

Adanäč la posseduta, “ultima” performer del teatro della possessione di Michel Leiris. Con una postilla sullo spettatore

Laura Budriesi

Adanäč the possessed, “the last” performer of the theatre of possession by Michel Leiris. With a note on the spectator

Abstract

This article presents and comments on an unpublished essay by Marcel Leiris, published posthumously by Jean Jamin in 2015: the life of the possessed Adanäč met by Michel Leiris in Gondar in 1932, following the (auto)biography of the cleric Mazmur published by the same Leiris in 1975.

It is a source of considerable interest, which the author presents in its complexity by adding to this portrait some elements of Adanäč’s life taken from other works by Leiris. Possessed by a small *zar* who wants to have fun (for this she is called “the shameless one”), Adanäč, shows a transgressive behaviour in the context of the brotherhood she attends. A key aspect of her character is her *dramatis persona*: an impertinent and licentious servant, always ready to disobey her “mistress”. The lived theatre of the possession, of which Leiris was a great interpreter, finds here an interesting and unique set-up. The article concludes with a note on Michel Leiris, spectator of the *zar* rituals in Gondar in 1932, an experience that the author considers founding for the subsequent maturation of the man, the man of letters and the ethnographer. He looks for the signs in the very personal elaboration of the concept of the “sacred”, descending from having lived hand-to-hand with the Gondar possessed. The essay *Le sacré dans la vie quotidienne*, written by Leiris in 1938, in the context of the Collège de sociologie of which he was the founder in 1937 together with Georges Bataille and Roger Caillois, testifies to the very original research of an ethnography of oneself. The Other has become a child himself.

Keywords: possession and theatre, Gondar-Ethiopia, Michel Leiris, the performer, the daily “sacred”

Considerando le performance come vitali “atti di trasmissione”, ovvero un sistema di apprendimento, immagazzinaggio e trasmissione del sapere sociale, i *Performance Studies* consentono di espandere la nozione stessa di “conoscenza”, includendovi il “sapere incorporato” (*embodied knowledge*), F. Deriu, *Performatico* 2012: 217.

1. Il progetto

Tornato a Parigi nel febbraio 1933, dopo l’esperienza fondante della partecipazione alla missione etnografica Dakar-Gibuti (1931-1933)¹ – pubblicata *L’Afrique fantôme*, straordinario *diario intimo* di quell’esperienza (Leiris 1934; trad. it. 1984 = *AFI*)² – nelle intenzioni del poco più che trentenne Michel Leiris c’era l’elaborazione di tre

¹ Su cui cfr. Budriesi 2017b: 81-172, con ampi riferimenti alla critica.

² *L’Afrique fantôme* è stata ripubblicata, con altre opere dell’autore, in Leiris 2003 (*Miroir de l’Afrique* = *MA*: 87-869).

(auto)biografie di posseduti incontrati a Gondar nella casa della *bale zar*³ Malkam Ayyahou, teatro del suo principale incontro con i culti *zar* a base di possessione: *Mazmur le cleric*; *Adanètch* (*Adanäč* nell'ultima trascrizione) *la dévergondée* (la spudorata); *Sayd Mahammad le fou*. Esse dovevano costituire capitoli di un'opera di cui aveva individuato il titolo: *Contibution à l'étude des cultes à base de possession*.

Alla possessione e ai culti *zar* d'Etiopia dedicò significativi contributi nell'immediatezza del ritorno e negli anni successivi⁴, ma non riuscì a pubblicare unite le tre biografie.

La vita di ciascun posseduto – che aveva rilasciato una deposizione (termine caro a Griaule e al suo metodo di inchiesta durante la Dakar-Gibuti)⁵ a Leiris e alla sua guida, il letterato abissino Abba Jérôme⁶ – voleva fosse pubblicata in amharico e in francese e, per questo, firmata anche dall'etiopista Joseph Tubiana (1919-2006)⁷ e dallo stesso Jérôme⁸.

Dal progetto alla realizzazione, parziale, trascorsero molti anni, occupati soprattutto nel metodico lavoro letterario/autobiografico e poetico, nelle mansioni giornaliera di etnografo (prima al Trocadéro poi al Musée de l'Homme) e negli impegni in Francia e all'estero, quando, da etnografo sul terreno in Africa, alla fine della guerra divenne etnologo militante in missione in vari paesi extraeuropei⁹.

Anche se non ritornò più in Etiopia, silenziosamente i posseduti di Gondar – i cui poveri costumi indossati dalla *bale zar* e dalle sue adepti, nell'atmosfera scatenata delle cerimonie notturne (*wadaga*), si trasformavano nelle vesti “ufficiali” di *zar* potenti e temuti – lavorarono nella sua memoria, sempre in bilico tra attrazione e distanziamento rispetto a quegli attori e ai loro “costumi di scena” sui quali, senza reticenze, osserva che «*davano quell'impressione di copie a buon mercato tanto spesso suscitata dai costumi di carnevale e di teatro*» (Leiris 1958, trad. it. 1988: 29). Le danze, le cerimonie notturne, i sacrifici di sangue offerti agli spiriti *zar*, continuarono a dare corpo al suo interesse per il “teatro della possessione”, alimentato dall'amicizia di Alfred Métraux, con cui soggiornò per qualche tempo ad Haiti nel

³ In amharico e in altre lingue semitiche “bal” significa “proprietario, padrone, signore, maestro”; in poesia, e nel linguaggio figurato, “bale” indica un “messaggero” (Palmisano 2103: 8); dunque il *bale zar* è, al tempo stesso, il signore degli spiriti e anche colui che reca messaggi da parte degli spiriti dai quali è posseduto, grandi spiriti.

⁴ I saggi sono introdotti e tradotti in Budriesi 2017a.

⁵ Leiris adotta l'espressione “giudice istruttore” che circolava negli anni Trenta a proposito delle prime inchieste etnografiche francesi, atteggiamento adottato da Griaule nella Dakar-Gibuti e che egli, peraltro critica (cfr. Leiris 2015: 976, nota 2 dell'editore) e Budriesi 2017b: 90-105.

⁶ Su cui cfr. Leiris 1983 e Tubiana J. 1983.

⁷ Su cui cfr. Rouaud 2012.

⁸ Cfr. *MA*: 825, nota 199, in cui J. Jamin osserva che sono ignote le ragioni per le quali, dopo tanti anni, Leiris aveva ripreso i quaderni gondariani; nel 1979 dichiarò che quel lavoro lo “annojava”; cfr. anche Fabre 1999: 232.

⁹ Cfr. Maubon 2005: 31-57. Ottima la bibliografia dei suoi scritti di Yvert 2015.

1948 incontrando nei riti *vodu* che lo esaltarono, cerimonie assimilabili ai culti *zar*¹⁰. Di Malkam Ayyahou e di sua figlia Emawayish aveva toccato da vicino la potente *agency*, che si avverte in varie notazioni del diario per diluirsi, inesorabilmente, nell'ultima fase del soggiorno gondariano, quando, deluso dal mancato rapporto carnale con la donna, prese a poco a poco le distanze dalla confraternita, già prefigurate tempo prima, leggibili, ad esempio, attraverso una delle virate tipiche delle annotazioni del diario, che lo rendono, proprio per questo, straordinario documento del rapporto autentico con l'Altro in cui la soggettività non è mai censurata:

«23 settembre 1932. Mi ricordo Emawayish che si sciacquava la bocca dopo la tazza di sangue, senza nemmeno cercare di mascherare il disgusto, come certe fellatrici di professione quando si lavano i denti... Mi ricordo quel povero piccolo sacrificio dove mancava quasi tutto, perché avevo creduto fosse sufficiente offrire la vittima, il caffè e l'incenso e perché aveva pensato che Emawayish avrebbe provveduto al resto...». (AFI: 418)

L'atmosfera "sacra" delle cerimonie *zar* che, nonostante tutto sente ancora affine e a cui partecipa, lo spinge a recuperare quel legame: circa un mese dopo il duro giudizio su Emawayish e sul sacrificio a cui ha assistito, quando Malkam Ayyahou, che gli ha assegnato uno *zar* protettore, *Kader*, i cui principali tratti sono l'essere *saggio, forte e puro* (AFI: 375, 379, 387-388)¹¹, sacrifica due galli bianchi per lui e per Abba Jérôme, scrive:

«27 ottobre. Malkam Ayyahou mi fa offrire da Abba Jérôme un bicchiere di acqua con il miele. Poi Enqo Bahri mi porta in una scodella, secondo il rito, i fegati arrostiti dei due galli. Li mangio con un po' di *injéra* che Malkam Ayyahou preleva dalla sua porzione. Terminato il pasto la vecchia sul sedile si addormenta. Rimasto sul sedile, mi sento molto isolato, molto santo, molto eletto. Penso alla mia prima comunione: se fosse stata solenne come questa, forse sarei rimasto credente; ma la vera religione comincia solo col sangue...». (AFI: 464)

Trascorrono pochi giorni e la tensione verso i riti scema, l'atmosfera mitica e mistica svanisce. Il 31 ottobre è si mostra freddissimo: in quei «contadini sordidamente avari» non riesce più a vedere «dei magi o degli Atridi» (AFI: 468-469) e quando, il 29 novembre, Emawayish e la madre lasciano la residenza della missione, dove si sono recate a salutarlo prima della partenza per la Francia, non si

¹⁰ Sul rapporto con Métraux cfr. Budriesi 2017b: 236 ss.; Leiris scrisse due brevi saggi sul *vodu* haitiano (Leiris 1951, 1953), tradotti in Budriesi 2017a: 205-216.

¹¹ Nota Leiris il 9 settembre 1932: «Non rido affatto della commedia...» (AFI: 388).

alza per accompagnarle (AFI: 496-499)¹². Il rientro è all'insegna di una tranquillità recuperata, del desiderio di "casa":

«16 febbraio 1932. Ho messo dei fogli nella cassetta-ufficio, chiuso le valigie, preparata la biancheria per domani mattina. Scrivo queste righe nella cuccetta. La nave beccheggia leggermente. Ho la mente sgombra e il respiro tranquillo. Non mi resta altro da fare che chiudere questo taccuino, spegnere la luce, allungarmi, dormire, - e fare dei sogni». (AFI: 550)

Ma, il male di vivere permarrà e lo accompagnerà negli anni a venire impegnandolo in una sfida "all'ultimo sangue", per usare una metafora, legata al suo lungo interesse, anche letterario, per la *corrida*¹³. I conti con quella lunga esperienza li farà negli anni successivi, tra dubbi, nostalgie e desiderio di cambiare direzione alla propria vita, attraverso il recupero dei miti dell'infanzia, la poesia e la letteratura, senza mai abbandonare l'impegno etnografico, variamente declinato.

Il titolo definitivo del diario, *L'Afrique fantôme*, racchiude una contraddizione che rappresenta con estrema efficacia quello che Leiris aveva trovato e provato durante il viaggio e annotato giorno per giorno senza veli: se il termine "Africa" evocava esperienze non abituali e sensazioni forti, "fantasma" riportava al significato di inaccessibilità rispetto a qualcosa che si fa perfino fatica a percepire. Questo l'uomo, questa la fondante esperienza con l'Altro, complessa e raccontata per quello che era stata in Africa. Ma quel racconto fu soltanto la prima tappa: una memoria del giorno dopo giorno.

L'esito più noto e fortunato del soggiorno gondariano e del rinnovarsi dell'esperienza dei culti a base di possessione nelle cerimonie del *vodu* vissute a Haiti nel 1948, è il saggio scritto oltre vent'anni dopo il ritorno *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* (Leiris 1958, trad. it. 1988 = *PTI*), anche se, per valutare appieno la portata della ricezione dell'esperienza in Etiopia, non vanno trascurati i contributi dedicati al tema negli anni Trenta, in particolare quello del 1938 pubblicato nel "Journal de Psychologie Normale et Pathologique"¹⁴, lo stesso anno in cui pronunciò la conferenza *Le sacré dans la vie quotidienne* (Leiris 1938b), testo considerato fondamentale nel suo percorso, cartina di tornasole, a mio parere, del significato che il *teatro della possessione*, ovvero l'universo religioso e mitologico

¹² Gli resta in testa un dubbio che lo assilla: avrebbe fatto godere Emawayish se l'avesse portata a letto? Fa intendere di no, se deve dare ascolto a quanto dice Abba Jérôme sull'erotismo abissino... (AFI: 499). Resta, tuttavia, e rimarrà negli anni a venire, il rimpianto per non avere consumato un rapporto fisico. Il gesto sconveniente nei confronti di Emawayish (le aveva messo una mano sotto le vesti) aveva accentuato il suo senso impotenza e dato origine a un desiderio, inappagato, di unione; cfr. Mercier 2003.

