo posto!”.<sup>28</sup>

Le terminologie religiose e giuridiche si complementano e si sovrappongono identificandosi: giudizio, giorno del giudizio, “giudizio universale”, comparire con il correo, nominare il testimone.

Ma la parola ultima spetta alla Divinità. “Che cosa fare di questa donna?”, ecco in quali termini si pone la questione per quanti hanno inteso l’avvenimento come problematico; ecco perché nella prospettiva emica si parla di giudizio, ovvero di “giorno del giudizio”. È in questo giorno, infatti, che si chiude il processo corale di costruzione del caso. Gravi responsabilità sociali sono implicite nel processo decisionale. Ecco perché il termine tecnico adoperato localmente per definire un tale processo è “giudizio”.

<sup>28</sup> Continuo a riportare passi tratti dal mio diario di campo.

## 5. Iniziazione, terapia, liturgia e divinazione nello *zar* d’Etiopia

Un’articolata e esaustiva etnografia della trance può difficilmente prescindere dall’identificazione e distinzione analitica delle quattro modalità di istituzionalizzazione della trance, ovvero le quattro forme di ritualizzazione degli stati modificati di coscienza: iniziazione, terapia, liturgia e divinazione. E le quattro modalità possono essere ritrovate in ognuna delle principali interpretazioni emiche della trance, indipendentemente dalle loro specificità: trance di visione, trance di possessione e trance di estasi. Generalmente, però, pochi lavori etnografici trattano di più di una o due di queste modalità di istituzionalizzazione di stati modificati di coscienza per una singola teoria emica della trance.

Se analizziamo la letteratura riguardante lo sciamanesimo, per esempio, non troviamo mai le quattro modulazioni trattate distintamente, ma le incontriamo sempre descritte indistintamente, intrecciate le une alle altre, quando non confuse le une con le altre. Lo stesso accade per la letteratura sulle possessioni, per esempio il *voudou* o il *candomblé* o lo *ndop* o lo *zar*; come pure per la letteratura sulle estasi, dove le quattro modulazioni si ritrovano a essere descritte come un vero e proprio conglomerato. Disponiamo dunque di numerose etnografie sugli stati modificati di coscienza, ma solo alcune di esse considerano l’intero sistema rituale come un insieme integrato, e non indistinto. Anche i culti *zar* dell’Etiopia sono stati sottoposti a questo processo di frammentazione e decontestualizzazione, ovvero di riduttiva conglomerazione.<sup>29</sup>

Il lavoro di Lapassade sulle trance è interessante principalmente per l’ammissione di una co-presenza di questi quattro aspetti, o modulazioni della trance – iniziazione, terapia, divinazione e liturgia –, riconosciuta in ognuna delle grandi categorie della trance rituali, o stati modificati di coscienza istituzionalizzati, indipendentemente dalle loro specificità: trance di visione, di possessione e trance estatica.<sup>30</sup> Per Lapassade, per esempio, anche la trance sonnambulica, che è un *soubassement* psicologico della possessione, può essere manipolata e incanalata secondo le quattro modalità rituali: iniziazione, terapia, liturgia (il cui *aboutissement* è la conversione) e divinazione.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Rare sono state le eccezioni, per esempio un breve lavoro con ricerca sul campo realizzata da Torrey sullo *zar*. Secondo Torrey (1970) in Etiopia si riconoscono tre forme diverse di cerimonia *zar*: *zar* terapeutico (e di iniziazione), *zar* di conversione (liturgico) e “seer”-*zar* o *zar* “profetico” (ma “divinazione”, è termine che in questo caso preferiamo, perché “profezia” è una categoria propria dell’estasi e non della possessione). Tuttavia, solo pochi anni dopo, Torrey disconosce di fatto il suo primo lavoro sullo *zar* d’Etiopia, pubblicato nel 1970 ma già presentato nel 1966 alla *Third International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa 1966*, focalizzando tutta l’attenzione sull’identità *medium*-psichiatra (Torrey 1972); e lo fa con successo di pubblico, a giudicare dalla diffusione dell’edizione rivista e corretta, pubblicata nel 1986.

<sup>30</sup> Lapassade 1976, 1987, 1990, 1997.

<sup>31</sup> Zempleni (1966) ha anticipato o comunque ha intuito quanto poi trattato esaustivamente da Lapassade (1990): senza impiegare il termine “liturgia”, ha descritto in effetti le liturgie che danno l’avvio al processo “terapeutico”.

Così, nell'esempio dello *zar* dell'Etiopia, le quattro modulazioni della trance, le articolazioni o esplicazioni della trance, possono difficilmente essere trattate indipendentemente le une dalle altre e, ancor meno, indipendentemente dalla loro società: esse si rivelano come delle situazionalizzazioni *ad hoc* dei culti di trance. E questo non impedisce al ricercatore, come suggerisce la mia pluriennale ricerca sul terreno, di riconoscerle agevolmente: *zar* d'iniziazione, *zar* terapeutico, *zar* liturgico (*zar* di conversione) e *zar* di divinazione.<sup>32</sup>

*Zar* di iniziazione e *zar* terapeutico vengono performati indipendentemente da particolari eventi o festività dell'anno e indipendentemente dalle specificità dei *wuqabi*, ovvero a prescindere dalle connotazioni e desideri degli spiriti *zar*, dunque dalle cosiddette "necessità", o come tali recepite, del posseduto o aspirante posseduto. Lo *zar* liturgico può venire identificato e osservato specialmente in occasione delle grandi feste nazionali, per il *meskal* o il *timkat*; questi grandi eventi festivi nazionali divengono altrettante opportunità per numerose iniziazioni individuali, ovvero conversioni al culto attivo degli *zar*. Lo *zar* di divinazione, invece, ha luogo secondo un particolare calendario degli spiriti e secondo le richieste di credenti e clienti, presentate individualmente o ancora più spesso in gruppo.

