

Usi alternativi della transe: il caso del candomblé keto

Luisa Faldini

Abstract

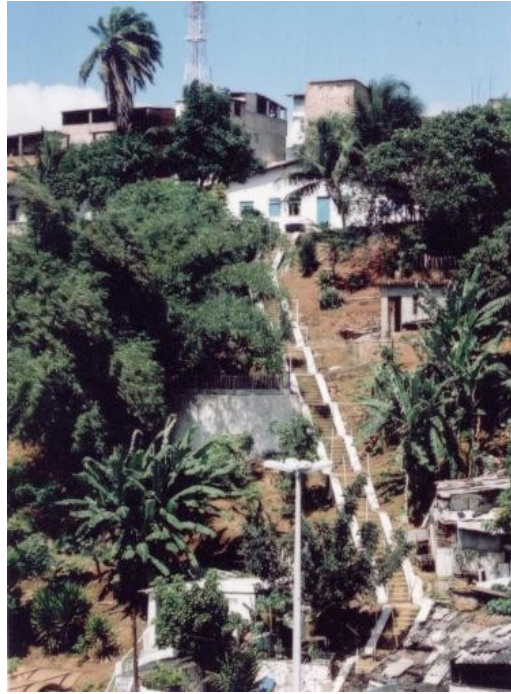
This paper intends to present and discuss some uses of possession trance. Starting by Lewis assertion(1972) about trance's use, we outline some field cases relating to instrumental use of trance in Brazilian Candomblé by both followers and priests. It is obvious that the state of trance is used in a conscious way to get approvals or to break the rules and that the rationalization of these actions passes through religious explanation. The way in which the religious trance is exploited by followers and priests comes out clearly.

Premessa

Per questo intervento mi baserò concretamente soprattutto sui dati raccolti nel corso delle mie ricerche di campo sul candomblé keto, una religione afrobrasiliiana di origine fondamentalmente yoruba, di cui mi occupo dal 1987 e che da oltre quattro lustri indago in una serie di *terreiro* (templi) gemmati uno dall'altro, che appartengono alla *raiz* (radice, origine) di una celebre *casa* di candomblé baiana, la Casa di Oxumarê¹ e che si situano in Brasile nell'area paulista, in Portogallo prima a Oporto e poi a Lisbona, e infine in Italia in area piemontese, lombarda e laziale. Data la delicatezza dell'argomento trattato manterrò una totale riservatezza sull'ubicazione dei *terreiro* di cui parlerò e sull'identità delle persone coinvolte negli episodi che citerò.²

¹ *Terreiro* di Salvador de Bahia situato sull'Alto del *bairro* (quartiere) di Federação. Vi si accede dalla sottostante Avenida Vasco da Gama, al n° 343, oppure dall'alto al n° 65 della Segunda Travessa Pedro Gama. Attualmente il suo *babalorixá* (sacerdote supremo) è pai Pecê (Sivanilton Encarnação da Mata). Il *terreiro* nel 2004 è stato inserito nella lista del patrimonio artistico e culturale dell'IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). La Fundação Pierre Verger di Salvador da alcuni anni vi sta svolgendo ricerche.

² Poiché mi situo in un ambito in cui il sacerdote è maschio, parlerò al maschile.



La Casa di Oxumarê

Nel corso delle mie ricerche, che hanno riguardato il modo in cui viene inteso lo spazio geografico e quello simbolico e la parallela crescita spirituale dell'iniziato, ovviamente non solo sono stata a contatto con sacerdoti, anziani e membri della comunità per lunghi anni, ma ho anche osservato da vicino le manifestazioni della

transe di possessione (cfr. Bourguignon 1973, 1976; Cohen 2008) in tutti i rituali specifici, ho ascoltato parlare di essa da parte dei fedeli, ho osservato come viene indotta nel corso delle iniziazioni e, soprattutto, ho visto da un lato come viene usata dai fedeli, nei rituali pubblici e privati, come mezzo di espressione che consente di comunicare in modo libero i propri sentimenti inespressi e, dall'altro, come venga usata o possa essere usata per ottenere un risultato specifico.

Non mi muoverò quindi sul solco delle interpretazioni relative alla possessione di tipo terapeutico ed etnopsichiatrico che vengono attribuite alle religioni di possessione, ma piuttosto, almeno in certi casi, nel solco di quella che viene definita « *transe* esecutiva » cioè che riguarda il cambiamento di identità, e vedrò di analizzare alcune situazioni che ho registrato nel mio diario di campo nel corso degli ultimi venti anni.

Nel riflettere sulla *transe* mi sono riportata ad alcune osservazioni di Ioan Lewis relative al fatto della strumentalizzazione di tale stato:

(tali culti) Hanno [...] un ruolo significativo nel conflitto [...] Proteggono [...] in considerevole misura [...] dalle prepotenze [...] e offrono un espediente efficace per manovrare [...] (Lewis, 1972, p. 24).

Lewis in realtà si riferiva ai conflitti di genere, tuttavia le sue osservazioni possono, a mio parere, essere applicate anche in altri ambiti. Ciò mi ha quindi spinto a esaminare anche altri casi, in cui i sacerdoti e gli anziani usano la *transe* dei fedeli per ottenere determinati effetti oppure in cui i fedeli usano la *transe* per fare richieste cui non si possa opporre un rifiuto.

Vediamo adesso però di puntualizzare quale è il contesto in cui ci situiamo.