¹³ Leiris 1999.

¹⁴ Leiris 1938a.

che mobilitano i culti *zar*, determinò in quell'*eccezionale spettatore partecipante*, un artista che guardava l'Altro, il mondo dell'Altro con l'occhio del poeta e con la sofferenza che la ricerca di sé, portata all'estremo grado di sincerità, aveva e avrebbe comportato, lavorando dentro di lui come un tarlo silenziosamente, nella quiete apparente dell'ufficio al Musée de l'Homme e della casa borghese parigina del *quai des Grands-Augustins*.

A partire dalla fine degli anni Cinquanta – dopo la “resurrezione” che seguì al tentativo di suicidio, vissuto e narrato in chiave letteraria, sulle orme del suo idolo, Raymond Roussel (il suo *zar* come è stato opportunamente definito)¹⁵ – e soprattutto dopo il trasferimento in Francia di Abba Jérôme (1964)¹⁶, Leiris riprese in mano il progetto di pubblicare le tre biografie di posseduti traendole dai quaderni che Jérôme aveva compilato a Gondar nel 1932, documenti che riteneva molto significativi per lo studio della possessione. Due anni dopo confermò l'intenzione in un'intervista rilasciata alla radio¹⁷. La gestazione delle (auto)biografie si rivelò complessa, per questo fu abbandonato il progetto dell'edizione bilingue, che sarebbe stata molto importante per la testimonianza che avrebbe potuto recare sulla “lingua dello *zar*”.

Raggiunta da alcuni anni l'età della pensione (al compimento del settantesimo anno, nel 1971), essendo stato nominato *directeur de recherche* onorario del Cnrs, poté mantenere il suo piccolo ufficio al Musée de l'Homme, dove restò fino al 1984¹⁸ (Budriesi 2017b: 384).

Là, negli anni della tarda maturità, strinse un'amicizia profonda con l'antropologo Jean Jamin, giovane collega, entrato al Musée nel 1977, che gli ridiede il gusto di elaborare nuovi progetti. Due anni più tardi lo designò esecutore testamentario della sua opera¹⁹. A quella disposizione dobbiamo la pubblicazione, da parte dello stesso Jamin, di numerosi importanti inediti leirisiani, tra cui questo sulla posseduta Adanăč.

Quando, nel 1975, Leiris riuscì a pubblicare uno dei tre ritratti – quello del *debtera* Mazmur (Leiris 1975, trad. in Budriesi 2017a: 164-186, sfortunato *bale zar* che si era recato nella casa della “collega” Malkam Ayyahou il 27 ottobre 1932²⁰ – dichiarò di non avere potuto contare su Abba Jérôme per le ultime revisioni e di essersi avvalso dell'apporto del collega Joseph Tubiana e di Michel Denais²¹.

¹⁵ Le Brun 1998. Raymond Roussel (1977-1933) fu un'originalissima figura di poeta e scrittore, moto suicida a Palermo nel 1933, che Leiris conobbe da bambino (Roussel frequentava casa Leiris per fare musica con Leiris padre) a cui Michel dedicò l'opera *Roussel & Co*, pubblicata postuma da J. Jamin (Leiris 1998).

¹⁶ Tubiana J. 1983.

¹⁷ *Entretien* con Jacqueline Delange su *Afrique noire: la création plastique* (Leiris 1967), Ina, Radio-France, 30 novembre 1966, cfr. Armel 1997: 586.

¹⁸ Budriesi 2017b: 241.

¹⁹ Leiris 1975, trad. in Budriesi 2017a: 165.

²⁰ *AFI*: 462.

²¹ Cfr. Budriesi 2017b: 312.

Mazmur era ex chierico convertito dal cristianesimo all'islam, poi divenuto *bale zar*, uomo indeciso e sofferente, dotato di una bella voce, "costretto" a bere grandi quantità di *raki*, secondo quanto gli imponeva il suo *zar* più potente, *Šifarraw*, dal quale traeva le caratteristiche più vistose del fisico e comportamento. L'esperienza di Mazmur, narrata in prima persona è paradigmatica rispetto alle conoscenze note – fino alle ultime indagini sul terreno – relative ai culti *zar* nell'area, quali si sono andate accumulando dopo la pionieristica esperienza gondariana di Leiris.

Nel racconto che fa di se stesso, Mazmur è "agito" da spiriti differenti, e il suo percorso di posseduto si conclude, solo temporaneamente, attraverso il riconoscimento di alcuni degli *zar* che lo "cavalcano" – nella testimonianza ne vengono indicati oltre 40 – spiriti non sempre sinceri, come *Šifarraw*, *zar* arabo dalla natura instabile che possiede preferibilmente uomini di colore chiaro, come lui, ed è responsabile delle paralisi agli arti che colpiscono i suoi "cavalli" (posseduti) e che li induce a bere grandi quantità di *raki* (acquavite locale). Per venire a patti con i vari *zar* che gli avevano procurato gravi disturbi fin dalla giovane età, erano state compiute, dalla famiglia e da lui stesso, numerose azioni liturgiche: sacrifici, oblazioni, preghiere cantate, di cui lo stesso Mazmur fa sfoggio a Gondar in casa di Malkam Ayyahou, alla presenza di Leiris e di Jérôme. In lui convivono, come s'è detto, molti *zar*, conferendogli l'autorevolezza che deve avere un *bale zar*, ma è una *convivenza* alla quale l'ex chierico non riesce a tenere testa. Il suo percorso di sofferenza sembra non finire mai e le sue energie, a poco a poco, si affievoliscono – anche se è ancora relativamente giovane – sicché la sua funzione pare risultarne compromessa, come lo è quella di un altro posseduto dallo stesso *zar*, il genero di Malkam Ayyahou, l'*alaqa* Haylé Michael²².

Quando Leiris lo incontrò, Mazmur aveva circa 33 anni. Difficile potere attribuire a quel posseduto un "carattere" specifico (ovvero prevalente, in quanto i *bale zar* sono posseduti da più *zar*) entro la vastissima gamma di caratteri tipici degli *zar* che popolano l'universo dei culti loro dedicati. L'(auto)biografia mette in risalto il suo complesso peregrinare alla ricerca di un *bale zar* che lo metta in pace con i propri *spiriti*, la sofferenza fisica (la paralisi che lo ha colpito alla mano che gli deriva anche dall'abuso di alcool che gli impone lo *zar*), l'abilità di cantore e di narratore, ma anche la *gioia di posseduto* quando a cavalcarlo è lo *zar* femminile *Dirâ*. Personaggio complesso, dunque, il nostro chierico, che regalò a Leiris e alla sua guida una serata musicale di buon livello, grazie alle belle canzoni che Leiris in parte trascrisse nel diario.

²² Le caratteristiche di Haylé Michael sono riportate nella *fiche* che Leiris ricopia fedelmente nel diario il 5 settembre 1932: Malkam Ayyahou dice che l'uomo - essendosi rifiutato di «diventare grande con l'appoggio della moglie» - era stato posseduto, quasi a morte, da cattivi *zar* tra cui *Šifarraw* che lei stessa gli aveva mandato, per questo aveva una mano paralizzata e « di tanto in tanto impazziva» (AFI: 381-382).

Dopo oltre quarant'anni dalla conclusione dell'esperienza gondariana, dunque, Leiris nel tracciarne il ritratto, aveva saputo intrecciare varie fonti raccolte a Gondar. A queste aggiunte riflessioni, sempre in tema di possessione, corredando il lavoro con ampie note erudite. Un *piccolo capolavoro*, sia dal punto di vista filologico/letterario, sia da quello delle informazioni di prima mano che reca e dell'interpretazione della trance da possessione che è frutto immediato e poi meditato del suo contatto con i posseduti.

Non essendosi dato, negli anni, spiegazioni convincenti sul fenomeno della trance, Leiris rimase fermo sulla posizione – accettabile – che, all'inizio del *gurri*, la coscienza non è del tutto smarrita:

«Questo passaggio, come quello che segue, mostra come la trance porti sì a un'obnubilazione delle facoltà, ma non alla totale incoscienza. Mazmur sotto l'influenza di Dirâ, non solo si rende conto che è stato preso da questo zar femminile, ma dichiara poi che “all'inizio del *gurri* la coscienza non è perduta”, poi descriverà la gioia che provano durante la trance lo spirito e il suo “cavallo”, cosa che non potrebbe dire se non avesse avuto un barlume di coscienza in quello stato». (Leiris 1975 nota 229, trad. it.: 184)

Gli adepti dello *zar* che dichiarano di non ricordare nulla dello stato di trance, lo farebbero in ossequio alla forma del rituale, non essendo completamente in “buona fede”, intendendo buona e mala fede nel senso attribuito dallo stesso Leiris a questi termini nel 1958 nel saggio sugli aspetti teatrali della possessione in cui distingue, quasi retoricamente *teatro recitato* da *teatro vissuto* per concludere che i posseduti di Gondar *credono* alla loro possessione²³.

La trance da possessione, stato *modificato* di coscienza, oggi è posto scientificamente sullo stesso piano dello stato di sonno e di quello di veglia. Stato che, nell'esperienza antropologica, è caratterizzato – Leiris lo conferma – non solo nei culti *zar*, ma anche nel *vodu*, nel *candomblé* e in analoghi culti²⁴, dalla *progressiva* assenza di percezione del mondo esterno²⁵.

Se i fedeli dei rituali di possessione associati alla trance dichiarano *ufficialmente* di non ricordare nulla dell'esperienza della trance, questo si spiega con il fatto, che lo stesso Leiris mette empaticamente in risalto²⁶ – oggi osservato in vari contesti e teorizzato – che l'incorporazione ha stadi diversi e che la trance completa si raggiunge a poco a poco. Il padroneggiamento totale avviene, in genere, dopo molti anni dall'iniziazione, attraverso un lungo processo di “apprendistato”. È *l'esito di un*

²³ Sulla lettura di questo importante contributo rinvio a Budriesi 2017b: 283-333 e 2018c.

²⁴ Cfr. Faldini 2014.

²⁵ Rinvio a Palmisano (a cura di) 2018 che contiene numerosi saggi relativi a questo tema indagato da varie prospettive.

²⁶ Leiris 1958, su cui Budriesi 2017b.

processo, non un'acquisizione immediata che avviene all'interno di un gruppo sociale che accoglie e nel quale si determina una seconda nascita sociale che si configura, come nei riti *zar*, nei termini di un completamento culturale²⁷.

2. Vita di Adanăč

Venendo all'(auto)biografia di Adanăč, posseduta "spudorata", come l'aveva definita in un primo tempo Leiris perché posseduta da uno *zar* spudorato – caratteristica che voleva fissare nel titolo del lavoro – va segnalato che, nel 2015, un quarto di secolo dopo la morte dell'autore (1990), Jean Jamin – curatore dei suoi inediti²⁸ – ha pubblicato questa biografia, rimasta nei cassetti di Leiris, assegnandole un titolo lievemente differente da quello iniziale: *Vie d'Adanăč la possédée*. Il titolo di Leiris: *Adanăč la devergondée*, la caratterizza immediatamente attraverso il carattere del paggio *zar* spudorato (un *wézeza*) che la possiede abitualmente, attribuendole un ruolo e una posizione modesti, come modesta è la sua posizione economica, all'interno della/e confraternite di posseduti che frequenta.

Il testo di Leiris, di cui Jamin offre l'edizione nel *Chaier Dakar-Djibuti*²⁹ (Leiris 2015: 973-997), fa parte della *collection particulière* di Leiris e si compone di 29 fogli dattiloscritti, formato 21x27. Si tratta di una copia del dattiloscritto originale, perduto. Poiché – nota Jamin – la copia reca annotazioni di mano di Leiris in inchiostro blu, sui margini e tra le righe dei fogli, si può ritenere che si tratti di una redazione pressoché definitiva e quindi che si sia potuta pubblicare restando fedeli a quanto Leiris aveva elaborato³⁰.

Difficile contestare la posizione di chi conosce come nessun altro i materiali leirisiani. Basti notare soltanto che la biografia di Adanăč non è introdotta né commentata da Leiris in modo approfondito come quella di Mazmur, circostanza che spiega, probabilmente, la rinuncia a pubblicarla in vita, data il suo estremo rigore di etnologo e di letterato.

²⁷ Rinvio al volume miscelaneo A.L. Palmisano (a cura di), *Antropologia, teatro e trance*, Bologna, Odoia 2108 on-line, nel quale questi temi sono affrontati da specialisti di differenti ambiti.

²⁸ Budriesi 2017b: 34.

²⁹ Jolly - Lemaire (a cura di) 2015.