#### ***A. Zar (terapeutico e) di iniziazione***

Nel processo iniziatico, i due ruoli principali sono svolti dal *bale zar* e dallo *ye zar faras*.

Lo *ye zar faras* apprende a conoscere, ovvero a riconoscere lo spirito *zar* che lo possiede e a conciliarsi con questo. La sua iniziazione comprende innanzitutto l'apprendimento delle danze specifiche associate ai corrispondenti spiriti *zar* o *wuqabi*;<sup>33</sup> queste danze, che hanno il loro acme nel *gurri*, una violenta e ripetuta rapida roteazione del capo e del busto, si distinguono attraverso variazioni nel ritmo e nei movimenti. Grazie allo stile di danza ogni *wuqabi* può essere identificato da ogni membro del gruppo di culto. L'iniziando apprende poi le "canzoni di guerra", *fukkara*, di ogni spirito *zar* con il quale ha o presume di avere relazioni. Il canto viene intonato dal posseduto o aspirante-posseduto come espressione indubitabile della correttamente appresa forma di relazione con lo specifico *zar*. Nella prospettiva della cosmologia *zar*, il *fukkara* è il canto di guerra intonato dallo stesso spirito *zar* quando è finalmente sceso sulla persona facendone il suo cavallo, *ye zar faras*.

Il *bale zar* padroneggia tutti gli spiriti del mondo dello *zar* etiopico (sempre contestualizzando il culto nella versione locale). È capace di rendere visibile, attraverso difficili domande e minacce, anche lo *zar* ancora sconosciuto all'interno di quel circolo di iniziati, e costringerlo a svelare la sua personalità e rivelare i suoi desideri in modo da poter essere soddisfatto.<sup>34</sup> Per essere soddisfatto, infatti, dunque adorizzato, uno spirito *zar* deve essere reso pubblico, ovvero riconosciuto.

---

<sup>32</sup> Lo *zar* divinatorio è a volte chiamato *zar* profetico, "seer"-*zar*; nella letteratura anglofona degli anni '70 e '80. È senza dubbio preferibile il termine "divinazione", in quanto il termine "veggenza" o il termine "profezia" appaiono più appropriati nel caso della visione e dell'estasi, non della possessione.

<sup>33</sup> Come del resto accade nel *candomblé*, cfr. per esempio Lacourse 1991, Pinto 1992, Prandi 1998.

Il *bale zar* ha fra l'altro anche il compito di identificare, quindi di definire, la classe sociale dello spirito *zar* e conciliarla con la situazione finanziaria dell'adepto (oppure del cosiddetto "paziente"). Nelle gerarchie *zar*, per esempio, lo spirito *zar* degli adepti meno abbienti appartiene alla schiera dei servitori dei grandi spiriti *zar*, i cosiddetti *wureza*. Quando un *bale zar* valuta correttamente la situazione finanziaria dell'adepto, può associargli uno *zar* costoso, dalle grandi pretese, oppure uno *zar* servitore dei grandi *zar*, trasferendo così il primo spirito a un adepto (il "paziente") che dispone di maggiori risorse economiche, *kureynya*,<sup>35</sup> capace di sopportare finanziariamente le richieste dello *zar* più esigente. Tutte le attività di "soddisfazione dello *zar*" servono a trasformare quello *zar* in uno spirito protettore dell'adepto (il "paziente"), prevenendo e impedendo eventuali ulteriori e imprevedibili richieste da parte di altri *zar*. Mentre alcune richieste sono di natura simbolica, difatti, altri spiriti *zar* esigono gioielli, vestiti eleganti e lussuosi o oggetti di difficile reperibilità.<sup>36</sup>

### ***B. Zar terapeutico (e di iniziazione)***

Lo *zar* terapeutico – terapia di gruppo, per lo più – assume spesso la funzione di processo iniziatico, e lascia anche rilevare significative somiglianze con lo *zar* liturgico o di conversione. I partecipanti, presenti alle sessioni terapeutiche insieme al malato che prima o poi verrà posseduto dallo *zar*, hanno tutti già avuto esperienze di possessione: al di là dei posseduti durante la cerimonia, *wadaja*, altri partecipanti hanno avuto esperienze di possessione in precedenti occasioni proprio a opera dello specifico *zar* in questione. I partecipanti sono dunque tutti collegati da un filo comune: i più esperti sono insieme a coloro che devono essere iniziati e che adesso vengono presi in considerazione dal terapeuta *zar*. La terapia è *de facto* una iniziazione al culto *zar*, ovvero l'iniziazione al culto degli *zar* assume *ad hoc* la forma del processo di conduzione verso la guarigione.