Il candomblé

Il candomblé può essere definito una manifestazione religiosa nata dalla reinterpretazione di varie cosmovisioni africane che, nel corso di quasi cinque secoli di schiavitù, furono portate dall'Africa al Brasile. Tale denominazione appare tuttavia solo a partire dal XIX secolo, per indicare i gruppi organizzati di negri, meticci e bianchi riuniti attorno al culto degli dèi ancestrali africani. (Nina Rodrigues, 1935; Teixeira, 1986).

In ogni comunità religiosa (*terreiro*), i fedeli iniziati sono legati da vincoli di parentela spirituale che legano non solo a credenze e stili di vita, ma anche a una classificazione sociale di tipo gerarchico che legittima disuguaglianze e discriminazioni sia di tipo religioso che razziale (cfr. Teixeira, 1986).

Il candomblé keto, nell'ambito degli studi, gode di una valorizzazione maggiore, sia da parte del cosiddetto *povo-de-santo* (fedeli di tutte le religioni afro) che da parte della classe intellettuale³ brasiliana e degli antropologi che, in generale, privilegiano la

³ Ci si riferisce alla citazione continua del candomblé nella letteratura baiana, ad es. con Jorge Amado, e anche alla grande produzione antropologica sui candomblé baiani iniziata con Roger Bastide.

cosiddetta purezza yorubana del *candomblé keto* a detrimento di altre forme religiose afro-brasiliane considerate sincretiste (cfr. Dantas 1988; Faldini 2009).⁴

Nel contesto del *candomblé*, la persona non è altro che il risultato della volontà dell'azione divina e di un processo individuale di integrazione a una comunità che si identifica con l'iniziazione, processo per cui l'individuo riceve *axé* (energia)⁵ dai sacerdoti e anche dall'insieme dei fedeli della comunità.

L'incorporazione nel *candomblé keto*

La *transe* è un mezzo di espressione religiosa, di comunicazione con le forze spirituali e costituisce, per i credenti, la prova del fatto che l'esperienza di comunione religiosa è in atto. Tuttavia, vi sono molti altri aspetti che vanno considerati, nel senso che per l'analisi di tale fenomeno si possono scegliere varie direzioni, a seconda che la si consideri una chiamata, il segno di un malessere, sia un avvenimento singolo oppure parte di un avvenimento collettivo. Diciamo però che, al di là della poliedricità dei suoi aspetti, due sono state soprattutto fino ad ora le direzioni più indagate, che prendono il via dalla funzione di riscatto e contenimento della ribellione e del dissenso (v. Lewis, 1971) oppure dalla funzione terapeutica dei rituali di incorporazione (v. Turner, 1972; Augé, Herzlich, 1984).

Io tenterò tuttavia di muovermi in una direzione assolutamente diversa e quindi, attraverso alcune osservazioni di campo, illustrate da brani del mio diario o da dichiarazioni rilasciate in interviste, cercherò di vedere quale uso alternativo venga fatto dello stato di *transe* da parte di singoli individui.

Nel *candomblé*, e non solo *keto*, non esiste un uso corrente del termine *transe* né tantomeno di quello di *possessione*, la cui valenza ha ovviamente un significato nell'analisi di alcune interpretazioni da parte degli studiosi, ma si usa sempre il termine *incorporação* (incorporazione), sottolineando la natura fisica del fenomeno, che prevede la cessione del corpo dell'individuo alla divinità affinché quest'ultima possa entrare in contatto con gli uomini. Il contatto fra il mondo divino e quello umano può infatti avvenire soltanto attraverso questa modalità (contatto diretto) e con la divinazione (mediazione del sacerdote), non essendovi altri mezzi concreti considerati possibili.

A questo proposito, non entrerà nel merito dell'intensità o meno della manifestazione, se non dicendo che, nel corso dei rituali iniziatici e dei successivi momenti di passaggio, c'è un vero e proprio apprendimento graduale del fenomeno dell'incorporazione, che deve corrispondere a certe modalità, cioè deve essere disciplinato e quindi stereotipato sia nelle fasi iniziali, definite in certi casi *santo*

⁴ Dantas compara il modello *nagô* della Bahia a quello del Sergipe, dimostrando che il primo divenne una categoria costruita dai ricercatori che privilegiano lo studio delle comunità tradizionali (v. anche Faldini, 2009).

⁵ L'*axé* è la forza vitale, l'energia che è in tutte le cose (v. Faldini 2009). L'accumulo e la redistribuzione di *axé* è uno degli scopi precipui delle attività di ogni *terreiro*.

bruto,⁶ che in quelle successive, che mostrano una sempre maggiore padronanza cui segue, negli anni, la non manifestazione, cioè la scomparsa del fenomeno, nel senso che è totalmente padroneggiato e quindi non risponde più ad automatismi. Ciò corrisponde, in modi diversi, a quanto avveniva e avviene in Benin, ove l'organizzazione politica e anche rituale seguono una logica di lignaggio e ove, in genere, gli esponenti superiori della gerarchia non hanno bisogno di incorporare la presenza del dio, nel senso che quanto più una persona è addentro nella conoscenza dei segreti religiosi, meno dimostrative e poco frequenti saranno le sue *transe*. (Cfr. Tall 1996)

Inoltre la manifestazione della possessione, contrariamente a quanto si crede, non è solo “*un evento performativo, teatrale e soprattutto pubblico, in tal modo alle future iniziate viene data la possibilità sin da piccole di osservare ed apprendere i comportamenti rituali*”⁷ (Tall 1996), ma è pubblico solo nel senso che avviene di fronte ad alcune persone, non necessariamente numerose. Sono numerose solo quando vi sono le feste pubbliche, ma in realtà i fenomeni di incorporazione sono molto più presenti in altri rituali, assolutamente privati, dove sono imprescindibili, e ai quali assiste un numero limitato di persone, anche una sola, come può ad esempio avvenire per la recita delle preghiere giornaliere dell'iniziando. Nelle feste pubbliche poi, tali eventi sono fortemente auspicati, ma non è detto che tutti quelli in grado di farlo incorporino.