³⁰ Leiris 2015: 973 (introduzione di Jamin): Leiris aveva cominciato a lavorare al testo prima della seconda guerra mondiale, con l'aiuto dell'amica Deborah Lifchitz, etiopista che aveva preso parte alla Dakar-Gibuti, morta nel 1942 in campo di concentramento. Riprese in mano quelle carte tra 1958-59 e 59-60 quando Joseph Tubiana ne fece l'argomento di un seminario organizzato nell'ambito del corso di Sociologia africana presso l'*École pratique des hautes études* con la collaborazione dello stesso Leiris e dei lettori di amharico M. Joseph Mäkwérya e Bérhanu Abbäbä. Poi un lunghissimo silenzio sui posseduti di Gondar, fino alla morte, se si eccettua il saggio su Mazmur, di cui s'è detto, e il bell'omaggio che dedicò a Abba Jérôme nel 1985, nell'imminenza della sua scomparsa (Leiris 1985).

Ciò non toglie l'interesse notevolissimo che riveste questo contributo nel quale, come in quello relativo a Mazmur, il focus, invece che sulla confraternita e sulle cerimonie che si svolgevano nella casa della *bale zar* a Gondar, si concentra su una singola figura di posseduto/a e sul suo vissuto³¹: le parole di Adanäč furono trascritte seduta stante, in amharico, a Gondar da Abba Jérôme, quindi tradotte subito sommariamente per Leiris e in Francia perfezionate dagli etiopisti che ho sopra indicato come collaboratori di Leiris.

Tenterò di seguire il filo di questa narrazione, non sempre facile da decifrare, presentandone gli snodi³², ma, prima di addentrarmi nel racconto della *posseduta svergognata* – che non accenna al suo rapporto con la confraternita di Gondar dove Leiris la conobbe – ne cercherò le tracce nelle pagine de *L'Africa fantasma* e nell'*Introduzione* all'autobiografia redatta in terza persona da Leiris e pubblicata da Jamin (Leiris 2015: 975-984), che aggiungono dati significativi sulla protagonista di queste pagine.

Il primo incontro avvenne nella casa di Malkam Ayyahou; il nome delle donne non era noto a Leiris che si riferisce a lei, nel diario, come a una *donna grassa con l'occhio vitreo* (non “di vetro” come traduce Aldo Pasquali in *AFI*). Per questo, inizialmente, la presenta con il nome che lei stessa si dà: quello dello *zar* guardiano della porta, spirito che la possiede stabilmente e con cui è venuta a patti: *Aggado Berrou* (*Aggädäw Berru*).

La sera del 10 settembre e la notte tra il 10 e l'11 si tiene la veglia per la festa di San Giovanni Battista (è la notte di Capodanno; nel 1932, anno bisestile, l'anno iniziò l'11 settembre).

Questa notte è considerata carica di forze magiche: in molte case si suonano i tamburi e anche presso le case dei *bale zar*.

«10 settembre [1932 casa di Malkam Ayyahou] Verso le 7,15, inizio delle danze. Le adepti si scambiano effusioni. Entra un uomo, col volto disfatto, portando la moglie malata (ginocchio gonfio) sulle spalle. Si mettono in un angolo. Il portiere zar Aggado Berrou (donna grassa con occhio di vetro) chiede ad Abba Jérôme, che è

³¹(L'auto)biografia di Adanäč, nell'edizione di Jamin - fu raccolta in amharico da Abba Jérôme nell'immediatezza della “deposizione”, e subito tradotta in francese insieme a Leiris. Il testo edito da Jamin è corredato da numerose e dense note erudite dello stesso Leiris che si avvale della collaborazione degli etiopisti sopra nominati per la messa a punto del testo, la traduzione e la decifrazione di termini del linguaggio dello *zar*.

³² Nei lavori che ho dedicato a Leiris (2017a,b), non ho potuto includere quest'opera postuma; credo così di avere completato la riflessione sugli scritti di Leiris relativi al teatro della possessione. La trascrizione dei termini amharici nel testo pubblicato da Jamin segue moderni criteri, che si seguiranno anche in queste pagine, mentre nelle citazioni di opere precedenti, di Leiris o su Leiris, si seguirà la trascrizione proposta dai rispettivi autori. Su *Sayd Mohammad, le fou*, esiste un dattiloscritto di 9 fogli 21x27, conservato presso la Biblioteca del Laboratorio di antropologia sociale del *Collège de France* (Leiris 2015: 973 e nota 3), rimasto allo stato di abbozzo e senza note.

uscito e vuole rientrare, di fornire un garante. Questi come garante indica Berhainé [*Bérhane*] nome che gli ha dato la padrona». (*AFI*: 391)

Abba Jérôme, che ha già dimestichezza con l'ambiente, risponde elegantemente allo *zar* guardiano della porta dichiarando se stesso come garante e declinando come generalità il soprannome *Bérhane*, che significa “mia luce”, quello che, appena conosciuto, gli aveva attribuito Malkam Ayyahou.

Leiris traccia questo un sintetico ritratto di Adanáč riferito al primo incontro:

«i due visitatori notarono una donna dall'età di circa trenta quarant'anni, il cui tratto più evidente era l'aspetto vitreo di uno degli occhi, coperto da un velo biancastro. Troppo grassa per la sua statura moderatamente alta, poco pulita nelle vesti e nella persona, questa donna era tuttavia dotata di un aspetto che, se si esclude l'aria malsana dovuta al difetto che l'affliggeva, sarebbe stata probabilmente bella». (*Leiris* 2015: 977)

Ha occasione di rivederla quando con Jérôme si trasferisce dal campo della missione francese, collocato sul terreno del consolato italiano, in casa di Malkam Ayyahou, preso da un'intensa passione per Emawayish, la sua bella figlia, posseduta anch'ella. I due, portando con sé i letti, arrivano nella casa della *bale zar* sul fare della sera e hanno modo di osservare le sfrenata danza che compie la “donna con l'occhio vitreo” posseduta dallo *zar Gwolemshèt* che, andandosene, lascia al suo posto il paggio *Qourtet*³³:

«19 settembre Arrivo alle 19,30. Sono tutti nella capanna delle wadaja. Sul sedile, davanti all'alcova, è seduta Malkam Ayyahou, alla sua sinistra la vecchia cieca, l'orba magra il cui nome è Dem Temmagen (e il nome di donna Dinquié) e quella dall'occhio di vetro che, la veglia di San Giovanni, stava all'ingresso [...] Conversazione. Sbadigli e ruggiti di quella dall'occhio di vetro.

³³ *Gwolemshèt* o *Gwālām Šāt* è uno *zar* e molto malvagio. Il nome significa “colui che taglia”: è uno *zar buda* che svolge il mestiere di fabbro e forgia le armi degli *zar*; come sua madre porta un rosario musulmano al collo e, come suo padre, un martello sul petto. Uccide le sue vittime con la lancia, ne beve il sangue e ne magia la carne, a differenze di tutti gli altri *zar* che non si cibano della carne delle loro vittime umane (cfr. *MA*: 652, nota 161). Si tratta di uno *zar* che Adanáč ha ereditato dalla madre insieme con altri *zar*. Per questo il suo *gurri* è particolarmente violento e i movimenti del corpo mimano il gesto di afferrare una preda per poi tagliarla. È tipico degli *zar* più potenti, quando lasciano un posseduto, lasciare al loro posto un paggio o aiutante, meno pesante da sopportare e da acccontentare. Adanáč lo definisce definisce *ya buda zar* ovvero *zar di un buda*, cioè *zar* dal quale è posseduto l'uomo o la donna *buda*. Si attribuisce la qualifica di *buda* a categorie di persone quali i fabbri o gli ebrei (*juifs*, *falaša*) che possono colpire gli individui fino a farli morire consumati dall'interno. Secondo Malkam Ayyahou *Gwālām Šāt* è un fabbro e la persona che è posseduta da lui ha il corpo “freddo come il ferro” (*Leiris* 2015: 989-990).

ore 19,50: foukkara benigno di Malkam Ayyahou, che finisce con “Re del Nilo Bianco!” [...]

Canti. Malkam Ayyahou inizia col tamburo. Gourri immediato di quella dall’occhio di vetro. Appena questa si calma un po’, Malkam Ayyahou la invita a fare il gourri più forte. Movimenti del braccio sinistro come delle zampate. Poi si siede per terra e riprende in ginocchio il movimento oscillatorio. Lo ripete con le braccia incrociate dietro la schiena.

Ore 20,15: si sdraia per terra, si rialza per finire la danza, poi riceve la benedizione di Malkam Ayyahou. Era Gwolemshèt che se ne è andato, lasciando sulla donna dall’occhio di vetro il suo ascaro Qourtet». (AFI: 409-411)

La donna, in quell’occasione liturgica, è posseduta da uno *zar* particolarmente malvagio, uno *zar buda* in grado di “divorare” dall’interno un individuo. Malkam Ayyahou, facendole fare ripetuti *gurri*, è riuscita ad allontanarlo. Sapremo dal racconto della posseduta che *Gwolemshèt* (*Gwäläm Šät*) è uno *zar* di famiglia, che ha ereditato dalla madre³⁴. Verosimilmente questo *zar* ritorna in qualche occasione di festa, e Adanăč, a quello che leggiamo, sa come regolarsi: i suoi gesti, le sue zampate, sono stilizzati e guidati dalla *bale zar* che, alle fine del rito, la benedice. Il suo corpo ha appreso i gesti propri dello *zar buda* e gli si sottomette.

Si passa, nel diario, al 29 settembre, giorno in cui Marcel Griaule, il capo missione, si reca presso la casa di Malkam Ayyahou per farle compiere il sacrificio di una pecora allo scopo di documentare la cerimonia con foto e filmati. Eseguito il sacrificio da parte di Tebabou, nipote di Malkam Ayyahou, che sgozza la vittima e ne squarta il cadavere, due adepti ne cospargono la ferita con acqua e miele e *talla* (birra d’orzo) e bruciano l’incenso. Più lontano si sta tostando il caffè. Sono momenti rituali che ancora oggi si ripetono nel corso di queste cerimonie, alle quali ho assistito sia a Dessie sia a Gondar³⁵.

Il sacrificio è eseguito per uno degli *zar* che possiedono Malkam Ayyahou, *Rahièlo*.

«20 settembre Adepto e simpatizzanti (Abba Jérôme e il sottoscritto...) hanno ricevuto la benedizione di *Rahièlo*. Malkam Ayyahou resta seduta sul pianerottolo esterno, circondata da Dinqié, Fantay, la donna dall’occhio di vetro [vitreo], la ragazzina scrofolosa tutte e quattro in piedi, come una guardia del corpo. Poi rientra in casa per andare a riposare sul letto. Si sistema sulla branda e vi resta ora accovacciata, ora semidistesa. La ragazzina scrofolosa e la donna dall’occhio di vetro [vitreo] sono subito al suo fianco. Con ciò che le portano le adepti, Malkam Ayyahou comincia a

³⁴ Leiris 2015: 989-990.

³⁵ Cfr. Budriesi 2012, 2018 a,b.

preparare la mescolanza delle dodici parti, che deve consumare crude». (AFI: 413-414)

A margine del sacrificio, Adanăč svolge tranquillamente con diligenza il compito di assistente della *bale zar* che, come vuole la tradizione, si appresta a consumare le dodici parti diverse del corpo della vittima³⁶.

L'11 ottobre Leiris e Abba Jérôme lasciano la casa della *bale zar* alle prime ore dell'alba per partecipare a una cerimonia celebrata nella *brousse* dalla stessa Malkam Ayyahou per le adeptes Abicû e Tênat. Si tratta di un rito notturno, chiamato *lancio del danqârâ*. La *bale zar* è assistita da tre adeptes, tra le quali Adanăč. La cerimonia è descritta con ampi particolari e commentata da Leiris alla luce delle interpretazioni tradizionali nel saggio: *Un rito medico-magico etiope: il lancio del danqârâ* (Leiris 1935, trad. Budriesi 2017a: 118-129). Nel diario, ancora una diligente Adanăč descritta nella veste di paggio dello *zar* che segue, come deve, la cerimonia:

«11 ottobre. ore 5,30 partenza nella notte. Siamo in otto: Malkam Ayyahou, Dinqié, la grassa tigrana, la cisposa con l'ombrello, quella dall'occhio di vetro[vitreo] Fantay, Abba Jérôme e io [...] Dinqié e quella dall'occhio di vetro [vitreo] tengono ciascuna una piccola caraffa (acqua con miele e *talla*)». (AFI: 444)

Nell'*Introduzione* alla biografia Leiris aggiunge qualche elemento: officinando in qualità di *weréza*, ovvero di paggio di un grande *zar*, Adanăč teneva in mano un lungo bastone, ricurvo verso l'alto. Al ritorno dal rito notturno partecipò ai canti e alla danza guerriera (*dankara*) con Malkam Ayyahou e le altre adeptes, ampiamente descritta nel saggio sopra ricordato, a cui seguì la benedizione che Malkam Ayyahou impartì a tutte le adeptes che avevano preso parte al rito e alla danza. La sera, al momento del pasto, quando si consumarono, come *derka*³⁷, dei galli – perché il *derka* deve avere la stessa importanza del *dankara* – Adanăč si era mostrata scontenta e invidiosa delle due adeptes per le quali era stato compiuto il rito e per ciascuna delle quali era stato sacrificato un gallo. Per questo rifiutò di consumare la carne.