Ho avuto modo di incontrare diversi processi terapeutico-iniziatici che si risolvevano con l'integrazione dell'individuo nel gruppo di culto *zar*, e quindi nella sua integrazione nella comunità locale, con l'attribuzione e assunzione di un nuovo status e nuovi ruoli. Sulla base delle mie ricerche e della letteratura etnografica è possibile riconoscere le linee principali di questa struttura:

- sospetto di "malattia", da parte di parenti e amici, oppure rivendicazione di "malattia" da parte dell'attore sociale, da parte del "malato";
- richiesta individuale o di gruppo indirizzata a specifiche istituzioni taumaturgico-salvifiche: la persona e/o i suoi parenti si rivolgono al *bale zar*;
- regolamentazione e normalizzazione delle relazioni fra la persona e il "suo" *zar*;

---

<sup>34</sup> Questi desideri sono spesso imprevedibili, cangianti e differenti a secondo della personalità, età, occupazione e sesso dello spirito *zar*:

<sup>35</sup> Cfr. Young 1975.

<sup>36</sup> Lo *zar* il cui simbolo è il leone, per esempio, può volere che regolarmente gli vengano sacrificate dello oche dello stesso colore del suo mantello.

- apprendimento delle corrette procedure nel rapportarsi allo *zar* in questione, oltre che con il mondo degli *zar* in generale: abilità formali e conoscenze specifiche vengono a essere conseguite (danze e canti);
- aspettative di eventi di possessione nelle prossime sedute, terapeutiche o meno che siano, *hadra*;
- sacrifici individuali e collettivi, compiuti in occasione della prima possessione elaborata con successo;
- routinizzazione delle relazioni fra lo *zar*, ovvero gli *zar*, e la persona: “guarigione”.

Parenti e amici si rivolgono al *bale zar* solo dopo aver esaurito l’iter della diagnostica medica, dopo essere stati in un ospedale e aver consultato numerosi specialisti, in modo da escludere una eziologia riconducibile con certezza a patologie definibili nei termini della medicina istituzionale. L’assenza di patologie chiaramente identificabili come “patologie mediche ufficiali” genera timore e, al contempo, soddisfazione: ora è possibile l’attribuzione dello status di “malato” nella prospettiva locale, con tutto ciò che ne consegue.

Le richieste del *medium* – *bale zar* o altro che sia (il “medico”) –, infine, variano in rapporto all’adepto (il “paziente”), come del resto accade in molte pratiche psicoterapeutiche e in quasi tutte le prestazioni professionali, a onorario variabile in base alle difficoltà presentate dal caso e allo status del cliente.

### ***C. Zar liturgico o di conversione***

Il *medium* conduce l’uomo o la donna in trance alla scoperta di nuovi mondi – i mondi della trance, mondi situati fra le due soglie – e li riporta indietro: li conduce appena oltre la porta della vita, ma potrebbe condurli anche oltre la porta della morte.<sup>37</sup>

Durante la trance, infatti, con il proprio corpo prestato come luogo-casa della Divinità, la persona trova se stessa proprio “fra le due soglie”. È questa una zona che, secondo gli iniziati, segue in termini temporali la vita e precede la morte; una zona collocata sulla linea di demarcazione fra vita e morte.

Nella preparazione dell’eventuale visita del suo spirito *zar*, un adepto, donna o uomo che sia, trascorre in trepidazione tutta una giornata o perfino settimane. Come del resto già accadeva per sua madre o suo padre, l’adepto viene posseduto una o due volte l’anno dal “suo” *zar*. Non sa però esattamente in quale fra quei giorni festivi, o forse durante un pellegrinaggio, lo *zar* farà visita. Ha comunque preparato tutto l’occorrente per l’imminente visita dello spirito *zar*: ha invitato i vicini, ha indossato i vestiti più belli, le collane, le perle, tutta la sua bigiotteria, profumandosi con cura. Ha preparato cibi raffinati, e nulla verrà toccato prima dell’arrivo dello spirito visitatore. Ha approntato il vino di miele e la birra – se è di fede cristiano-ortodossa – o il *chat* – se è di fede musulmana –, e attende ansiosamente la visita dello *zar*, dopo aver disposto tutto l’occorrente per il perfetto svolgimento della cerimonia del caffè.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Cfr. Palmisano 2001.

<sup>38</sup> Il tema della visita dello *zar*, rappresentato come una sorta di sposo e/o amante atteso con ansia, traspare chiaramente nel complesso dei preparativi.

Sono stati anche sacrificati animali – polli, oche, agnelli e pecore, come pure vitelli, manzi e perfino tori –, a secondo del tipo di richieste manifestate dallo *zar* e a secondo del “colore” dello *zar* che “scenderà” a fare visita.

Lo *zar* “scenderà” oppure non “scenderà”, e questo dipenderà – nella prospettiva degli attori sociali – dalla corretta organizzazione della festa, dall’esecuzione inappuntabile dei preparativi per accoglierlo; insomma, dal perfetto espletamento della liturgia. Se lo *zar* non “scenderà”, i parenti, gli amici, i vicini prenderanno parte al banchetto come si fa per un normale festino, e sarà una tranquilla e gioiosa festa come tante altre. Ma quando lo *zar* giunge, prende con forza possesso del suo “cavallo”: la donna comincia a gridare, a parlare come in un sonno agitato; cade per terra e si copre il volto con una stoffa colorata, del colore voluto dallo spirito. In quel momento il suo corpo diviene il luogo di residenza dello spirito *zar*, e lo spirito usa questo corpo come meglio gli aggrada: come cavalcatura.