L'incorporazione è comunque un evento assai forte per il fedele, in quanto richiede la sospensione della quotidianità e l'alienazione dal proprio corpo per dare la possibilità all'entità di poterne prendere possesso. Il corpo ha un ruolo decisivo, in quanto, accogliendo la divinità (*orixá*), deve esprimere la memoria di avvenimenti mitici, facendo quindi entrare in contatto il dio con gli uomini, riattualizzando fatti e processi del passato. L'incorporazione si presenta dunque come una relazione sociale, che rende tangibile il rapporto che esiste fra gli dèi e gli uomini e che dunque ha regole precise sia nella scelta del corpo ricettacolo sia nella trasmissione del potere spirituale che farà sì che una persona si inserisca in un preciso ruolo.

A parte ciò, per gli *insiders* l'incorporazione non è solo un fatto centrale, ma è accettata solo se centra su espressioni codificate e stereotipate caratteristiche di ognuna delle divinità del *pantheon*.

A differenza del vodu haitiano, della santeria cubana e del candomblé angola brasiliano, la manifestazione nel candomblé keto è più composta e presenta aspetti estetici che vengono considerati importanti non solo per i fedeli, ma anche per la gerarchia del santuario e per gli spettatori delle feste pubbliche e che vengono espressi nei commenti che usualmente si esprimono a margine e successivamente alle feste pubbliche, ove la teatralità ha un ruolo assai importante:

⁶ Indica una prima manifestazione, che in genere avviene quando una persona assiste a un rituale pubblico e viene incorporata. Si tratta quindi di una manifestazione non ancora disciplinata dal rituale e abbastanza scomposta.

⁷ Traduzione dal portoghese mia.

«Hai visto la Iemanjá di Tizia? È bellissima».

«La sua Oxum è veramente qualcosa di straordinariamente fantastico, balla in modo meraviglioso».

«Lo Xangô di Tizio sembra davvero un re, è molto meglio di quello di Caio».

L'incorporazione è quindi importante anche esteticamente, nel senso che incorporare il dio è la massima espressione, ma incorporarlo ed esprimerlo nel modo migliore è altra cosa. Non tutti sono in grado di farlo e ciò ovviamente dipende dalle capacità personali del fedele, dal suo più o meno lungo *training* di danzatore nel santuario e dalla sua capacità imitativa, oltre che dalla guida di chi pratica l'iniziazione e dai suoi assistenti:

«Non c'è verso, non impara proprio a ballare, come farà per la sua saida⁸ ?».

«Che disastro! La voce della sua Yansan non è quella giusta».

Usi alternativi della transe: i fatti

1° esempio:

Stato di San Paolo, 18 settembre 2003, Festa di Iemanjá.

Verso le 12, tornando al terreiro dopo essere stata in paese per alcune commissioni relative alla festa di cui sono stata incaricata dal pai-de-santo,⁹ entro nella grande cucina con tutti i miei acquisti e vi trovo, a una sua estremità, dove era collocata la macchina da cucire che si usava per fare gli abiti di cui si aveva bisogno nella festa, A., un transessuale brasiliano, tutta allegra, che cuce una gonna bianca ricamata a punto Richelieu che ha tutta l'aria di essere una baiana.¹⁰ Prima che possa dire qualsiasi cosa, A. mi annuncia che la Iemanjá del pai-de-santo le ha dato il permesso di mettere la gonna e danzare nella roda,¹¹ per cui lei sta appunto cucendosi la baiana.

Piuttosto stupita, dato che conosco perfettamente le regole della casa, ne parlo con diverse persone del terreiro e seguo con attenzione tutte le chiacchiere che si vanno facendo. In tutti c'è una certa sorpresa, ma si fanno anche commenti relativi al fatto che è stata Iemanjá incorporata nel pai-de-santo e non il pai-de-santo a darle il permesso.¹²

⁸ Letteralmente «uscita». Indica il momento rituale in cui un iniziando esce per performare il rituale pomeridiano (*perfuré*) che ha luogo per tutto il periodo della reclusione iniziata e indica anche la sua uscita nel corso della festa che conclude l'iniziazione.

⁹ Sacerdote supremo, letteralmente « padre degli dèi », in yoruba *babalorixá*.

¹⁰ Si tratta della tipica veste bianca che indossavano le domestiche in epoca coloniale, dotata di un'ampia gonna ricamata a crinolina.

¹¹ Cerchio di danza delle feste pubbliche, che procede in senso antiorario e che, in questa *raiz*, non comprende uomini.

¹² Il che significa una autorità superiore al *pai-de-santo*.