Un altro comportamento scorretto di Adanăč è registrato la sera del 12 ottobre, quando aveva accusato un uomo di volerle rubare del mais e due limoni che lei voleva regalare a Malkam Ayyahou (frutto preferito dal suo *zar* maggiore *Seyfou*); aveva accusato altre adeptes di averle rubato un sapone, dono di Abba Jérôme. Gli accusati avevano protestato la loro innocenza e Malkam Ayyahou per ristabilire la pace aveva percosso violentemente Adanăč con la frusta, gesto che compiva soltanto quando voleva scacciare uno *zar* particolarmente forte da un posseduto³⁸.

³⁶ Cfr. Leiris 1933.

³⁷ Cfr. Leiris 1938.

³⁸ Leiris 2015: 979-980.

Un'adepta offrì a Leiris la spiegazione di quel comportamento e lo ricondusse all'incapacità di Adanáč di fare il *gurri*, in quanto – disse – faceva precedere quei movimenti da un lungo periodo di torpore. Per questo i suoi *zar* erano scontenti, lei non riceveva sollievo dalla sua trance³⁹ e il suo umore, di conseguenza, ne risentiva.

Qui si evidenzia un esempio delle infinite possibilità di interpretare l'azione dello *zar* sull'individuo: leggendo il comportamento dei posseduti si può attingere a uno straordinario serbatoio di narrazioni, interpretazioni, leggende, pur partendo da un *repertorio tradizionale*, ovvero da *caratteri* definiti per ciascuno *zar*, più o meno potente, compito reso difficile, in quanto, come s'è detto, una persona in genere è posseduta da più *zar* che spesso interferiscono tra di loro.

Leiris annota nel diario un'altra notte di possessioni (12 ottobre) e di contrasti tra Malkam Ayyahou e il nipote Tebabou e ne dà conto il 13 ottobre:

«13 ottobre. La *wadadja* [del 12 ottobre] si è ancora svolta in un diffuso clima di sovraccitazione. La donna dall'occhio di vetro [ma vitreo], che era andata fuori a bere, ha ricevuto delle frustate. Si è rotolata per terra nel giardino, lanciando urla altissime, stesa con le braccia incrociate. Più tardi se l'è presa - probabilmente a ragion veduta - con tre ex soldati eritrei venuti a trovare delle donne. Li ha accusati di furto di una saponetta che le aveva regalato Abba Jérôme [...]

ore 18,15 nella capanna di abitazione Malkam Ayyahou unge di burro la testa di Adaenèth [si noti che è la prima volta che la "donna dall'occhio vitreo" viene ricordata con il suo nome a indicare che i contatti tra l'adepta Leiris e la sua guida fino ad allora erano stati sporadici in quanto la donna non aveva attirato più che tanto la loro attenzione che ora è attratta dalla ferita che le è stata inflitta da Malkam Ayyahou]. Adaenèth è ferita alla palpebra destra e al naso, rigati da un lungo segno. Ha ricevuto una violenta frustata da Malkam Ayyahou, a nome di *Abba Qwasqwas* per essere andata in giornata da una *balezar* rivale, avere fatto il *gourri* ed essersi fatta cingere la fronte con una benda conferendole un genio titolato». (AFI: 448, 450)

Nell'*Introduzione* aggiunge che Adanáč era ubriaca (condizione che la donna attribuiva all'occhio d'ombra) e che, per questo, la *bale zar*, posseduta dallo *zar* *Abba Qwasqwas*, uno dei suoi *zar* principali, le aveva indirizzato una canzone nella quale diceva: «dopo avere bevuto non si può danzare» (se si è ubriachi non si può fare il *gurri*). Malkam Ayyahou la riprendeva anche perché, per andare a bere, aveva lasciato la casa quando l'erba che copriva il terreno durante il sacrificio non era ancora stata raccolta, uno dei tabù più forti relativi ai sacrifici; per redarguirla aveva recitato un proverbio del Wollo: «Tra quelli che Allah ha creato / i più numerosi sono quelli che ha rovinato». Qualche giorno più tardi Leiris e Jérôme poterono parlare con

³⁹ Ivi: 980, nota 3.

Adanäč senza che Malkam Ayyahou censurasse la “deposizione”; il permesso loro accordato fu motivato con il fatto che, essendosi la *bale zar* allontanata da casa per recarsi al consolato italiano, aveva fatto una concessione che esulava dalle regole per scusarsi con i suoi ospiti:

«19 ottobre. Emawayish ci lascia, portando con se la madre che deve andare dal console⁴⁰ a sporgere querela perché il pastore del consolato ha portato un bue - sembra l'abbia fatto apposta! - a pascolare sul suo campo di Quoddous Yohannès. Lasciati soli, Abba Jèrôme e io ci mettiamo al lavoro. È più facile condurre inchieste in assenza della padrona di casa che in sua presenza, perché la vecchia è molto gelosa e le adepte non osano dare l'impressione davanti a lei, di farle concorrenza, se ci forniscono delle informazioni. E ci capita così di registrare sull'albo altri tre sifilitici: Emawayish, lo scemo del villaggio, la grassona dall'occhio di vetro [vitreo]. Sono andati tutti alle acque per curarsi. Vista l'assenza di igiene e la frequenza dei matrimoni, è probabile che non ci sia una sola persona sana in tutto il paese». (AFI: 454)

Il giorno seguente Leiris registra commenti piuttosto duri contro Adanäč da parte del nipote di Malkam Ayyahou, Tebabou (figlio di sua figlia):

«20 ottobre [Malkam Ayyahou dice che] Tebabou... ieri ha anche detto a Adaenèth che era una puttana [Leiris riferendosi ai presenti al rito] c'è anche Adaenèth che si è ubriacata e che è stata cacciata fuori dalla vecchia. Adaenèth, ubriaca, aveva spettegolato a destra e a manca, protestando contro Tababou e contro ogni cosa. Ci aveva messo segretamente in guardia, Abba Jèrôme e me, contro la padrona che non vuole vederci parlare con le adepte, perché vuole assolutamente conservare il monopolio. Sembra che la padrona sia capace di ucciderle... A proposito di Tebabou, dice che per forza è così, visti il padre e la madre. Secondo lei attualmente Emawayish ha ancora più zar della padrona stessa, ma vengono nascosti perché non resti senza marito...». (AFI: 454-455)

Con le accuse di Adanäč nei confronti della *bale zar* e della sua famiglia, e con l'epiteto drastico che le affibbia Tababou, che, come vedremo meglio, rientrano nel suo *carattere* di posseduta da uno zar “svergognato”, si chiudono i riferimenti alla donna ne *L'Africa fantasma* e nell'*Introduzione* di Leiris all'(auto)biografia.

La narrazione di Adanäč inizia con la presentazione: *Adanäč, fille de Getähun Neguse, habitant de Enqas Wäy Bäy, Wägärä*⁴¹.

⁴⁰ Si tratta di Raffaele di Lauro, console italiano a Gondar che ha pubblicato un libro di memorie sui suoi tre anni a Gondar nel quale dedica un capitolo alla missione Dakar-Gibuti, cfr. Di Lauro 1936.

⁴¹ Provincia a nord di Gondar.

Dopo questa indicazione, come in una deposizione, Adanăč informa che, giovane sposa, mentre risiedeva con il marito a Gondar, nella parrocchia di S. Gabriele, cominciò a soffrire di una sorta di debolezza diffusa in tutto il corpo: piedi, mani, testa, schiena; dichiara che quei dolori non erano derivati dalla sifilide che le era stata contagiata dal marito, malattia che non attribuisce allo *zar* in quanto «*la syphillis vient de l'homme et non du zar*» e informa che per questa patologia si è curata con bagni nelle acque termali. Da dove le deriva il malessere? Ripercorre il suo vissuto, concentrandosi sull'origine della possessione e sulle figure degli operatori che hanno tentato, con minore o maggiore successo, di curarla, prima con medicinali tradizionali, poi cercando di venire a patti con i suoi *zar*.

Tutto – dice – ha avuto inizio un giorno in cui è andata al mercato a vendere dei profumi europei importati da Asmara dal marito commerciante. Non rivela se lo abbia fatto su richiesta del consorte o di propria iniziativa. Andando al mercato aveva commesso – come si accorgerà in seguito – un'imprudenza: è tradizionalmente noto in Etiopia che gli *zar* sono molto attratti dai profumi e dalla belle persone e lei era certamente bella⁴². Qui viene avvicinata da un uomo che si rivela un *bala awlya*, un posseduto da uno *zar* importante, un “gran posseduto” che esercita la professione di guaritore. L'uomo prende in mano un flacone di profumo e lo annusa. Adanăč lo aggredisce sfrontatamente con male parole e sfida il suo *zar* dicendogli: «È Dio che può punire: che male può fare lo *zar*?» dicendo di non temerlo. Il *bala awlya* risponde mettendo in campo tutto il suo potere e le lancia una maledizione parlandole attraverso i suoi *zar*: «*te lo faremo vedere noi che siamo i re di questo basso mondo*». Così dicendo, le predice un futuro di disgrazie e di possessione: sarà costretta a fare il *gurri* presso “vassoi stranieri”, andrà vagando presso le varie dimore di *bale zar*. Quanto alla sua bellezza, ne predice la perdita: le pronostica un futuro di disgrazie attraverso la propria capacità di divinazione che puntualmente, così narra la stessa Adanăč, si verificheranno⁴³.

Da quel momento, dichiara: «il *qollé*⁴⁴ è entrato nella mia persona»: si è sentita gonfia, ha lamentato mal di testa e gambe traballanti ed è stata costretta a mettersi a letto. Ma capirà più tardi la ragione del male: infatti non è ancora convinta di essere posseduta, pensa di essere affetta da una sorta di epilessia che attribuisce ai miasmi della sporcizia (lett. *tazawari*). Per questo racconta di essere ricorsa alle cure di un prete (*qese*) e di un chierico che hanno praticato su di lei trattamenti con acqua benedetta⁴⁵.

Ciascuno dei due, per sette giorni, l'ha curata con aspersioni, ma non hanno iniziato il processo di riconoscimento dello/degli *zar* che la possiedono, ecco perché i loro interventi non sono stati efficaci: non erano indirizzati alla vera causa del male.

⁴² Cfr. Leiris 1934, 1938.

⁴³ Su culti *zar* di Etiopia, cfr. in particolare Palmisano 2000, 2001, 2012, 2013, 2018.

⁴⁴ Sul *qollè* cfr. Mercier 1983-84.

⁴⁵ Sulla medicina tradizionale in Etiopia cfr. Mercier 1976 e Nicolini – Taddia (a cura di) 2011.

Si è recata quindi da due *däbtära*, chierici di Gondar che praticano la magia: l'*alaqa* Nagga (della parrocchia di San Gabriele) e l'*alaqa* Häddis (della parrocchia Määdäne Aläm Egorge, originario di Mänz nello Scioa). Dall'intervento dell'*alaqa* Nagga non pare avere avuto alcun risultato, mentre Häddis, nei cui confronti esprime grande rispetto e ammirazione, ha tentato di curarla, ma si è ritirato di fronte alla potenza degli *zar* che la possedevano.