Ma anche altri fra i presenti possono diventare cavalcature di quello stesso o di altri spiriti. E tutti sono invitati a raggiungere lo stato di trance, con ogni genere di incitazioni. In un gruppo, per esempio, l’esortazione è: “Chi è il maschio che può superare il limite!?”; ben conosciuto dagli iniziati, ma dal significato nascosto per altri fra i presenti, il testo originale suggerisce: “*Wesen bante lai wend alle wey!?*”. Ora, *wesen* può significare “confine” ma allo stesso tempo è appunto il nome di uno spirito o una Divinità minore di questo pantheon, *Wesen*, in uno dei molti suoi attributi. Questa frase deve essere perciò intesa come un invito perentorio, un richiamo altamente significativo per i fedeli più attenti, pronti a raggiungere lo stato di trance, un obbligo per coloro che hanno dedicato la propria vita a *Wesen*: “Qualche uomo è disponibile ora ad andare in trance, a servire da luogo di manifestazione di *Wesen*, a rendere il proprio corpo un confine sicuro all’interno del quale il nostro *Wesen*, il conoscitore dei confini, il confine stesso, possa trattenersi perché noi credenti possiamo ascoltarlo!? Avanti, coraggio! *arka, arka!* è il momento!”.

L’adepto è divenuto “il cavallo dello spirito”, *ye zar faras*. Canta e danza eseguendo canti e danze che “piacciono” a quel particolare *zar* che si è manifestato in quell’occasione. Il posseduto può, secondo i contesti culturali e teologici, correre velocemente, arrampicarsi sugli alberi, tagliarsi con lame senza sanguinare, ingoiare cocci di vetro senza ferirsi, “parlare lingue sconosciute”, o colpirsi duramente con pesanti bastoni o essere violentemente frustato. Lo stato di possessione può durare poche ore come anche alcuni giorni. La personalità dello spirito è rappresentata come estremamente gelosa e possessiva,<sup>39</sup> ipersensibile, capricciosa e del tutto imprevedibile.<sup>40</sup>

I parenti, i vicini e gli amici che prendono parte alla cerimonia possono anche essere posseduti, ma nel caso di feste preparate *ad hoc* per la visita di uno specifico *zar* a una specifica persona ci si attende che tutti riconoscano un diritto primario di festeggiamento all’attore della cerimonia. E tutti hanno un compito preciso: chiedere e pregare lo *zar* perché tratti bene il suo “cavallo”, impegnandosi a tentare ogni possibile mediazione fra cavallo e cavaliere, e promettendo allo *zar* di soddisfare

<sup>39</sup> Cfr. Reminick 1975.

<sup>40</sup> Cfr. Haberland 1960.

qualsiasi suo desiderio se non infierirà sul posseduto: “Ti preghiamo, non maltrattare il tuo cavallo...” (adorcismo). Essi sono i testimoni di una istituzionalizzata relazione fra l’uomo e la spirito *zar*. Le conseguenze di un mancato soddisfacimento dei “desideri” dello *zar* sfocerebbero – nella prospettiva degli adepti – nella pazzia, nella malattia o perfino nella morte del “cavallo”. Una volta soddisfatto, lo *zar* si ritira; ma solo fino alla prossima visita. L’adepto cade allora in un sonno profondo e, dopo essersi risvegliato, rivendica di non ricordare più nulla dell’esperienza di possessione.

La modulazione liturgica è del tutto evidente. La liturgia è partecipazione alla venerazione dello spirito; e la conversione è il movimento verso una piena interiorizzazione della liturgia, verso una fede completa: la liturgia non è *ipso facto* una conversione. Quando c’è solo venerazione, inoltre, non si riscontrano necessariamente terapia e veggenza o divinazione.

#### **D. Zar profetico o divinatorio**

Questo *zar* risolve i piccoli e grandi problemi di uomini e donne, di gruppi famigliari e comunità locali che si rivolgono al *bale zar*.