Verso le 13 scoppia la bufera. Arriva il sacerdote di cui è figlio spirituale il pai de santo e, informato immediatamente dalla prima persona che incontra,¹³ va su tutte le furie in quanto ravvisa una scandalosa rottura delle regole. L'atmosfera nel terreiro è pesantissima, tutti cercano di eclissarsi in attesa delle decisioni. Infine quest'ultimo sacerdote, alla prima occasione, fa scendere/incorporare Oxóssi, il dio della caccia, padrone della testa del pai-de-santo (Iemanjá è il secondo orixá), a cui fa giurare che non sarebbe mai più avvenuta una cosa simile.¹⁴

Chiarimenti:

A. è un transessuale brasiliano che vive in Italia, a Verona, dove pratica la prostituzione. All'epoca non si era ancora fatta operare per avere il cambiamento di sesso. È stata iniziata in Oxum, la dea delle acque dolci, da un *pai-de-santo* di un altro *terreiro* che poi lei ha lasciato per fare le successive obbligazioni con il *pai-de-santo* del *terreiro* che principalmente frequento in Brasile, che ha conosciuto in Italia, a Verona, dove lui si recava periodicamente per servire una nutrita clientela.

Nella tradizione del *terreiro* di quest'ultimo *pai-de-santo*, che deriva dalla Casa di Oxumarê di Salvador, i nati maschi non possono avere come prima divinità un *orixá* femmina, ma il fatto che A. venga da un'altra radice/tradizione ha ovviamente creato questa diversificazione. Infatti, nessun/a sacerdote/sacerdotessa rifiuterà mai di assistere una persona che ha bisogno di aiuto, per cui nei *terreiro* vi sono tutta una serie di anomalie che dipendono appunto dall'ingresso di persone che seguono altre tradizioni.

Comunque, nel *terreiro* del nuovo *pai-de-santo* che lei ha scelto per le sue obbligazioni,¹⁵ la regola vuole che possano portare le gonne solo coloro che sono nate femmine. Ne deriva che, nel caso dei nati maschi iniziati in una divinità femminile, questi ultimi debbano portare i pantaloni e non possano, come previsto in questa *raiz*, ballare nella *roda*, a cui si uniscono solo al momento della chiamata degli dèi con la Roda di Xangô.¹⁶

Chiarisco inoltre che il *pai-de-santo* in questione ha come prima divinità patrona Oxóssi, il dio della caccia, e come seconda divinità Iemanjá, la dea del mare, che incorpora solo in occasione della festa di quest'ultima. In questo caso, alla fine del lungo rituale della mattina, tutti i fedeli vanno a omaggiare Iemanjá incorporata nel *pai-de-santo*, ed è in questa occasione che A. ha chiesto il permesso di poter mettere la gonna e danzare nella *roda*.

Pertinente a questo proposito quanto afferma Lewis (1996, p. 26), secondo il quale i *leaders* religiosi ricorrono all'estasi quando cercano di rafforzare e legittimare la loro autorità, e proseguo io, anche dando autorizzazioni non previste dalle norme vigenti.

¹³ Nei *terreiros* il pettegolezzo (*fofoca*) è una forte forma di controllo sociale.

¹⁴ Dal mio diario di campo, 18 settembre 2003.

¹⁵ Con il termine *obrigações* (obbligazioni) si intendono tutti i rituali di passaggio a cui si sottopone un fedele dopo l'iniziazione.

¹⁶ Si tratta di una lunga *cantiga* (cantica) volta a « chiamare » le divinità affinché vengano a incorporare i loro fedeli.

Analisi:

Qui la transe viene usata scambievolmente.

Da un lato si ha un uso strumentale di essa da parte di A, la quale attende che il *pai-de-santo* incorpori Iemanjá, considerata la madre di molti degli dèi e in generale la madre di tutti i fedeli, in quanto invocata nel *bori*¹⁷ assieme a Oxalá, il dio creatore degli uomini, e che quindi, essendo madre, capisca la richiesta emotiva di uno dei suoi figli e non possa opporre un rifiuto.

Dall'altro lato invece abbiamo un sacerdote che sa perfettamente quali sono le regole, ma che, tenendo presenti le istanze dei suoi fedeli nonché la necessità di adeguare il culto alle esigenze di un insieme di fedeli più ampio, strumentalizza la *transe* per consentire quanto non potrebbe essere consentito.

2° esempio:

Stato di San Paolo, 18 settembre 2003, Festa di Iemanjá.

Mattino. Tutte le ekede, e quindi anch'io,¹⁸ performiamo il lungo rituale privato mattutino in cui il pai-de-santo, incorporato da Iemanjá, viene accompagnato appunto dalle ekede a fare un bagno lustrale per poi essere abbigliato con gli abiti sacri e portato nel barracão¹⁹ ove riceverà l'omaggio di tutti i fedeli.

Scendiamo quindi, accompagnando il pai-de-santo, alla Casa di Oxum, dietro la quale una scaletta di legno porta alla laguna. Dopo una lunga serie di cantiga rituali, Iemanjá incorporata nel pai-de-santo si immerge nella laguna per bagnarsi. Quando riemerge dalle acque il suo torso è praticamente tutto ricoperto di sanguisughe che stacciamo una per una avvicinando a esse la fiamma di una candela.²⁰

Stato di San Paolo, 22 settembre 2004, Festa di Iemanjá.

[...] Iemanjá incorporata nel pai-de-santo, arrivata all'imbocco della scaletta che dalla casa di Oxum porta alla laguna, fa decisi cenni di non gradire e si incammina verso la fonte di Oxum dove si bagna e dove allora performiamo il rituale della purificazione e della vestizione.²¹

¹⁷ Rituale preliminare all'iniziazione, ma oggi somministrato anche in senso terapeutico, in quanto rituale di equilibrio, che mette in sincronia la testa dell'individuo con il suo doppio mistico situato nell'*orun*, la dimensione spirituale.