Häddis – dice Adanäč – è un mago potente e saggio, perché se non è in grado di trattare un caso in quanto troppo grave, ha l'onestà di inviare la persona posseduta da un altro operatore. Quindi descrive alcune pratiche rituali messe in atto da Häddis per aiutare le persone che gli si rivolgono: va nella *brousse* con un bastone di olivo dotato di un ferro nell'estremità inferiore (per estrarre le erbe) e di due uncini in quella superiore. Una volta raccolte le piante, le mette a macerare (*zefzef*), mentre recita formule magiche. Ad Adanäč ha fatto masticare un tallero di *chat* (pianta lievemente allucinogena d'uso corrente nelle cerimonie *zar*, dette *wadaga*) avendo compreso che lo *zar* lo richiedeva, dopo avere verificato che la donna, in trance, gridava scompostamente «*owwww...orrrr...*». Adanäč definisce Häddis uomo meraviglioso, in grado anche di spegnere gli incendi. Quando c'è un incendio – dice – l'*alaqa* Häddis riesce a spegnerlo recitando preghiere: allora il fuoco si spegne facendo *tiš-tiš* come fa l'acqua quando viene versata sul fuoco⁴⁶. Aggiunge altri particolari degli interventi di Häddis: se trova «un'acqua nera»⁴⁷ si veste di nero, si fa accompagnare da un bambino vergine, di pelle scura e, stando in piedi, nudo, attira gli spiriti con preghiere magiche e, promettendo loro una ricompensa, ottiene indicazioni circa le piante da usare per le persone che gli si rivolgono. Se la causa del male è uno *zar* questi fa il *gurri* (ovvero gli si rivela per bocca del posseduto), se è un altro spirito malvagio (ovvero un *ganen* o una qualche altra potenza malefica che non necessita di adoramento), questi, in seguito al trattamento, abbandona la persona. Ma, poiché non tutti i casi sono trattabili, se la malattia è mortale lo spirito gli sconsiglia ogni intervento e gli dice: «*Non avvicinarti, i suoi giorni sono contati*». Se chi gli si rivolge è posseduto da uno *zar* che Häddis non riesce a dominare, lo manda da grandi posseduti: «c'è un *bala awlia* per ogni “destino”».

Adanäč apprezza lo stile molto controllato delle cerimonie, delle liturgie che Häddis presiede: «*da lui non si battono le mani, non si danza, è impensabile*». Questo stile è molto lontano da quello che Leiris e Jérôme stanno sperimentando a casa di Malkam Ayyahou dove, durante le *wadaga*, le possedute e la *bale zar* recitano i *fukkara* (temi di guerra degli *zar*), danzano, attirano gli spiriti con polvere da sparo e profumi, e alle cerimonie seguono scene che di teatro, agite da possedute/i, delle quali

⁴⁶ Lei stessa ha visto con lo stesso *alaqa* Häddis era riuscito a spegnere un incendio che a Gondar era stato attribuito un uccello rapace (*amora*) e Adanäč dice di avere visto che lo aveva colpito con le sue preghiere.

⁴⁷ In amharico *behen*, che designa sia un mare sia un piccolo specchio d'acqua (Leiris, 2015: 987, nota 1).

il pubblico che partecipa (anche persone di passaggio) gusta soprattutto il lato estetico, ludico e dissacratorio rispetto alla religione cristiana⁴⁸. La cerimonia per lo svelamento del nome dello *zar* (iniziazione) viene compiuta dall'*alaqa* Häddis, a cui il marito di Adanäč ha dato 40 talleri. Adanäč ha fatto il *gurri* e Häddis, dopo avere interrogato lo spirito che la possiede, ha detto: «*C'est un bon qollé, c'est un grand qollé*»: è uno spirito potente e buono, se verrà onorato in modo conveniente e se si farà un sacrificio di una vittima rossa e una nera Adanäč si ristabilirà e avrà dei figli, in caso contrario, vagherà nelle case di vari *awlya* attirato dall'odore del caffè. Lo *zar* di cui qui si parla è *Abba Lafa*, il primo – dice Adanäč – che l'ha fatta piegare su se stessa (movimento espresso dal verbo *säbbärä*), *zar* musulmano il cui nome si collega al verbo *lafä* (che significa tracannare, soprattutto quando si tratta di caffè di cui è ghiotto). Ad *Abba Lafa* occorre sacrificare un gallo bianco, e al suo come paggio, *Amor Çelätu* (il cui nome pare derivi da *amora*, uccello rapace e da *çelat*, sparviero), si deve sacrificare un gallo del colore del grano d'orzo. Ma non basta questa rivelazione: Häddis svela che, di tanto in tanto, su di lei, scende un altro *zar*, molto più potente del primo, *Säyfu Čangar* che, dopo averla posseduta, irritato, come è nel suo carattere orgoglioso, se ne va lasciando a possederla uno *zar* minore, subordinato, come accade abitualmente, *Sänker*, uno *zar* ingannatore che si diverte a imbrogliare l'interrogatorio.

Le questioni del riconoscimento degli *zar* sono molto complesse e quasi mai si è posseduti da un solo *zar*: sopra ricordavo che gli *zar* attribuiti a Mazmur sono oltre 40.

L'*alaqa* interroga insistentemente questo grande *zar* guerriero il quale formula la seguente richiesta: vuole un sacrificio completo di un ovino o di un caprino (*mawqwaqwaša*), eseguito in un luogo adeguato dove, cioè, ci sia un “recipiente abituato a ricevere sangue” (vuole che il sacrificio avvenga presso la casa di un guaritore potente abituato a compere sacrifici di animali di grossa taglia che comportano investimenti importanti da parte degli offerenti). Per questo le consiglia di andare da *Abba Čangar* (che altri non è se non Malkam Ayyahou, quando è posseduta dal grande *zar* *Säyfu Čängär* detto anche *Abba Čängär*, *Abba* significa *Padre*)⁴⁹. Se non lo farà, lo *zar* si unirà ai suoi compagni, e farà lo scroccone in case confortevoli (vale dire che la donna andrà di casa in casa, di cerimonia in cerimonia, senza fare le offerte di rito, comportamento tipico di certi posseduti). Il contatto di Adanäč con Malkam Ayyahou ha un esito nefasto per il marito (non è chiarito come abbia agito la *bale zar* nei confronti di Adanäč al momento dell'iniziazione).

L'uomo, dopo averle donato profumi e caffè, si è mostrato insofferente e, soprattutto, non ha mantenuto la promessa del sacrificio. Ha cominciato a nutrire astio verso la moglie, l'ha picchiata quando lo *zar* le faceva fare il *gurri* sulla strada

⁴⁸ Su cui cfr. Budriesi 2018a.

⁴⁹ Su *Säyfu Čängär* o *Seyfou Tschenger* nei culti *zar* a Gondar nel 2015, rinvio a Budriesi 2018b.

(cioè quando lei era in preda a possessioni non controllate e compiva movimenti scoordinati). Ha percosso sulla testa, oltre alla moglie, una sua vicina di casa mentre prendevano il caffè, e ha calpestato le tazze che servono al servizio rituale della bevanda tipica dello *zar*. Ha compiuto un sacrilegio nei confronti dello *zar*. Di qui la sua rovina: prima ha perso una parte dei suoi muli, poi tutti (una ventina), quindi si è ammalato perché, almeno così fa intendere Adanäč, non ha voluto piegarsi a compiere i riti necessari per venire a patti con gli *zar* che lo hanno posseduto (non solo per fare rabbonire con quelli della moglie), anche se non gli si sono manifestati attraverso il *gurri*. Al momento dell'intervista è quasi cieco e vive di elemosina a Macallè.

Adanäč, ridotta in miseria, non potendo più contare sul marito, si è rivolta a un altro operatore, Säggäye – arrivato a Gondar al seguito del *ras* Kasa – che riveste l'alto grado militare di *fit äwrari*, operatore molto noto che risiede a Enfraz, a nord del lago Tana. Consigliata, si reca presso di lui, e l'accoglienza che dice di avere ricevuto è stata ottima. Dichiarò che non appena il *fit äwrari* l'ha vista, ha fatto bruciare dei profumi (incenso e altri aromi che gli *zar* apprezzano); lei ha fatto subito il *gurri* (movimento rotatorio del capo e del busto in stato di trance), attraverso il quale lo *zar* che al momento la possedeva si è presentato: si trattava di *Berré Abba Sanga* che ha come paggio *Aggädäw*. Il *fit äwrari* ha chiesto agli altri *zar* che la possedevano di non scendere su di lei, dicendo loro: «cosa volete fare su un cavallo – il posseduto è detto cavallo dello *zar* – invalido?».

Poi ha invitato Adanäč ad andare con lui a Enfraz, e intanto l'ha ospitata per la notte. La donna, che è molto stanca, dice di non potere sopportare il viaggio. Così, per rafforzarla, dopo avere indotto lo *zar* a lasciarla stare e ad attendere che gli venga offerto il sacrificio di sangue che chiede ed essere venuto a patti con lui, le dà come *zar* paggio *Qasto*, che è un aiutante dello *zar* che ha la funzione di fortificarla in vista del viaggio. Il paggio – dichiara la donna – non l'ha posseduta: è la scorta dei soldati, è un aiutante. Dice letteralmente «*Qasto* non ha abitato in me». Il *fit äwrari* si raccomanda quindi ai suoi molti *zar* dicendo loro: «non possedetela, ma venite di tanto in tanto quando avete desiderio di divertirvi» e alla donna: «Tu sei afflitta da molti *zar* anche se non si vedono (alcuni si sono manifestati altri no)». Adanäč fa intendere che il paggio l'ha accompagnata ad Enfraz “invisibilmente”.

Su questo punto non ci sono note di Leiris a pie' di pagina, né dell'editore, tuttavia, dal tenore del racconto e dall'attenzione che la donna fa intendere di avere ricevuto da parte di un personaggio di alto rango quale è *fit äwrari*, pare di potere dire (ma non vi sono certezze) che si tratti di un contatto spirituale del tipo di quello che ebbe il chierico Mazmur con lo *Sheik Mahammad Zayd* e che il viaggio a Enfraz potrebbe essere avvenuto in trance, in modo analogo a quello che dichiara di avere fatto Mazmur ad Arusi e a Massaua per mezzo di una *ruhanya* (spirito femminile del respiro). Qui l'intermediario è indicato nel paggio *Qasto*.

Al suo arrivo a Enfraz (vero o in trance?) Adanăč dice di avere ricevuto un *baldārāba* (un posseduto), come mediatore tra lei e Săggäye. È stata sistemata in una capanna e ha avuto una donna come *kăddam*, cioè al suo servizio, mattina e sera, alla quale è stato ordinato di lavarle le vesti e di lavarla. Il *fit äwrari* nel corso della *wadaga* parla per bocca dei suoi *zar* da dietro una tenda, ed è il *kaddam* che riferisce le sue parole⁵⁰. Nel corso della *wădağa*, al suono del timballo (*năgarit*)⁵¹ discendono su di lei, e parlano direttamente con il *fit äwrari*, lo *zar Gwalam* e il suo paggio *Giéboye*. Săggäye rivolgendosi affettuosamente allo *zar* gli chiede: «Lasciala mio bene! Non la percuotere più di santa ragione perché lei e voi siete creature della Trinità». Poi dice: «quando gli *zar* hanno fatto il *gurri* se non bevono il sangue la donna sta male, la testa le duole e lo stomaco si indebolisce, ma è troppo povera per fare questo sacrificio; il sacrificio – aggiunge – lo farà lui stesso, in segreto (magari, nota Leiris, offrendo loro parte delle offerte consumate nella sua casa). Quindi rivolto a loro: *Lasciatela, pazientate andatevene*».

Adanăč gli chiede: «Siccome ho promesso di ritornare perché non mi liberate da tutti i miei *zar*?».

Ma la donna non può sperare tanto: tutti gli *zar* non possono abbandonarla, l'intercessione di Săggäye ottiene che sia posseduta (principalmente) al paggio *Aggädäw Berru*, che si accontenterà anche di non avere il sangue (il sacrificio), ma si diventerà con lei a Gondar, vagabondando qua e là. Dice di avere già patteggiato con gli altri *zar* in suo favore, legandoli attraverso un giuramento, ma sostiene che *Aggädäw* deve rimanere e che *deve divertirsi!* «*Da allora - dichiara Adanăč - è diventato svergognato come una ragazza!*».

Da qui il *carattere prevalente* della nostra posseduta: piccolo paggio che ama le trasgressioni, di ogni tipo!

Il *fit äwrari* si è congedato da lei dopo averle rasato la testa (pratica comune fra i convalescenti) e averle donato abiti e *parures*. Il suo intervento pare abbia messo in pace la donna: lo *zar* maggiore che la possiede si è placato. È lei stessa a dire a Leiris e a Jérôme che l'intervento di Săggäye è stato risolutivo: «Prima non aprivo nemmeno la bocca, a maggiore ragione non pensavo a folleggiare (*folâtrer*) sotto il *das* (tettoia dove si compiono i riti) nelle case di vari guaritori. Prima, quando uscivo nei momenti pericolosi, lo *zar* mi faceva soffrire, quando partecipavo a lamentazioni per un parente morto, mi gettava a terra e mi pietrificava di un sol colpo. Per me c'erano soltanto angoscia e tormento. È stato lui il *fit äwrari* Săggäye che mi ha liberato completamente. Ora posso rientrare a casa dopo essermi attardata in una grotta e andare fra i malati e non mi arriva nulla». Adanăč tiene a rimarcare che,

⁵⁰ Sul ruolo del mediatore tra il bale *zar* e che gli si rivolge, cfr. Palmisano 2002 e 2018.