Gli adepti, iniziati e iniziandi, si siedono in circolo, formando una assemblea, una *jama’a*, mentre gli assistenti, *qeddam*, del *bale zar* offrono a tutti i presenti caffè da bere, come in una visita di cortesia: si tratta della cerimonia chiamata *guenda*. Il *bale zar* si siede a parte; indossa vestiti particolari ed è con i suoi paraphernalia: collane, anelli di ogni genere, una lancia e così via, a secondo dei contesti locali o dello specifico gruppo di culto. Quando gli adepti – conosciuti in letteratura anche come “ospiti” o “clienti” – incominciano a sentirsi a loro agio, il *bale zar* inizia il suo intervento. Richiede con forza allo *zar* di manifestarsi. In effetti il *bale zar* è l’uomo capace di condividere il cibo insieme allo *zar* quando meglio crede, unico fra gli umani a essere in grado di mantenere lo spirito *zar* sotto controllo. Quando lo *zar* “scende”, ovvero prende possesso di lui o lei, gli adepti cominciano a battere le mani e a cantare le canzoni di quello specifico *zar*: tutti sono in grado di riconoscerlo. Il *bale zar* comincia allora a danzare, e compie azioni eccezionali. Parla infatti la lingua della Divinità, prevede il futuro, legge nel passato degli uomini, ingoia carbone ardente, risolve questioni spinose: media nei conflitti e realizza l’accordo e la pace fra partiti o fazioni in disputa. Gli ospiti cominciano così a sottoporre allo *zar* i loro variegati e complessi casi. Una donna, per esempio, ha perso un anello di grande valore, e vorrebbe ritrovarlo; il *bale zar* le indica quindi il luogo del probabile ritrovamento. Come già osservato dai primi ricercatori: “Finally the patient is enrolled for the rest of his life in the *zar* society of fellow sufferers ...”.<sup>41</sup> In queste occasioni i fedeli, i clienti, i “pazienti”, trovano inediti ritmi di vita e, attribuendo nuovi e più articolati significati alle loro difficoltà, elaborano nuovi stili di vita, nuovi e diversi atteggiamenti nei confronti dell’esser-ci nel mondo. Spesso la cerimonia all’interno delle performances di *zar* divinatorio agisce da iniziazione al culto *zar*.

Tuttavia, come mostra il caso del *gelma* di Garesu, questa cerimonia ha forti connotazioni processuali: si tratta qui soprattutto di un giudizio-tribunale, in cui il

---

<sup>41</sup> Torrey 1970.

*bale zar* è il giudice, mentre il posseduto, ovvero il posseduto-*zar*, è l'imputato. Due vicini hanno litigato per una questione di confini di podere o per questioni adulterine o altro, e si ritrovano ora a discutere il caso insieme a parenti e amici per ascoltare le parole del *bale zar*; infine, accolgono attenti e timorosi la sentenza del *bale zar*, e il giudizio è inappellabile.<sup>42</sup> Alla fine della seduta, in aggiunta ai doni offerti all'inizio della cerimonia, viene devoluta una somma in denaro o in beni al *bale zar* e alla casa ospitante.

## 6. Riflessioni sulla struttura dello *zar* in Etiopia

Ognuna delle quattro modalità rituali del culto *zar* non appare in forma "pura" e disconnessa o comunque non interagente con le altre. Del resto, tali modalità sono presenti in ogni trance di visione come pure di possessione o di estasi.

Nel caso dello *zar* d'Etiopia la formazione del culto, e dunque la processualità delle modalità rituali, è estremamente situazionale: dipende dal milieu in cui *bale zar*, adepti e ricercatore si ritrovano. Nella grande città incontriamo di tutto: *zar* con uomini, con donne, con giovani e anziani ecc. Frequentemente incontreremo *zar* di iniziazione e *zar* liturgico e, ancora più spesso, *zar* terapeutico; soprattutto, ci confronteremo con i processi terapeutici in presenza di cosiddetta "possessione maligna": la terapia interviene in effetti quando uno *zar*, particolarmente scontento e rabbioso, agita e agisce il suo "cavallo" in modo violento e disordinato, facendolo soffrire. Quando uno *zar* è insoddisfatto, per adorizzarlo è richiesto il sacrificio di uno o più animali; solo dopo aver organizzato un festino è possibile ritrovare la serenità. Nel contesto del culto *zar*, una "terapia" è innanzitutto un atto di riconciliazione con lo spirito: salute e salvezza coincidono.

Ma quando si tratta di ritrovare un anello perduto o risolvere una disputa fra vicini, non è decisamente il caso di parlare di "terapia": abbiamo a che fare con lo *zar* di divinazione. Nel contesto divinatorio lo *zar* può essere perfino subordinato al *bale zar*, divenendo un suo assistente: indica prontamente dove poter trovare l'oggetto smarrito o come poter sedare una contesa o risolvere un conflitto.

La parola divina, la parola salvifica, risoltrice e inappellabile, viene traslata dal mondo degli spiriti al mondo degli uomini. Ecco allora la sequenza del processo di traslazione: silenzio, suono indistinto, suono, suono "articolato" musicalmente, lingua della Divinità, lingua umana, comunicazione di un messaggio all'esterno, linguaggio della comunità, linguaggio della persona. Questa è *translatio*: fondazione di una parola che è incontrovertibile, legittima, ordinatrice, solida come *episteme*.<sup>43</sup>

Il linguaggio adoperato dagli spiriti per parlare agli adepti durante il rituale di trance come pure la stessa lingua liturgica del *bale zar*, oltre a essere altamente complessi sotto l'aspetto lessicale e grammaticale, operano esclusivamente per metafore (traslati, iperboli, metonimie, sineddochi ecc.) arditissime e complesse, anche surreali. Necessitano pertanto di una traduzione. Non è però una traduzione che riguarda il *topos*

<sup>42</sup> Cfr. Palmisano 2002.

<sup>43</sup> Palmisano 2002a.

della glossolalia, ovvero la traduzione di lingue straniere o misteriche in lingua locale o nazionale. È la traduzione di un mondo a un altro mondo.