¹⁸ Nel 1997 sono stata iniziata alla gerarchia laica di questo *terreiro*. La maggior parte degli antropologi che fa ricerca nel campo del candomblé si situa in questo ambito. Ciò consente loro di presenziare a tutti i rituali. La figura dell'*ekede* pertiene al campo femminile e quella dell'*ogan* invece a quello maschile.

¹⁹ Sala del culto pubblico.

²⁰ Dal mio diario di campo, 18 settembre 2003.

²¹ Dal mio diario di campo, 22 settembre 2003.

Chiarimenti:

Il sacerdote ha due divinità che lo incorporano: Oxóssi, il dio della caccia, e Iemanjá. Oxóssi incorpora in occasione della festa pubblica in suo onore, ma anche in altre occasioni, mentre Iemanjá incorpora solo una volta all'anno, in occasione della sua festa pubblica.

Nel candomblé sono le *ekede* a occuparsi delle divinità incorporate: le vestono e le guidano nella danza. C'è inoltre un certo pudore che riguarda la nudità, specie tra maschi e femmine. In questo caso però, trattandosi della cura di Iemanjá e quindi di una divinità femminile incorporata (benché in un uomo), essa viene privata dalle *ekede* di tutti gli abiti, lavata e poi rivestita con le vesti cerimoniali.

Analisi:

Nel caso dell'incorporazione, è comune il fatto che gli interessati dichiarino di non avere percezioni del mondo esterno, in quanto è ovvio che, dicendo il contrario, metterebbero in dubbio lo stesso fenomeno, negando quindi che sia la divinità a prendere totale possesso del corpo. Si crede infatti che il dio sostituisca nell'individuo una delle sue anime, quella che ne controlla i movimenti e le sensazioni.

Tuttavia, nelle mie costanti conversazioni con fedeli e sacerdoti, ho appurato che in realtà anche l'assenza di percezioni del mondo esterno è progressiva. A. di Ogum (*orixá* del ferro), che è *leader* di un *terreiro* sempre di San Paolo mi disse, nel 1997: «*All'inizio io sentivo ciò che mi circondava, sentivo quello che dicevano le persone, poi progressivamente l'incorporazione è diventata sempre più profonda e in essa ora mi immergo e non ricordo nulla*». Mentre S. di Yansan (*orixá* del vento e della tempesta), che incorpora anche Oxum (*orixá* delle acque dolci), nel 2002, quando aveva solo quattro anni di *santo*²² mi disse: «*quella ... (sic!) ... di Yansan quando mi incorpora tiene gli occhi chiusi e io non vedo niente. Oxum, invece, tiene le palpebre un po' alzate e allora io vedo le persone che mi stanno attorno*». Potrei citare altre dichiarazioni simili, ma mi pare che queste due esemplifichino da un lato quelle che debbano essere le dichiarazioni ufficiali (non ricordo nulla) e quella che è la realtà e cioè che l'incorporazione ha stadi diversi e che il suo padroneggiamento totale avviene dopo molti anni.

3° esempio

Stato di San Paolo, 6-15 ottobre 2000, Festa di Xangô.

Siamo vicini alla grande festa di Xangô (orixá del tuono e della giustizia) in cui riceverà l'ojé²³ M., un italiano di cui frequentiamo il terreiro che ha sede in Piemonte. La festa finale è preceduta da una settimana di complessi rituali che in parte ripetono l'iniziazione e che predispongono il fedele ad assumere il ruolo sacerdotale [...] M. non segue tutte le regole che caratterizzano tale periodo e io, dato che mi è stata affidata la sua cura, vengo rimproverata diverse volte da pai A.,

²² Anni iniziatici.

²³ Rituale del settimo anno, nel corso del quale l'individuo riceve i simboli dell'attività sacerdotale.

in quanto responsabile del suo comportamento [...] alla fine, a causa del suo comportamento indisciplinato entro in tensione con lui e finisco per avere con lui un battibecco [...] In uno dei perfurè²⁴ pomeridiani, M. viene incorporato da Xangô e non vuole che io mi avvicini a lui, per poi seguire ekede S.²⁵

Chiarimenti:

M., prima di iniziarsi al candomblé era un mago italiano che performava la magia salomonica. Dopo l'iniziazione e fino al momento dell'*ojé*, che per gli iniziati in Xangô e Oxóssi si effettua al sesto anno e non al settimo dall'iniziazione, come per gli altri *orixá*, i suoi rapporti col *pai-de-santo* che lo aveva iniziato e con tutti noi erano stati molto buoni. Al momento dell'*ojé* vi erano state diverse discussioni in quanto aveva voluto comprare lui stesso il necessario per le offerte, poiché voleva spendere il meno possibile. Questa sua posizione ovviamente contrastava con il pensiero dei vari sacerdoti presenti, in quanto non solo all'*orixá* si deve offrire il meglio, ma dato che l'offerta presuppone uno scambio di energia, a questo punto l'*orixá* avrebbe ricambiato con una energia che sicuramente non sarebbe stata totalmente positiva. In tempi successivi è avvenuta una rottura tra M. e il suo *pai-de-santo* e M. ha avuto da un lato tutta una serie di problemi personali e poi molti suoi iniziati in successione hanno abbandonato la sua *casa*, problemi che il *povo-de-santo* ha ascritto al suo comportamento in occasione dell'*ojé*.