⁵¹ Timballo o timpano strumento musicale a percussione che sono alcuni possono possedere; così notava Sapeto 1857, p. XXVIII.: «Per provincia io intendo i distretti che hanno il diritto del *Nagarit*, o del timballo».

come nella dimora di Häddis, anche in quella del *fit äwrari Säggäye* non si fanno danze frenate, solo in rare occasioni, per la festa di san Michele, di san Gabriele e di san Pietro e che lui se ne sta dietro una tenda mentre i *käddam* traducono le sue parole agli astanti.

Il racconto di Adanäč si conclude con una considerazione amara che la donna mette in bocca al *fit-äwrari Säggäye*, (*MA*: 1031, nota 20; 1052) che, riferendosi alla sua condizione di capo una confraternita e alla sua iniziazione allo *zar* osserva, verosimilmente rivolto ad Adanäč, usando la terza persona e accomunando la sua sorte a quella di suoi “colleghi”:

«*Quant à nous, si nous tenons auge et tambour, c'est que cela nous est imposé. Sinon, ne nous en serions-nous pas volontiers passé?*» «Se abbiamo un vassoio [dove si collocano le tazze del caffè, che viene tostato e poi consumato varie volte durante le cerimonie, letteralmente “auge” significa “abbeveratoio”, ma il significato è esteso al vassoio che contiene le tazze del caffè] e un tamburo [un luogo dove esercitare la professione] è perché ci è stato imposto. Altrimenti non saremmo stati ugualmente felici?». (Leiris 2015: 997)

Vale a dire che non è per piacere o per avidità di guadagno che lui e altri operatori agiscono in qualità di *bale zar*, vi sono stati in un certo senso obbligati dalla loro condizione di posseduti da grandi *zar*, che essendo riusciti a dominare, possono per questo per aiutare gli altri, tuttavia di questa condizione sentono tutto il peso.

Qui termina il racconto della nostra posseduta svergognata.

Nel saggio che Leiris dedica agli aspetti teatrali della possessione (trad. it. 1988) Adanäč fa capolino tra le pagine sempre in veste di un paggio dello *zar*, ora attento guardiano della porta, ora oggetto dell'ira di Malkam Ayyahou che la redarguisce e la frusta per essersi recata presso un'altra guaritrice ma che, subito dopo averle ferita al naso e alla palpebra la cura ungendola col burro (*PTI*: 46). È un paggio piuttosto sfrenato, che si ubriaca, che calpesta le regole, intento a divertirsi, a mimare un *gurri* per gioco, a volte gentile, a volte dispettoso, a volte redarguito pesantemente per la sua ubriachezza e per la facilità del comportamento con gli uomini (Tebabou le dà della prostituta), a volte docile servitore e guardiano attento della porta di casa. A proposito della *zar* paggio che la possiede Leiris si pone una domanda a cui in prospettiva etica non è facile darsi una risposta e forse non è neppure il caso di porsi l'interrogativo:

«È un fatto in qualche modo casuale che il teatro in quanto tale trovi posto in alcune cerimonie legate al culto degli *zar*? Oppure lo *zar*, per la sua stessa natura, è un personaggio tipico, il cui modo di essere si sviluppa in un'azione mimata e parlata, ed è, in un certo senso, un “carattere” teatrale?»

...nell'andamento quotidiano della confraternita ci sono determinati *zar* preposti a determinate funzioni che, almeno, agli occhi del profano, hanno tutta l'apparenza di vere e proprie gallerie di caratteri, *dramatis personae*, interpretate dai posseduti (professionisti o no) in cui gli spiriti si incarnano». (PTI: 67; 43)

Adanăc risponde, in prospettiva emica, senza reticenze:

«L'adepta Adanăc [...] donna notoriamente sfrenata, di cui si diceva che dovesse l'occhio vitreo e la tendenza all'ubriachezza all'"occhio d'ombra" - sosteneva di avere assunto maniere da "ragazza di taverna" sotto l'influsso della *zar* Aggadaw Berru, mentre prima era una donna molto riservata il cambiamento era potuto avvenire perché il guaritore che allora la curava, il celebre fit-awrârî Saggaâyê dell'Enfraz aveva ritenuto opportuno lasciare sfrenare lo *zar* da cui era posseduta». (PTI: 51-52)

Se lo *zar* è il simbolo di un *comportamento determinato*, svolge al tempo stesso anche funzioni che gli conferiscono qualcosa in più: è il *responsabile* a cui fare appello per spiegare o giustificare un comportamento; viene chiamato in causa quando si vuole dare peso a un atto o a una dichiarazione; anche sul piano medico-magico è il simbolo di un *modo di essere* e anche un'*individualità efficiente*, un'*autorità responsabile* a cui fare riferimento. Essendo il *promotore* della malattia o del disagio, deve essere indotto dal *bale zar* a manifestare la propria identità e a rispondere sulla base di quali trasgressioni ha posseduto una persona: questo si ottiene, come ha narrato la stessa Adanăc, mediante possessioni che diventano via via sempre più stilizzate, dirette da un guaritore capace, che agisce in quanto *zar*, che affronta spiriti simili a lui, ma di rango inferiore. A loro volta, gli *zar* intervengono sia in quanto *cause* dello stato del paziente e del potere del guaritore, sia come *simboli* dei rispettivi modi di essere e delle loro relazioni:

«Sia nella vita quotidiana che nella terapia, gli *zar* formano una galleria di personaggi caratteristici costantemente legati ad un'azione, come se non avessero altra ragione d'essere che quella di precisare e rendere significativa proprio questa azione. Da questo punto di vista Essi somigliano ai personaggi teatrali che esistono solo in funzione degli avvenimenti scenici che condizionano e in cui il loro carattere è dispiegato». (PTI: 53)

La trance oltrepassa i confini di un transitorio stato modificato di coscienza o di una forma di personalità seconda o multipla (come i diversi registri comportamentali degli adepti e di Malkam, Ayyahou, più volte descritti, in relazione agli *zar* che li possiedono, potrebbero richiamare), ma diventa, nell'ambito del gruppo di culto, un *discorso sociale*, che esprime un sapere che, durante il tempo del

rito, genera *sensazioni particolari* o una *particolare coscienza degli eventi*. Se questo è possibile, lo è in virtù del fatto che la trance «ha il potere di produrre azioni e comportamenti, potere, che rappresenta una proprietà specifica dei dispositivi simbolici»⁵².

Quanto all'aspetto teatrale dello *zar* che non contrasta con la *verità* della possessione e in particolare riferendoci al personaggio che interpreta la nostra Adanăc (la serva svergognata che va di casa in casa e che parla a tu per tu con la "zarina", comportamento che le suggerisce il "piccolo" *zar* svergognato e giocherellone che la possiede abitualmente, grazie al quale si è liberata da altri *zar* maggiori, e che ne caratterizza il comportamento) Leiris nota in conclusione che:

«...è probabile che, se il teatro in quanto tale contiene potenzialità di *catarsi* o una "purga" dalle passioni (diventate meno pericolose nell'istante in cui vengono esteriorizzate in una azione scenica), un valore simile, ma ancora più grande, deve avere un teatro in cui la persona non è passiva, non esce fuori di sé per un semplice gioco, ma è messa in causa integralmente, e inoltre può inventare in certa misura essa stessa la scena di cui sarà protagonista. Questo è appunto il caso delle riunioni e delle cerimonie legate al culto dello *zar*, e si può legittimamente pensare che l'adepto ne tragga almeno una certa euforia, un beneficio immediato che lo legherà a queste pratiche, per quanto scoraggianti possano essere i risultati. Siamo qui di fronte, si direbbe, a ciò che costituisce la grande forza delle magie, malgrado le continue smentite che loro infligge l'esperienza: gli elementi affettivi che esse mobilitano, insieme con il loro materiale di miti e d'immagini e con quella parte di dramma e spettacolo che contengono». (*PTI*: 71-72)

3. Postilla. Leiris e il sacro nella vita quotidiana

«Se sono poeta o attore non lo sono per scrivere o declamare poesie, ma per viverle.

Quando recito una poesia non è per essere applaudito, ma per sentire corpi d'uomini e di donne, dico *corpi*, tremare e volgersi all'unisono con il mio, volgersi come ci si volge dall'ottusa contemplazione del budda seduto, con cosce ben sistemate e sesso gratuito, all'anima, cioè alla materializzazione corporea e reale d'un essere integrale di poesia.

Voglio che le poesie di François Villon, Charles Baudelaire, Edgar Poe e Gérard de Nerval diventino vere, e che la vita esca fuori dai libri, dalle riviste, dai teatri o dalle messe che la trattengono e la crocifiggono per captarla». (Antonin Artaud, *Lettera a Henri Parisot*, 6 ottobre 1945)

Quando Leiris aveva aderito al gruppo della *rue Blomet 45* (1922), introdotto da Masson, poi al movimento surrealista di Breton (1924), era molto vicino ad Antonin Artaud con il quale condivideva il rifiuto di tutto quanto costituiva la morale e la

⁵² Beneduce 2002: 204; Budriesi 2018c.

religione tradizionali, come leggiamo nella recensione al film *Hallelujah* di King Vidor:

«In questa epoca marcia in cui i santi, ritagliati su misura di una civiltà di industriali, di commercianti e di banchieri, assumono i contorni di figurine “rispettabili” e meschine del genere Teresa di Lisieux, un film come questo è importante perché viene a rammentarci qual è la mistica vera che non ha nulla a che vedere con la religione e la miseranda affettazione delle chiese cristiane dei bianchi, ma si può ritrovare in tutto: nell’erotismo, nell’alcool, nello scandalo, nell’avventura di ogni genere - e anche nella crisi isterica, nel deliquio dei sensi e nell’estasi sacra». (Leiris 1930 e 1992: 24)⁵³

Ad Artaud lo aveva legato anche l’interesse per l’occultismo e l’alchimia, in particolare Leiris era attratto da Paracelso e dal suo “mondo di mezzo”⁵⁴.

Al ritorno dall’Africa (1933), anche se dichiarò, con una forte dose di pessimismo, di avere trovato solo il *fantasma* di quello che sperava di trovare (di qui il titolo del diario), sui posseduti di Gondar scrisse saggi di carattere etnografico. Ma leggendo il riverbero sui sentimenti che quell’esperienza ebbe su di lui e che si sprigiona con forza nella pagine gondariane de *L’Afrique fantôme*, non possiamo non interrogarci se, come e quanto nel profondo del corpo-mente dell’autore abbiano agito quegli *attori del teatro vissuto della possessione*⁵⁵.

Una risposta molto convincente, anche se apparentemente indiretta è contenuta nel saggio *Le sacré dans la vie quotidienne*, conferenza pronunciata l’8 gennaio 1938 durante una seduta del *Collège de Sociologie* che Leiris aveva fondato qualche mese prima con Georges Bataille e Roger Caillois⁵⁶, testo che possiamo

⁵³ *Hallelujah*, film coraggioso per i tempi - incentrato sulla musica e sul canto, epifenomeni di ciò che a Vidor stava più a cuore: il ritmo - porta sullo schermo la *possessione* di corpi sottomessi alla volontà di Dio. Utilizzando solo attori neri Vidor ne propone i riti, le danze, i battesimi nel fiume, le riunioni di preghiera accompagnate dagli spirituals, dalle prediche, dai blues. I primi piani mostrano i visi allucinati degli attori, animati da un fervore che sconfinava con la follia nei confronti di Dio o del sesso: cfr. Toffetti 1994.

⁵⁴ Cfr. In *Frêle bruit*, quarto e ultimo tomo de *La Règle du jeu* (pubblicato la prima volta nel 1976), Leiris tesse un lungo elogio di Paracelso che, fin dalla giovinezza, aveva sentito particolarmente vicino: «Penseur par images plus que peseur d’idées! Philosophe et médecin pérégrinant, magister rebelle au cérémonial des leçons en latin, ô erratique et pharamineux Paracelso, peripatéticien et pathaphysicien par excellence!» (Leiris 2003: 841) Su Leiris e Artaud rinvio alla esauriente biografia di Leiris di Armel 1997, s.v. Nel diario quotidiano, il *Journal*, nel 1924 Leiris riprende l’espressione di Artaud «je suis géant», osservando che non aveva mai scritto nulla di più semplice e di più bello (Leiris 1992: 151).

⁵⁵ Mercier 2003.