Di fatto, e ancor più, nei culti *zar* di divinazione viene partorito un mondo, un mondo di senso, dal nulla – prima ancora che da un altro mondo, prima ancora che da un secondo, ipotetico mondo, un aldilà. È che in questo mondo, apparentemente uno – come mi raccontava Garesu in una lunga notte di rivelazioni di teologia *zar* –, ci sono infiniti mondi. E questi mondi sarebbero, così, “pronti” – si fa per dire – a essere riconosciuti come esistenti al di là della tenda-muro, affinché da essi possa nascere il senso, il senso del mondo, del mondo della vita di tutti i giorni: il mondo del nostro ordine.<sup>44</sup> L’attività del *medium* si concretizza quindi in un *trans-latum* sociale, politico ed esistenziale.

Del resto, “Fiat lux!” fu la parola divina; “...e la luce fu!”, come confermano le Sacre Scritture. La parola prende corpo dal suono, che già la testimonia nel suo nascere; e uscendo dal recinto sacro, entra nei limiti di un mondo da essa stessa creato. “Fiat lux!”: una parola esternata ha fondato il *cosmos*, riempiendo il vuoto, trasformando il *cavos* in *caos* e infine in universo, con conseguenti nuove e più definitorie parole.

I culti *zar* sembrano forse appartenere a un mondo estraneo, limitato a pochi gruppi di iniziati. Sono piuttosto il paradigma di forme diverse da quelle occidentali dell’organizzazione sociale, politica, religiosa e perfino economica del mondo: sono una teologia politica “altra”.

È necessario comprendere, ed è necessario assumere prospettive “altre” per comprendere cosmologie e teologie di tale interesse anche per riflessioni epistemologiche. L’osservazione partecipante si impone. Ma non viene esclusa la possibilità al ricercatore di aderire al culto di visione, possessione o estasi in modo tale che, giunti a un sufficiente livello di fede, come è usuale per esempio nel caso dei culti *zar* dell’Etiopia, gli sia “concessa” – per impiegare un concetto emico culturale – o comunque resa possibile l’esperienza decisamente significativa di una trance di possessione, magari prolungata e ripetuta, a opera di uno o più “spiriti”: esperienza che senza dubbio permette al ricercatore di meglio comprendere il tema sul quale riflette e del quale discute, proprio con gli “occhi dell’altro”.

---

<sup>44</sup> Cfr. il concetto di *Lebenswelt* in Edmund Husserl. Le tante parole della vita quotidiana nascono così, e tutte sono dotate di senso, di diversi significati: sono il significato del mondo.

## Bibliografia

Ahmed Al-Shahi

- "Spirit possession and healing: the Zar among the Shaygiyya of the northern Sudan", *British Society of Middle Eastern Studies Bulletin*, 1984:28-44

al Hallaj, al Husayn ibn Mansur

- *Diwan*. Traduit de l'arabe et présenté par Louis Massignon. Paris: Editions du Seuil, 1981

- *Diwan al-Hallaj: wa-yalihi akhbaruh wa-tawasinh/jama'ah wa-qaddama lah Sa'di Dannawi*. Bayrut: Dar Sadir, 1998

Arieli, A. and Aychek, S.

- "Mental Disease Related to Belief in Being Possessed by the Zar Spirit", *Harefuah*, 1994:636-642

Bastide, Roger

- *Le candomble de Bahia (Rite Nago)*. Paris: Mouton, 1958

- *African Civilizations in the New World*. London: Harper & Row, 1971

Baxter, Paul T.W.

- "An Arsi Woman's Neighborhood Festival", in *Colloque International sur les Langues Couchitiques et les Peuples qui les parlent*. Centre National de la Recherche Scientifique, 1969

- "Atete in a Highland Arssi Neighborhood", in *Northeast African Studies*, 1,2, 1979:1-22

Beffa, Marie-Lise and Delaby, Laurence

- *Festins d'âmes et robes d'esprits: les objets chamaniques sibériens du Musée de l'Homme*. Paris: Publications Scientifiques du Museum, 1999

Biton, Marlene

- "Legba. Un vodoun singulier du Golfe du Benin", *Arts d'Afrique Noire, Arts Premiers*, 105, 1998:17-25

Boddy, Janice

- "Spirits and selves in northern Sudan: the cultural therapeutics of possession and trance", *American Ethnologist*, 1988:4-27

Böhringer-Thäringen, Gabriele

- *Besessene Frauen*. Wuppertal: Ed. Trickster im Hammer Verlag, 1996

Bogoras, W.

- *The Jesup North Pacific Expedition. The Chukche, vol. II*. Leiden: E.J. Brill, 1907

Boissevain, J.

- *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford: Basil Blackwell, 1974

Bourguignon, Erica

- *Psychological Anthropology*. New York: Rinehard & Winston, 1979

Braukamper, Ulrich

- "Besessenheitskulte", in *Die Kambata*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983:256-269

Braun, Peter

- "Baron Samedi, der Photoapparat und die Schreibmaschine: Die doppelte Dokumentation des haitianischen Vodou von Leonore Mau und Hubert Fichte", *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde (Hamburg)*, 24/25, 1994/5:191-205

Brenneisen, R.