Analisi:

Anche questo esempio dimostra come quanto avviene nella vita reale, in questo caso la discussione che ho avuto con M., possa influenzare il comportamento nel corso dell'incorporazione, in quanto comunque l'individuo spesso (o sempre, ma non è chiarissimo) percepisce quanto avviene attorno a lui.

Nella fattispecie, l'incorporazione è stata usata pubblicamente per dire ai presenti che era l'*orixá* che disapprovava il comportamento (in quel caso mio) e non l'individuo terreno.

Nell'ambito di queste comunità religiose il rimprovero dell'*orixá* è ovviamente qualcosa di particolarmente grave e, in questo caso, M. voleva mettermi in cattiva luce attribuendo all'*orixá* quelli che erano i suoi sentimenti.

4° esempio:

Stato di San Paolo, 12 settembre 2005.

Fin dal mio arrivo, tre giorni fa, mi sono accorta che sia il sacerdote che gli anziani del terreiro erano piuttosto preoccupati perché avevano saputo che D., uno dei ragazzi che viveva nel terreiro e che aveva quattordici anni, era stato più volte visto fumare maconha (marijuana) in un bar del paese vicino. Si parlava molto a lungo della questione, tenuto conto non solo del pericolo a cui poteva andare

²⁴ V. nota 7.

²⁵ Dal mio diario di campo, 15 ottobre 2000.

incontro il ragazzo, ma anche del fatto che nei terreiro sono vietati l'uso di alcoolici ed eccitanti o narcotici di qualsiasi tipo.

Nel pomeriggio ho lasciato la casa del pai-de-santo, dove ero ospitata, per scendere al tempio e entrare nel roncô,²⁶ dove volevo assistere alla preghiera e alla quotidiana incorporazione delle persone in obbligazione.

Entrando ho visto D. inginocchiato su una delle stuoie con S. che gli stava davanti, in piedi, e che, con in mano l'adjá, la campanella trilobata, gli ingiungeva di prenderla.

D. era molto reticente e solo dopo varie insistenze si convinse ad allungare una mano e prendere la campanella. Istantaneamente incorporò Xangô, il suo orixá patrono e a questo punto S. si mise a parlare con l'orixá del problema di D., chiedendogli di far sì che suo figlio non fumasse più marijuana.²⁷

Savona, 20 gennaio 2006.

Oggi ho telefonato a pai per sapere come vanno le cose [...] Gli ho chiesto di D. e del suo problema, e lui mi ha detto che « estava ótimo » e che non aveva più fumato maconha.

Chiarimenti:

L' *adjá* non è solo una campanella usata per accompagnare alcuni rituali, ma è soprattutto il simbolo del potere assoluto del sacerdote, delegato anche agli anziani e alla gerarchia laica, per cui chi non ha diritto di toccarla, in questo caso D., che non aveva ancora performato l'*ojé*, appena lo fa incorpora, in quanto ogni volta che c'è una violazione il senso di colpa procura la *transe*.

Analisi:

L'esempio inoltre evidenzia l'uso della *transe* per indurre determinati comportamenti. È però da precisare che tali meccanismi non sono consci, nel senso che non si pensa di agire a livello subliminale, essendo una idea totalmente estranea ai fedeli, ma si crede che si possa comunicare con l'*orixá* patrono e chiedergli di intervenire sull'individuo. Chiaramente si crede che quest'ultimo non possa rifiutare la richiesta dell'*orixá*. Si tratta di una razionalizzazione espressa in termini religiosi.

5° esempio:

Stato di San Paolo, 10 aprile 2002, Festa di Oxum.

Siamo tutti molto indaffarati perché ci sono molti bori e tutta una serie infinita di ebó²⁸ per clienti esterni e per chi è di obbligazione, per cui si cucina, si spiumano e si spellano polli, anatre e capretti sacrificati, si canta e si va su e giù per

²⁶ Stanza destinata alle iniziazioni e alle obbligazioni successive.

²⁷ Dal mio diario di campo, 12 settembre 2005.

²⁸ Offerta, sacrificio.

giorni, dormendo una media di quattro ore per notte. Così, appena è possibile, vado a prendere un po' di fiato nel roncô dove sono in raccoglimento Ch. e M., ambedue di Oxum, che sono arrivati infine a celebrare l'ojé. Ch., come è stato per le sue obbligazioni precedenti, ha voluto che M., un adolescente con cui lei aveva condiviso sette anni prima l'iniziazione e a cui si era affezionata, facesse l'ojé con lei, dato che era povero e non avrebbe avuto la possibilità di poter affrontare le spese necessarie.

Lì aiuto appunto Ch., una antillana che ho conosciuto diversi anni fa in Italia e che aveva fatto parte del secondo barco²⁹ di pai, a infilare le collanine che voleva dare ai presenti alla festa come ricordo del suo ojé. Le perline sono minuscole e la luce nel roncô scarsa, per cui il lavoro procede a rilento e intanto parliamo di noi, del candomblé, di tante cose.

Mentre infiliamo le perline, Ch. mi dice che M. non mangia quasi nulla e che sospetta sia anoressico. In effetti, parlando col ragazzino, peraltro magrissimo, questo ci dice che non solo mangia poco, ma anche che, se mangia, poi va a fare una lunga corsa per smaltire le calorie ingerite.

A questo punto sia Ch. che io diagnosticiamo la certezza di un caso di anoressia e discutiamo su quanto si potrebbe fare.