⁵⁶ Leiris non si trovò a proprio agio nel *Collège de Sociologie*; in una lettera a Bataille (3 luglio 1939), giustifica il rifiuto di redigere un bilancio dell’attività del Collegio dalla sua fondazione (marzo 1937) e lo invita a una scelta precisa: «se vogliamo far riferimento alla scienza sociologica quale l’hanno

comprendere più facilmente alla luce degli scritti preparatori a quella coerente, molto complessi e articolati.

Quali le finalità del Collège? Roger Caillois le definisce:

«L'oggetto preciso dell'attività prospettata può assumere il nome di *sociologia sacra*, in quanto implica lo studio dell'esistenza sociale in tutte quelle sue manifestazioni in cui si delinea la presenza attiva del sacro. Essa si propone così di stabilire i punti di coincidenza tra le tendenze ossessive fondamentali della psicologia individuale e le strutture direttive che presiedono all'organizzazione sociale e ne determinano le rivoluzioni. L'uomo valorizza all'estremo certi istanti rari, fuggenti e violenti della sua esistenza intima. Il Collegio di sociologia parte da questo dato di fatto e si sforza di rivelare pratiche equivalenti proprio in seno all'esistenza sociale, tanto nei fenomeni elementari di attrazione e repulsione che la determinano, quanto nelle sue composizioni più significative e di maggiore spicco, quali le Chiese, gli eserciti, le confraternite, le società segrete. Tre problemi dominano questo studio: quello del potere, quello del sacro, quello dei miti». (Caillois in Hollier 1991: 18)

Per inaugurare le attività del nuovo organismo culturale Collège Leiris avrebbe dovuto preparare un intervento sulle società primitive e sul loro senso del sacro. In realtà non obbedì al programma e parlò del *suo* sacro, suscitando non poco scalpore nell'uditorio⁵⁷. La preparazione della conferenza, come dicevo, fu preceduta da un intenso lavoro pubblicato postumo con il titolo *L'Homme sans honneur. Notes pour Le sacré dans la vie quotidienne* (Leiris 1994): un insieme eterogeneo di pensieri tra i quali non si può non ricordare, al nostro fine, il ruolo che attribuisce ai culti *zar* e a quella particolare:

«idea di “mondo intermedio”, che si trova negli occultisti. Mondo incerto che si colloca tra il mondo spirituale e il mondo materiale; antropologicamente: dominio della vita affettiva situato tra il dominio dello spirito e il dominio del corpo. Mondo del “fantastico” - come il mondo del sogno, della poesia, dell'amore, ecc. Un'istituzione come quella degli *zar* abissini segna efficacemente questa confluenza: come si associno all'idea di *possessione* da parte di queste creature fantastiche che sono i geni, delle cose che rientrano nel campo *dell'azione teatrale, dell'ispirazione poetica, dell'eroticismo* (sotto forma di prostituzione rituale, ad esempio), ecc. Casa dello *zar* = chiesa, ospedale, caffè-concerto, dancing, e anche bordello. Si può

costruita uomini come Durkheim, Mauss e Robert Hertz, è indispensabile attenerci ai suoi metodi. Altrimenti, per dissipare ogni equivoco, meglio rinunciare al nome di “sociologi”» (Hollier 1991: 458-459).

⁵⁷ Leiris 1938, trad. in Hollier 1991:31-41. Sulla conferenza, Jean Wahl - che si definisce «il peggior allievo del Collegio di Sociologia» - esprime un giudizio molto positivo: «Fu, credo, la prima seduta in cui durante tutta la conferenza, si ebbe la sensazione di qualcosa di forte» (Hollier 1991: 125).

ammettere che dei personaggi come prostituti dell'uno e dell'altro sesso, *artisti di teatro*, e anche artisti in generale, tossicomani, originali e folli, ecc., si situino sullo stesso piano delle creature fantastiche. In questo senso essi partecipano al mondo "magico", e non al mondo "religioso" (che è essenzialmente il mondo spirituale). Per quel che mi riguarda, mi confesso radicalmente impotente a effettuare l'operazione che consisterebbe - per usare un linguaggio dal gusto "occultista" - nell'elevarmi al di sopra di questo piano intermedio per tendere alla vera spiritualità. Io resto sempre legato al mondo incerto ed equivoco simboleggiato dal Serpente»⁵⁸. (Leiris 2003: 1153) [trad. L. Budriesi]

Alla possessione da parte di creature fantastiche quali gli *zar* associa "cose" che rientrano non solo nel campo dell'*azione teatrale*, ma anche in quello dell'*ispirazione poetica*, dell'*erotismo* e, confessando la propria incapacità di elevarsi al di sopra del mondo equivoco del serpente, colloca la propria idea di sacro in una dimensione intermedia, quella che gli si era aperta a Gondar a contatto con "strani spiriti", gli *zar*, prima uomini, figli di Eva, poi divenuti invisibili, ma pur sempre uomini che di quando in quando cavalcano una persona, possedendola: severi, traditori, irascibili, ma anche capaci di dare piacere e conferire prestigio ai posseduti, di dare ad alcuni di loro la facoltà di vedere nel futuro, di consigliare e di guarire. Spiriti comunque dominabili da altri uomini, disponibili a venire a patti con i posseduti in cambio azioni liturgiche di cui Leiris aveva particolarmente apprezzato la dimensione teatrale ed erotica. In sostanza a Gondar aveva provato il brivido, il turbamento che provoca la magia:

«Pensando alle folgorazioni incessanti della vecchia, allo *charme* insolito che emana da sua figlia, misurando l'immenso valore che attribuisco alle loro parole, non posso sopportare l'inchiesta metodica. Ho bisogno di immergermi nel loro dramma, di toccare il loro modo di essere, di bagnarmi nella loro carne viva. Al diavolo l'etnografia!». (AFI: 368)

Ci si aspetterebbe, dovendo trattare del sacro nelle società primitive (come allora si definivano), di trovare riferimenti a riti ai quali aveva assistito in Africa, ad atmosfere ed emozioni vissute a Sanga (Mali), a Gondar o in altri contesti durante la missione, a contatto con le danze delle maschere dogon (di cui stava studiando la lingua segreta)⁵⁹, o presso la confraternita *zar*, ma nulla di tutto questo: l'indagato è lui stesso e il suo *sacro*: così inizia la conferenza di fronte a un uditorio sbigottito⁶⁰:

⁵⁸ L'uroboro degli alchimisti.

⁵⁹ Cfr. Leiris 1948, saggio sulla lingua segreta dei Dogon, in buona parte già completato nel 1938.

⁶⁰ Su questo contributo resta fondamentale il saggio di Jamin 1981.

«Che cos'è per me il *sacro*? Più esattamente in che cosa consiste il mio sacro? Quali sono gli oggetti, i luoghi, le circostanze che risvegliano in me quel misto di timore e di fascinazione quell'atteggiamento ambiguo determinato dall'avvicinarsi di una cosa attraente e insieme pericolosa, prestigiosa e respinta, quella mistura di rispetto, di desiderio e di terrore che può considerarsi come il segno psicologico del sacro? [...]Riportandomi mentalmente all'infanzia, ritrovo dapprima qualche idolo, qualche tempio, e più generalmente qualche luogo sacro». (Leiris, in Hollier 1991: 32)

Parla di un sacro *destro* e di un sacro *sinistro* ispirandosi a Hertz (1909), ma come osserva Poitry (1995: 58 ss.) entrambi i poli sono *ambigui*: il polo sinistro per natura, il polo destro perché senza ambiguità, non v'è terrore, non v'è sacro, caricando la definizione di Hertz della doppia percezione di *mysterium tremendum* e del *mysterium fascinans* di cui parla Otto (1917).

Inizia col presentare *oggetti* dalla forte *agency* (ricordiamo la raccolta/furto di centinaia di oggetti rituali che la missione Dakar-Gibuti trasse in grande quantità dai paesi attraversati per fornire il museo del Trocadéro)⁶¹ che appartengono, con le riserve sopra esposte, al *polo destro*:

- *il revolver del padre* (con il quale difendeva la famiglia);
- *il suo porta ori*, una sorta di cassaforte dove riponeva i luigi d'oro (con i quale la sosteneva la famiglia), monete che, donate ai figli nell'occasione della prima comunione segnavano il loro ingresso nell'età virile (un'iniziazione);
- *la stufa a combustione*, genio del focolare, temibile per la sua incandescenza, ma al tempo stesso accogliente presso cui da piccolo veniva portato dalla madre quando aveva accessi di mal di gola e si sentiva per questo quasi l'eroe di una tragedia.

Quanto ai luoghi ricorda:

- *la camera da letto dei genitori la notte* (polo destro, non senza ambiguità) luogo da cui di notte vegliavano i figli dal letto a due piazze «sintesi del mondo notturno degli incubi che attraversano il sonno e sono come la replica delle polluzioni notturne»;
- *il wc* (polo sinistro, tendente all'illecito) dove con uno dei fratelli, clandestinamente, come «in una casa degli uomini di qualche isola dell'Oceania» si rinchiodava a lungo: là si raccontavano storie simili a veri e propri miti, progettavano colpi di stato e macchine da guerra, immaginavano battaglie con resoconti scritti di morti e feriti. Il fratello maggiore era seduto in “trono” come un iniziato del grado superiore, lui su un volgare vaso da notte che rappresentava lo sgabello del neofita;
- *il salotto* (polo sinistro) da cui lui e il fratello si sentivano esclusi nei giorni di ricevimento, ma erano nello stesso tempo vicini e solidali nell'ambito della loro società segreta;
- *la savana* (una sorta di *brousse*), non lontana da casa sua, terra incolta tra le fortificazioni e l'ippodromo di Auteuil, mondo vago e tipico di tutte le avventure

⁶¹ Su cui cfr. Clifford 2010 e Budriesi 2017b: 81, nota 1.

mitiche, oggetto di vero e proprio tabù, proibita dai genitori (per i pericoli che vi si potevano nascondere);

- *l'ippodromo di Auteuil*, luogo altamente immorale, perché là vi si perdevano fortune al gioco (diceva il padre), dove con il fratello provava l'ebbrezza dell'inizio della corsa da cui dice gli sia derivata un'impressione di meraviglia che da adulto gli fa guardare ogni spettacolo sportivo come una *parata rituale*. Lo spettacolo sportivo è un *atto reale*. Paragona il campione sportivo allo *sciamano* che spessissimo, all'origine, è solo un diseredato, ma si prende sul destino una rivincita strepitosa, poiché lui solo e non altri è complice degli spiriti.

Si sofferma anche su:

- *certe parole*, legate a luoghi o a situazioni particolari il cui suono è carico di emotività;

- *certi fatti del linguaggio* che gli «diedero la vaga percezione di quella specie di deviazione o scarto che [...] caratterizza ancora il passaggio dallo stato comune a uno più privilegiato, più cristallino, più singolare, lo slittamento da uno stato profano a uno sacro», come il famoso *reusement* (parola gridata quando, da piccolo, si era accorto che un soldatino di piombo era caduto e *fortunatamente* non si era rotto), che gli fu corretto dai familiari in *hereusement* «il che mi fece l'effetto di una scoperta stupefacente»⁶².

Credo – concludendo – che la conferenza sul *sacro*, che suscitò scandalo in quanto invece che, a livello sociologico, Leiris aveva declinato il tema a livello personale (come, del resto, aveva fatto nel diario *L'Africa fantasma*) – tracciando un'originalissima *etnografia di se stesso* nella quale definiva i contorni del *suo sacro* – sia da considerare l'effetto più significativo che, sullo spettatore partecipante Michel Leiris, ebbero i rituali celebrati nella confraternita *zar* di Gondar. Vivendoli intensamente – con le alterne sensazioni che si ricavano dalla lettura del diario – ebbe modo di sperimentare le emozioni che *gli attori di quel teatro vissuto*, vestiti con i loro “costumi di scena” e indossando i loro *guardaroba di personalità*, suscitarono

⁶² Alla fine del saggio (in cui del “suo” sacro ha indicato il lato *destra* e quello *sinistra*) ne riassume i punti principali: «se metto insieme tutti questi fatti mutuati da ciò che fu la mia esistenza quotidiana, quando ero bambino, vedo formarsi a poco a poco un'immagine di ciò che è per me il *sacro*. Qualcosa di prestigioso, come gli attributi paterni o la grande casa di rocce. Qualcosa di insolito, come gli abiti di gala dei jockey, o certe parole dalla risonanza esotica. Qualcosa di pericoloso come le braci ardenti o la savana popolata da individui loschi. Qualcosa di ambiguo, come gli accessi di tosse che lacerano ma trasformano in eroe da tragedia. Qualcosa di proibito, come il salotto in cui gli adulti eseguono i loro riti. Qualcosa di segreto, come i conciliaboli nei miasmi dei gabinetti. Qualcosa di vertiginoso, come il salto dei cavalli al galoppo o le scatole a fondo multiplo della lingua. Qualcosa che, tutto sommato, in un modo o nell'altro, non concepisco altrimenti che segnato dal soprannaturale. Posto che uno degli scopi più “sacri” che un uomo possa proporsi sia acquisire una conoscenza di sé quanto mai precisa e intensa, sembra sia auspicabile che ognuno, scrutando i propri ricordi con il massimo di onestà, esamini se non possa scoprirvi qualche indizio che gli permetta di discernere quale *colore* abbia per lui la nozione stessa del sacro»: Leiris in Hollier 1991: 40-41.

nel poeta, nell'uomo dalla sessualità problematica in cerca di una più intensa dimensione erotica, della trasgressione che si respira nei bordelli (la casa dello *zar*, talora, è anche bordello), dell'euforia che si condivide con i tossicomani e con i folli... con quanti, insomma, non rientrano nei ranghi della società borghese da cui era fuggito e che, al rientro, aveva cercato di recuperare. Pur dovendo rientrare nei vecchi panni cercò un io nuovo a partire, appunto, da questa *etnografia di se stesso*: «il ragazzo prende il posto – quello del selvaggio – dei dogon di Sanga e dei geni zar di Gondar»⁶³.