- "Analytical and chemical aspects of khat", in *Proceedings of the International Symposium on khat (Catha edulis)*. Addis Ababa, 15 December 1984. Addis Ababa: Natural Products Research Network for Eastern and Central Africa, 1984:33-67

Conti Rossini, Carlo

- "I camminatori sul fuoco in Etiopia", *Rassegna di Studi Etiopici*, 1943:94-110

- "Magica", *Rassegna di Studi Etiopici*, IV, 1946:73-76

De Martino, Ernesto

- *La terra del rimorso*. Milano: Il Saggiatore, 1961

Erickson, Milton H.

- *Hypnotic Realities. The Induction of Clinical Hypnosis and Forms of Indirect Suggestion*. New York: Irvington Publishers, 1976

Faldini, Luisa

- "Viaggio ad Ife. La possessione nel vodu haitiano". *Ars Regia*, III, 13, Luglio-Agosto 1993:32-36

- "La conservazione dell'armonia cosmica nel vodu haitiano". In P.A. Rossi, I. Li Vigni e S. Zuffi, *Armonia Mundi. Armonie Nascoste, Asimmetrie Manifeste*. Genova, Erga, 1993:136-144

- "Corpi senz'anima. Aspetti della vita e delle morte nel vodu haitiano", *Ars Regia*, IV, 18, Maggio-Giugno 1994:4-10

- "Sotto le acque abissali. Introduzione ai Vodou di Haiti", in L. Faldini (a cura di), *Sotto le acque abissali. Vodou e Candomblé: due religioni afro-americane*. Firenze, Aracne, 1995:11-24

- *Il Vodou*. Xenia, Milano, 1999
- “Il Vodun haitiano”. In S. Tiberini (a cura di), Black Inc., CISU, Roma, 2007, pp. 145-172
- “Sotto le acque abissali, Introduzione ai Vodou di Haiti”, in L. Faldini, a cura di, *Sotto le acque abissali. Vodou e candomblé: due religioni afro-americane*, (2° edizione riveduta e corretta), Roma, Aracne, 2012:33-46

Fortes, M.

- *Time and Social Structure and Other Essays*. London: The Athlone Press, 1970

Gallini, Clara

- *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*. Milano: Feltrinelli, 1983

Gellner, Ernest

- *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981

Haberland, Eike

- “Besessenheitskulte in Sud-Aethiopiens”, *Paideuma*, VII, 3, 1960

Hamayon, Roberte N.

- *La chasse à l'âme*. 1990
- *Taïga: terre des chamans* (Photographies de Marc Garanger). Paris: Imprimerie Nationale, 1997

Hehaka Sapa

- *Les Rites Secrets des Indiens Sioux*. Paris: Payot, 1953

Hell, Bertrand

- *Chamanisme et possession. Les Maîtres du désordre*. Paris: Flammarion, 1999
- *Le Tourbillon des génies. Au Maroc avec les Gnawa*. Paris: Flammarion, 2002
- “Possession, émotion et modernité (Maroc, Mayotte)”, in Michaux, Didier (sous la direction de) *Hypnose et dissociation psychique*. Paris: Imago, 2006: 345-366.

Heusch, Luc de

- *Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique*, Annales du Centre d'Etudes des Religions, 1962
- *Pourquoi l'épouser?* Paris: Gallimard, 1971

Kalix, Peter

- “A constituent of khat leaves with amphetamine like releasing properties”, in *Eur. Journal of Pharmac.*, 68, 1980:213-215

- "The pharmacology of khat", in *Proceedings of the International Symposium on khat (Catha edulis)*. Addis Ababa, 15 December 1984. Addis Ababa: Natural Products Research Network for Eastern and Central Africa, 1984:69-75
- "Chewing chat", *World Health (WHO)*, June 1986
- "Khat: scientific knowledge and policy issues", *British Journal of Addiction*, 1987:47-53

Kramer, Fritz

- *Bikini oder die Bombardierung der Engel*. Frankfurt am Mainz: Syndicat Verlag, 1983
- "Notizen zur Ethnologie der *passiones*", *Kölner Zeitschrift für Soziologie*. Soziologie als Sozialwissenschaft, Sonderheft 26. Opladen, 1984
- *Der rote Fez. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*. Frankfurt am Mainz: Athenaeum, 1987

Lacourse, J.

- "Quand les hommes rencontrent les dieux. Du cheminement initiatique à la logique rituelle dans le candomble de Bahia", *Ethnographie*, 86, 2, 1991:9-19

Lapassade, Georges

- *Essai sur la transe*. Paris: Jean-Pierre Delarge, 1976
- *Les états modifiés de conscience*. Paris: PUF, 1987
- *La transe*. Paris: PUF, 1990
- *Les Rites de Possession*. Paris: Anthropos, 1997

Leiris, Michel

- *L'Afrique fantôme*. Paris: Gallimard, 1934
- *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*. Paris: Plon, 1958

Lewis, Herbert S.