Così Ch., dopo averci pensato un po', mi chiede, dato che parlo il portoghese meglio di lei, di parlare con Oxum quando avrebbe incorporato M. quel pomeriggio,³⁰ in modo da esporle la situazione e vedere di farlo mangiare.

Il pomeriggio, durante il perfuré, quando M. ha incorporato, com'è d'abitudine nel candomblé in queste situazioni, mi rivolgo all'entità scesa in lui per sapere se tutto è ok e, fra le varie cose, le dico, con Ch. che invece non incorpora e mi pressa, di far sì che M. si metta a mangiare.

Despachada³¹ Oxum, al suo risveglio M. inizia a mangiare come un pazzo senza sosta la frutta che si trova nel roncô, e poi esce³² per andare nella cucina sul retro dove trova metà di una torta che trangugia avidamente.

Risultato. Si sente male e vomita, ma continua a mangiare.

A quel punto sia Ch. che io ci mettiamo a ridere, perché non ci aspettavamo un simile effetto, per cui, tra una risata e l'altra, pensiamo a quello che si deve fare per aggiustare le cose.

Allora Ch. ha una bella pensata e mi dice che, dato che sono una ekede, posso far scendere Oxum e dirle che forse aveva esagerato perché suo figlio stava male.

A questa proposta mi sono trovata in imbarazzo, perché non lo avevo mai fatto, tuttavia ho pronunciato la formula sulla testa di M. e Oxum, piuttosto obbediente, è arrivata e quindi le ho detto, con Ch. che mi suggeriva, che le eravamo

²⁹ Gruppo iniziatico.

³⁰ Nel corso della settimana iniziatica e dell'ojé, ogni pomeriggio le persone in reclusione vengono dipinte con i colori rituali e fatte uscire nel *barracão*, dove danzano un riepilogo dello *xiré*, cioè la serie di *cantiga* che inizia il rituale pubblico. (V. Faldini, 2009)

³¹ Congedata. Si tratta dell'azione che pone termine all'incorporazione.

³² Nel corso delle obbligazioni successive all'iniziazione, gli individui hanno maggiore libertà e hanno anche ogni tanto il permesso di uscire dal *roncô*.

tanto grate del suo intervento, ma che forse aveva un po' esagerato e che bisognava trovare una soluzione meno drastica.

Despachada Oxum, al suo risveglio M. dice « Che strano, mi è passata la fame ! » e, in effetti, ai pasti successivi, la quantità di cibo fu del tutto normale.

Sono allora andata dal pai-de-santo, gli ho raccontato quanto successo, e gli ho detto ridendo che avrebbe potuto aprire una clinica per disturbi alimentari, data l'efficacia dell'azione.³³

Chiarimenti:

Nel corso delle pratiche iniziatiche e in quelle relative all'*ojé* ogni pomeriggio e per una settimana³⁴ i fedeli in obbligazione vengono dipinti con le polveri rituali³⁵ ed escono nel *barracão* dove danzano e dove praticamente ha luogo un riepilogo dello *xirê* delle feste pubbliche. A questo evento difficilmente presenziano i sacerdoti, essendo inteso quasi come un allenamento a quanto avverrà nel corso della festa pubblica che quasi sempre coincide con la *saida* (uscita rituale) delle persone in obbligazione.

Analisi:

Questo esempio chiarisce perfettamente quanto e come l'individuo incorporato possa rispondere agli ordini che vengono impartiti. Del resto si è ben consci in quali pericoli possano incorrere gli individui in stato di *transe*, tanto che esiste una casistica dei sacerdoti in base al loro più o meno forte senso etico (cfr. Faldini, 2009). Ciò significa che si sa perfettamente quale è l'effetto del cosiddetto dialogo con gli *orixá*, per cui, benché in termini che rispecchiano l'ideologia di riferimento, si forniscono una serie di *warning* declinati in termini religiosi e quindi in modo comprensibile ai fedeli.

³³ Dal mio diario di campo, 10 aprile 2002.

³⁴ In questa *raiz*, il periodo rituale di reclusione è di una settimana. In altri *terreiros* può essere più lungo.

³⁵ *Efun* (bianco), *osun* (rosso) e *waji* (blu), colori che raggruppano tutti i colori. Ad es. giallo e arancione sono qualità del rosso e il verde e il nero sono una qualità del blu. (v. Faldini, 2009)



Ewà, *orixá* dei fiumi



Oxumarê, dio serpente e dell'arcobaleno



Iemanjá

Conclusioni

Da quanto sopra brevemente esposto, è evidente, come esprime del resto Lewis (1996, p. 163) che *«Alcuni partecipanti, pur godendo in maniera convenzionale degli aspetti religiosi del culto, hanno gli occhi fissi saldamente e anche consciamente e con calcolo sui benefici esterni ausiliari: influenzare i superiori ed estorcere loro dei doni propiziatori»*.

Ciò tuttavia, come si evince anche da Lewis, non è in contrasto con il sistema di credenze, che anche con questo tipo di azioni viene comunque legittimato, e indica come l'eventuale volontà dell'individuo possa da un lato ottenere benefici non previsti dal culto e, dall'altro, possa supplire a quanto non è consentito dal culto stesso.

Si riconosce quindi una rigidità delle regole e, non potendole cambiare, si interviene mediante processi accettati e previsti dalla religione e dalla sua gerarchia sacra.

Quanto al 5° esempio, è evidente che lo stato di transe consente di imprimere a livello subliminare una serie di ordini relativi ai comportamenti dell'individuo, un fatto che non solo è noto ai sacerdoti, ma che viene declinato nelle classificazioni che indicano la positività o meno della «mano»³⁶ di un sacerdote.