L'esperienza della trance, vissuta nella dimensione *quasi* domestica, anche se per molti versi perturbante (le due dimensioni non sono contrapposte) dei riti celebrati dalla grande Malkam Ayyahou, lo aveva indelebilmente segnato, trasportandolo in dimensioni altre, anche se non volle mai abbandonarsi alla trance: prendendolo per mano, assegnandoli uno *zar* protettore, la *bale zar*, con una sapienza che lì per lì gli fu difficile valutare, gli aveva fatto capire molte cose di se stesso e del mondo, lo aveva in un certo senso “alfabetizzato” attraverso la dimensione affettiva/emozionale, come avviene quando un incontro, un *teatro vissuto*, fa scattare la scintilla che modifica attore e spettatore, i cui esiti possono anche manifestarsi dopo molto tempo, o non venire mai chiaramente alla luce. Lo aveva aiutato a scavare nella dimensione del bambino che era stato con lo sguardo dell'etnologo⁶⁴, operazione resa possibile da una ricercata *distanza* tra le due età, la cui fonte (il mondo degli *zar*), per chi non abbia dimestichezza con la sua opera, potrebbe rimanere nell'ombra, vista la mancanza di precisi riferimenti a quell'esperienza se non negli appunti preparatori di cui ho detto.

Poco dopo la conferenza sul sacro, iniziò la stesura di *Biffures* (un'ulteriore svolta), primo volume della *Règle du jeu* che contiene il capitolo *C'era una volta*:

«Ciò che *era una volta*, è il bambino che fui, il bambino a cui raccontavano delle storie che cominciavano con *C'era una volta...*»⁶⁵.

Bibliografia

Armel, Aliette
Michel Leiris, Paris, Fayard, 1997

⁶³ Maubon 2005: 39.

⁶⁴ Si è infatti parlato per questo saggio di *un'etnografia di se stesso* (Jamin 1981); Leiris «tende lo scarto al limite della rottura, al punto ipotetico in cui il soggetto accetta di diventare il proprio oggetto, la propria fonte di alterità (Maubon 2005: 39).

⁶⁵ Leiris 1948, trad. it. 1973: 129.

Artaud, Antonin,

Scritti di Rodez, a cura di Rolando Damiani, Milano, Adelphi, 2017

Budriesi, Laura

Viaggio attraverso la possessione nell'Etiopia di oggi, Bologna, Odoya, 2012.

Michel Leiris sui palcoscenici della possessione. Etiopia e Haiti. Scritti 1930- 1983, Bologna, Pàtron, 2017a.

Michel Leiris. Il teatro della possessione, Bologna, Pàtron, 2017b

Trance e teatro, teatro e trance, divagazioni, in A.L. Palmisano (a cura di), *Antropologia, teatro e trance*, Bologna Odoya, 2018a: 165-222

A Gondar con i posseduti in A.L. Palmisano (a cura di), *Antropologia, teatro e trance*, Bologna Odoya, 2018b: 141-162

Deriu, Fabrizio

Perfomàtico. Teoria delle arti dinamiche, Roma, Bulzoni, 2012

Di Lauro, Raffaele

Tre anni a Gondar, Milano, Mondadori, 1936

Fabre, Daniel

“Un rendez-vous manqué. Ernesto de Martino et sa réception en France”, in *L'Homme*, 39, 151: 207-236

Faldini, Luisa

“Usi alternativi della transe: il caso del candomblé keto”, in *Dada rivista di antropologia postglobale*, speciale n. 1, 2014: 63-80

Hollier, Denis (a cura di)

Le Collège de sociologie (1937-1939), Paris, Gallimard, 1979 (2a ed. 1995) [trad. Il collegio di sociologia, Torino, Bollati-Boringhieri, 1991]

Hertz, Robert

“La prééminence de la main droite: Étude sur la polarité religieuse”, in *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 68, 1909: 553-580

Jamin, Jean

“Quand le sacré devint gauche”, in *L'ire des vents*, 3 (4), 1981: 98-118 [trad.

“Quando il sacro divenne sinistro”, in *Il Verri*, VI serie, 18: 57-77]

Jolly, Éric - Lemaire, Marianne

(a cura di) *Chaiër Dakar-Djibuti* (= CDD), Meurcourt, Éditions les Chaiers, 2015

Le Brun, Annie

“Raymond Roussel - Source de rayons réels, ma roue, mon sel, mon aile”,
Présentation a Leiris 1998:15-61

Leiris, Michel

“Saints noirs. A propos du film de King Vidor: Hallelujah”, in *La Revue du cinéma*,
2, 11, 1930: 30-33

“Le Taureau de Seyfou Tchenger”, in *Minotaure*, 2, 1933: 74-82 [trad. “Il toro di
Seyfou Tchenger”, in Budriesi 2017a: 60-77]

L’Afrique fantôme de Dakar à Djibouti, 1931-1933 Paris, Gallimard «Collection Les
Documents bleus. Notre temps», 1934 [trad. di A. Pasquali *L’Africa fantasma [=AFI]*,
a cura di V. Neri, Milano, Rizzoli 1984]

“Le Culte des zârs à Gondar (Ethiopie septentrionale)”, in *Æthiopica*, New York, nn.
3 e 4, 1934: 96-103 e 125-136 [trad. “Il culto degli zar a Gondar (Etiopia
settentrionale)”, in Budriesi 2017a: 104-118]

“Un Rite médico-magique éthiopien: le jet du danqârâ”, in *Æthiopica*, 3, 2, 1935: 61-
74 [trad. “Un rito medico-magico etiope, il lancio del danqara”, in Budriesi 2017a:
118-129]

“La Croyance aux génies “zar” en Éthiopie du Nord”, in *Journal de psychologie
normale et pathologique*, 35, 1938: 108-125 [trad. “La credenza nei geni zar nel nord
dell’Etiopia”, in Budriesi 2017a: 134-148]

“Le Sacré dans la vie quotidienne”, in *NRF*, 26, 298, 1938: 26-38 [trad. “Il sacro nella
vita quotidiana”, in Hollier (a cura di), *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)*, Torino,
Bollati-Boringhieri, 1991: 32-41]

“Sacrifice d’un taureau chez le houngan Jo Pierre-Gilles”, in *Présence africaine*, 12,
1951: 22-36 [trad. “Sacrificio di un toro presso l’hungan Jo Pierre-Gilles”, in Budriesi
2017a: 195-206]

“Note sur l’usage de chromolithographies catholiques per les vodouïsants d’Haïti”, in
Les Afro-Américains, a cura di Pierre Verger, Dakar, Institut française d’Afrique
noire, 1953 (Mémoires de l’Institut française d’Afrique noire, 27): 201-207 [trad.
“Nota sull’uso delle cromolitografie cattoliche da parte degli adepti del vodu di
Haiti”, in Budriesi 2017a: 206-214]

La Langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan français), Paris, Institut
d’ethnologie, 1948

La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar, Paris, Plon,
collection «L’Homme, cahiers d’ethnologie, de géographie et de linguistique.
Nouvelle série, 1», Paris, Plon, 1958 [trad. M. Schino, *La possessione e i suoi aspetti
teatrali tra gli Etiopi di Gondar*, Milano, Ubulibri 1988; 2a ed. 2006]

- Afrique noire, la création plastique*, Paris, Gallimard («L'Univers des formes»), 1967 [trad. G. Veronesi, *Africa nera. La creazione plastica*, Milano, Feltrinelli 1967]
“Mazmur le clerc”, in *L'Ethnographie* n.s., 68, 1975: 39-58 [trad. *Il chierico Mazmur*, in Budriesi 2017: 164-186]
“Encens pour Berhânê”, in *Guirlande pour Abba Jérôme. Travaux offerts à Abba Jérôme Gabra Musê par ses élèves et ses amis, réunis par Joseph Tubiana*, Paris, Le Mois en Afrique, 1983: 1-5, [trad. *Incenso per Berhânê*, in Budriesi 2017a:192-194]
Journal 1922-1989 ed. e note a cura di J. Jamin, Paris, Gallimard, 1992
L'Homme sans honneur, notes pour «Le Sacré dans la vie quotidienne» [1938], pubblicato a cura di J. Jamin, Paris, Jean-Michel Place «Les Cahiers de Gradhiva 13» in Leiris 2003: 1119-1154
Michel Leiris Miroir de l'Afrique (= MA), raccolta di opere di Leiris sull'Africa, con documenti inediti, a cura di J. Jamin, con la collaborazione di J. Mercier per i testi relativi all'Etiopia, Paris, Gallimard «Quarto» 1996
Roussel & Co (= R&C), ed. a cura di J. Jamin, introdotta e annotata da Annie Le Brun, Paris, FataMorgana, 1998
Specchio della tauromachia e altri scritti sulla corrida, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati Boringhieri, 1999
La Règle du jeu, a cura di Denis Holleir (ed., note e indici, a cura Denis Hollier, Nathalie Barberger, Jean Jamin, Catherine Maubon, Pierre Vilar, Louis Yvert), Paris, Gallimard «Bibliothèque de la Pleiade», 2003
L'occhio dell'etnografo. Razza, civiltà e altri scritti, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati Boringhieri, 2005
Vie d'Adanăc la possedée, in *Chaiier Dakar-Djibuti*, a cura di É. Jolly, M. Lemaire, Meurcourt, Éditions les Chaiers, 2015

Maubon, Chaterine

Michel Leiris scrittore etnografo, in Leiris 2005, pp. 7-66

Mercier, Jacques

“Le Qolle et le Zar: éléments pour l'histoire des anciens cultes éthiopiens”, in *Abbay Cahier*, 12: 259-298

Les traversées éthiopiennes de Michel Leiris. Amour, possession, ethnologie, Montpellier, L'Archange Minotaure, 2003

Nicolini, Beatrice - Taddia, Irma (a cura di)

Il Corno d'Africa tra medicina politica e storia, Aprilia, Novalogos /Pratica editrice, 2011

Otto, Rudolf

Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Gotha, L. Klotz, 1917 [trad. *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, a cura di A.N. Terrin, Brescia, Morcelliana, 2011

Palmisano, Antonio Luigi

“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, 2002: 471-501

“Visione, possessione, estasi: Sulla teoria della trance rituale”, in *Dada rivista di antropologia postglobale*, giugno 2013: 7-36.

Antropologia, teatro e trance (a cura di), Bologna, Odoya, 2018

Rouaud, Alain

“*In memoriam Joseph Tubiana (1919–2006)*”, in *Aethiopica*, 10 (1), 2012: 218-220

Sapeto, Giuseppe

Viaggio e missione cattolica tra i Mensâ i Bogos e gli Habab. Con un cenno geografico e storico dell’Abissinia, Roma, Congregazione di Propaganda Fide, 1857

Toffetti, Sergio (a cura di)

La grande parata. Il cinema di King Vidor, Torino, A. Morini, 1974

Tubiana, Joseph

(a cura di) *Guirlande pour Abba Jérôme. Travaux offerts à Abba Jérôme Gabra Musé par ses élèves et ses amis, réunis par Joseph Tubiana*, Paris, Le Mois en Afrique, 1983

Yvert, Louis

edizione corretta e aggiornata al 2015 della *Bibliographie des écrits de Michel Leiris, 1924 à 1995*, Paris, Jaen-Michel Place (Les Chaiers de Gradhiva 24) del 1996,
www.yvert+Bibliographie+des+écrits+de+Michel+Leiris&ie