- "Spirit Possession in Ethiopia: An Essay in Interpretation", in *Proceedings of the Seventh International Conference on Ethiopian Studies*, April 1982. Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, 1984:419-427
- "Values and Procedures in Conflict Resolution among Shoan Oromo", in *Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies*, Vol. II. Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, 1989:673-678

Lewis, Ioan Myrdin

- "Spirit-Possession in Northern Somaliland", in Beattie, J. and Middleton, J. (eds.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*. London: Routledge and Kegan Paul, 1969:188-219
- *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit-Possession*. New York: Penguin Books, 1971; (London: Routledge, 1989)

- "Zar in Context: The Past, the Present and Future of an African Healing Cult", in Lewis, I.M. and Ahmed Al Safi and Sayyid Hurreiz. (eds.), *Women's Medicine. The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond*. Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute, 1991:1-16

Messing, S.D.

- "Group Therapy and Social Status in the Zar Cult of Ethiopia", *American Anthropologist*, LX, 6, 1958

Métraux, Alfred

- *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard, 1958

Natvig, R.

- "Liminal rites and female symbolism in the Egyptian zar possession cult", *Numen*, 1988:57-68

Palmisano, A. L.

- *Mito e Società. Analisi della mitologia dei Lotuho del Sudan*. Milano: Franco Angeli, 1989

- "Sein and Mimesis", in Fleerackers, F., van Leeuwen, E. and van Roermund, B. (eds.), *Law, Life and the Images of Man. Modes of Thought in Modern Legal Theory. Festschrift for Jan M. Broekman*. Berlin: Duncker and Humblot, 1996:185-200

- "On the Theory of Trance: The zar Cult in Ethiopia", in *Kea*, 13, 2000:119-136

- "Presenza, assenza e rappresentazione nelle trance rituali", in *Rimorso. La tarantola fra scienza e letteratura. Atti del Convegno sul Tarantismo, San Vito, 28-29 maggio 1999*. Nardò: Besa Editore, 2001:138-149

- "Esercizi in mistica pagana: suono e parola divina nei culti zar dell'Etiopia", in *Africa*, LVII, 4, 2002a:471-501

- "Trance and translation in the zar cult of Ethiopia", in T. Maranaho (ed.), *Translations, Proceedings of the International Conference on Intercultural Understanding*, University of Leipzig, Leipzig 27.09-01.10.2000, Germany. Tucson: Arizona University Press, 2002b:135-151

Peristiany, Jean G. (ed.)

- *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1965

Pettazzoni, Raffaele

- *La confessione dei peccati*. Bologna: Zanichelli, 1929-1935

Pinto, T. O.

- "La musique dans le rite et la musique comme rite dans le "candomble" brésilien", *Cahiers de musiques traditionnelles*, 5, 1992:53-70

Prandi, Reginaldo

- "African gods in contemporary Brazil: a sociological introduction to Candomble today", *Ibero-amerikanisches Archiv (Neue Folge)*, 24, 3/4, 1998:327-352

Reminick, Ronald A.

- "The Evil Eye Belief Among the Amhara of Ethiopia", in *Ethnology*, 13, 1974:279-291

- "The Structure and Functions of Religious Beliefs among the Amhara of Ethiopia", in *Proceedings of the First United States Conference on Ethiopian Studies, 1973*. East Lansing, Michigan: Michigan State University, 1975:25-42

- "Landscapes of the mind: it isn't just in your head", in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, [www.dadarivista.com](http://www.dadarivista.com), n. 1 Dicembre 2011 (Rivista fondata e diretta da Antonio L. Palmisano), 2011

- "Ontogenesis of the Utopian Quest", in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, [www.dadarivista.com](http://www.dadarivista.com), n.1 Speciale "Utopia e contro-utopie", 2012 (Rivista fondata e diretta da Antonio L. Palmisano), 2012

Rouget, Gilbert

- *La musique et la trance*. Paris: Gallimard, 1980

Shirokogoroff, S.M.

- *Psychomental Complex of the Tungus*. London: Kegan Paul, 1935

Streck, Bernhard

- *Sterbendes Heidentum. Die Rekonstruktion der ersten Weltreligion*. Leipzig: Eudora-Verlag, 2013

Thévenin, R. and Coze, P.

- *Moeurs et Histoire des Indiens Peaux-Rouges*. Paris: Payot, 1929

Torrey, E. Fuller

- "The Zar Cult in Ethiopia", *Proceeding of the Third International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa 1966*. Addis Ababa: Haile Selassie I University, 1970

- *Witchdoctors and psychiatrists: the common roots of psychiatry and its future*. New York: Harper and Row, 1986 (Revised edition of *The mind game: witchdoctors and psychiatrists*. New York: Emerson Hall, 1972)

Turner, V.W.

- *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal Publications, 1982

Umar Habila and Dadem Danfulani

- "Factors contributing to the survival of the Bori cult in northern Nigeria", *Numen*, 46, 1999:412-47

Walker, Sheila S.

- "Everyday and esoteric reality in the Afro-Brazilian candomble", *History of Religions*, 30, 1990:103-28

Wolf, Eric Robert

- *Anthropology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1964
- *Peasants*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966

Young, Allan

- "Why Amhara get Kureynya: Sickness and Possession in an Ethiopian Zar Cult", *American Ethnologist*, 2, 3, 1975

Zempleni, A.

- "La dimension thérapeutique du culte de rab, ndop, tuuru et sam; rites de possession chez les Wolof", *Psychopathologie Africaine*, II, 1966
- "L'invisible et le dissimulé: du statut religieux des entités initiatiques", *Gradhiva*, 14, 1993:3-14