È chiaro che muoversi in questo ambito risulta abbastanza difficoltoso, in quanto si può avere una forte esperienza diretta dovuta alla lunga frequentazione di questi santuari, tuttavia non supportata da una bibliografia significativa. A parte Lewis, in effetti, non ho avuto altri riscontri, e ciò, evidentemente, porta forse a una autoreferenzialità che non è ovviamente auspicabile.

Mi auguro quindi, in futuro, di poter avere uno scambio di esperienze con altri ricercatori, al fine di poter avviare una riflessione più complessa.

Bibliografia

Agier, Michel, 1994, *Le destin de Lia: Histoire individuelle et identité collective dans le candomblé de Bahia*, Paris, ORSTOM, *Cahiers des Sciences Humaines*, 30, 3: 513-530.

Augé, Marc, Herzlich Claudine, Orgs., 1984, *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines.

Barros José Flávio, Pessoa de, Teixeira, Maria Lina Leão, 1989, *O Código do Corpo - Marcas e Inscrições dos Orixás*, in Marcondes de Moura Carlos Eugênio, Org., *Meu Sinal está no seu Corpo*, São Paulo, Edicon: 36-47.

Bastide, Roger, 1961, *O Candomblé da Bahia*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

Bourguignon, Erika, 1973, *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, Columbus, Ohio State University Press.

Bourguignon, Erika, 1976, *Possession*, San Francisco, Chandler & Sharp Publishers.

Cohen, Emma, 2008, *What is Spirit Possession? Defining, Comparing and Explaining two Possession forms*, *Ethnos. Journal of Anthropology*, 73, 1: 101-126.

³⁶ Con “mano” si intende l'azione rituale del sacerdote nel corso delle obbligazioni, con la quale si dà la paternità spirituale all'individuo. Quando si cambia sacerdote, si cambia “mano”, cioè si toglie l'*axé* precedente per sostituirlo con quello della propria *raiz*.

- Faldini, Luisa, 1993, Viaggio a Ife. La possessione nel vodu haitiano, *Ars Regia*, III, 13, Luglio-Agosto: 32-36.
- Faldini, Luisa, a cura di, 1995, *Sotto le acque abissali. Vodù e Candomblé: due religioni afro-americane*. Firenze, Aracne, 1995, (ried. 2012).
- Faldini, Luisa, 1999, *Il Vodù*. Xenia, Milano.
- Faldini, Luisa, 2007, Il Vodun haitiano, in S. Tiberini, a cura di, *Black Inc.*, Cisu, Roma: 145-172.
- Faldini, Luisa, 2009, *Biyù, È nato per la vita. Costruzione dello spazio e della persona in un candomblé di Juquitiba (Brasile)*, Roma, Cisu.
- Faldini, Luisa, 2012, Sotto le acque abissali, Introduzione ai Vodù di Haiti, in L. Faldini, a cura di, *Sotto le acque abissali. Vodù e candomblé: due religioni afro-americane*, (2° edizione riveduta e corretta), Roma, Aracne: 33-46.
- Heusch, Luc de, 1962, *Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique*, Annales du Centre d'Etudes des Religions, 1962.
- Lapassade, Georges, 1976, *Essai sur la transe*, Paris, Jean-Pierre Delarge.
- Lapassade, Georges, 1987, *Les états modifiés de conscience*, Paris, Puf.
- Lapassade, Georges, 1990 *La transe*, Paris, Puf.
- Lapassade, Georges, 1997, *Les Rites de Possession*, Paris, Anthropos.
- Lewis, Ioan Myrdin, 1971 [1989], *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit-Possession*, New York, Penguin Books, 1971.
- Lospinoso, Mariannita, 1987, *Ombre divine e maschere umane*, Napoli, Liguori.
- Maupoil, Bernard, 1986, *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- Metraux, Alfred, 1958, *Le vaudou haitien*, Paris, Gallimard.
- Monfouga Nicolas, Jaqueline, 1972, *Ambivalence et culte de possession*, Paris, Editions Anthropos.
- Nina Rodrigues, Raimundo, 1935, *O animismo fetichista dos negros baianos*, Rio de Janeiro. Civilização Brasileira S.A.
- Palmisano, Antonio Luigi, 2001, 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*, Nardo, Besa Editore: 138-149.
- Pinto, Tiago de Oliveira, 1992, La musique dans le rite et la musique comme rite dans le "candomblé" brésilien, *Cahiers de musiques traditionnelles*, 5: 53-70.

Rouget Gilbert, 1980, *La musique et la tranche*, Paris, Gallimard.

Tall E.K., 1996, O transe em todos os seus estados: voduns, orixás, caboclos, erês. Alguns aspectos psico-sociológicos do transe no Sul do Benin e na Bahia, XX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambú, 22-26 de outubro de 1996. GT 21: Religião e Sociedade, Coord. ra Dr. a Maria Helena Villas Bôas Concone, 1a sessão : Campo religioso afro-brasileiro : novas abordagens (mimeo).

Teixeira Maria Lina Leão, 1986, *Transas de um Povo-de-Santo: um Estudo sobre Identidades Sexuais*, Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, DCS-IFCS/UFRJ, (mimeo).

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

Turner ,Victor, 1972 [1969], *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Brescia, Morcelliana.

Walker Sheila S., 1990, Everyday and esoteric reality in the Afro-Brazilian candomble, *History of Religions*, 30, pp. 103-28.