



ARTICOLO

Alcune notti nel Wollo tra gli adepti di culti di possessione

di Laura Budriesi

Premessa

Era quasi buio quando arrivammo nel piccolo villaggio di S.G.¹, nel Wollo, regione del nord dell'Etiopia; si distingueva ugualmente un'abitazione dai muri azzurri, la casa del guaritore/*wolie*² Teshome Feleke, noto come Alì. Era il gennaio 2009.

Il mio mediatore, S.K., dell'Università di Addis Abeba, entrò da solo nella casa; sua moglie T., che ci accompagnava, ed io, fummo escluse da quel primo contatto.

Il rapporto con S.K. si era manifestato problematico già prima della partenza per il Wollo, a causa di incomprensioni caratteriali e di genere: ora non celava più il malumore, la stanchezza, il disagio di sentirsi alle mie dipendenze, in quanto giovane donna, organizzatrice del viaggio e della ricerca. Ben diversi erano la dolce sottomissione, il silenzio garbato, la gentilezza di T., poco più che mia coetanea. L'avevo incontrata insieme al marito ad Addis Abeba: si era confidata con me, e continuò a farlo nel Wollo, pur mantenendo il suo contegno riservato. Stavano definendosi, sul quel difficile terreno di indagine, i nostri ruoli, il gioco di mascheramenti e disvelamenti cominciava a essere chiaro, ma non ebbe una significativa evoluzione nel corso della lunga permanenza sul campo; si cristallizzò in un copione sempre uguale: nella pigra, forzata, adesione di S.K. alla funzione di mediatore/interprete e nel dolce sostegno della moglie nei miei confronti, per finire, al mio ritorno a Bologna nel momento in cui S.K. mi comunicò seccamente al telefono di avere smarrito tutti gli appunti che avrebbe dovuto inviarmi...³.

¹ Per discrezione, indico qui con le sole iniziali i nomi dei villaggi presso i quali ho condotto la ricerca e quelli del mio mediatore e della moglie.

² *Wolie* (pl. *awelya*) in amarico significa *spirito*. Il termine richiama l'arabo *wali*, *sant'uomo*. "Il termine *awlya* (dall'arabo *awliya* plurale di *wali*, santo musulmano, marabutto) è usato per indicare certi potenti *zar* o grandi illuminati, per estensione gli *zar* in generale. Il *wolie* può essere considerato l'equivalente di un *mediatore*, tra uomini e spiriti" (Rodinson 1975: 62). I guaritori, ex posseduti, sono anche chiamati *bale-zar* o *bale-wuqabi*.

³ Avevo perduto il lavoro di mesi. Ho potuto recuperarlo grazie alle riprese con audio che ho girato durante le cerimonie e le interviste che ho potuto trascrivere e interpretare grazie al dott. Zeleke Eresso Goffe e al sig. Goshamo Kedire Abdu (Budriesi 2012c: 31). Sul tema cfr. Pennacini 2011.



Ad Addis Abeba

Ero partita per L'Etiopia nel dicembre 2008 per una ricerca sul terreno finalizzata alla tesi di dottorato sui rituali di possessione *zar*, sulle orme delle ricerche di M. Leiris a Gondar (Budriesi, 2012a). Prima di raggiungere il Wollo con S.K. e la moglie (che S.K. aveva voluto ci accompagnasse), ero rimasta per un mese nella capitale, in una condizione di stallo, cercando di aprire porte che non dovevano rimanere impenetrabili alla nostra presenza, preservare le identità dei partecipanti, persone troppo conosciute perché risultassero partecipare al culto *zar*. I miei informatori, che ruotavano intorno all'università di Addis Abeba e a conoscenze personali, non gradivano essere sollecitati su un tema osteggiato dal clero ortodosso, liquidato dalle persone colte come superstizione verso il quale il governo centrale manifestava atteggiamenti ambigui.

Se durante il regime militare del Derg (1974-1991) fu attuata una politica repressiva nei confronti dei culti tradizionali e molti guaritori furono multati, incarcerati, e/o subirono la confisca dei beni (Pili in Nicolini-Taddia, 2011: 89), dopo quel periodo, e fino a oggi, il governo, pur non legittimando le attività di *bale zar* e *debtera*, sembra sostanzialmente tollerarle. Tuttavia, il ricordo della repressione è ancora molto vivo e genera, soprattutto nella capitale, i sospetti che ho potuto documentare.

L'avvicinamento ai loro spazi doveva essere lento, graduale, una continua negoziazione sempre in bilico su una fiducia difficile da conquistare. Giustificare la nostra presenza non sarebbe stato facile, anche se i nostri informatori ad Addis Abeba ci avevano garantito che lavorare nelle campagne del Wollo sarebbe stato più semplice, i guaritori meno diffidenti e sospettosi della nostra reale identità. Sapevo però che, trattandosi di un culto iniziatico, avremmo toccato appena la superficie delle cose e che sarebbe stato molto delicato il volersi addentrare anche nelle vite degli appartenenti al culto. Nonostante la forte fascinazione verso l'*altro* (l'universo della possessione e i suoi adepti) che speravo di incontrare, mi preoccupava iniziare la ricerca sul terreno. Sapevo che il problema sarebbe stato il mio sguardo, la parzialità del mio punto di vista e l'insieme di stereotipi legati alla letteratura sul tema, all'Etiopia, alla stessa figura del ricercatore. La consapevolezza delle difficoltà naturali che avrei avuto di lì a breve non voleva dire necessariamente capacità di aggirarle, ma esigeva la necessità di tenerne conto costantemente.



Da W. I. alla casa di Ali

Un tardo pomeriggio di quel gennaio arrivammo quindi, dopo parecchie ore di jeep, nel piccolo paese di W.I.. S.K. trovò con facilità la casa di una terapeuta con cui aveva lavorato anni prima. L'accoglienza di Zam Zam fu fredda, non ci invitò a partecipare alle sedute che presiedeva varie notti la settimana. Assistemmo soltanto a una cerimonia diurna che non potemmo documentare. Alla diffidenza abituale dei guaritori si aggiungeva il rancore della donna verso S.K. per non avere mantenuto una vecchia promessa, per non averle inviato il risultato della sua ricerca, per averla estromessa, forse dimenticata.

Ciononostante Zam Zam ci consigliò di spostarci in un piccolissimo agglomerato poco distante, S.G., dove operava Ali, suo ex marito, che aveva aperto un centro di consultazione e di cura. Secondo la moglie, Ali, nella zona, era più famoso di lei.

Seguendo le sue istruzioni, individuammo la casa dalle pareti azzurre. La contrattazione di S.K. ebbe buon esito: pochi minuti dopo essere entrato, uno degli inservienti, un ex paziente rimasto al servizio del *wolie*⁴, ci scortò fino alla parte dell'*household* riservata alle visite diurne.

Notammo sul muro esterno dell'abitazione la scritta *Hallah wokil: sono il rappresentante di Hallah*.

All'interno, accanto alla porta d'ingresso, erano appesi grappoli di *kitab*, tradizionali amuleti; alcuni ancora riparati nell'involucro di pelle, altri srotolavano sul muro le parole taumaturgiche. La tradizione dei *kitab* rimanda alle pratiche terapeutiche dei *debtera* (Griaule, 1930; Young, 1975; Mercier, 1976, 1979, 1988; Malara in Nicolini-Taddia, 2011).

Mi incuriosì il fatto che si trovassero in quella casa, facendo parte di un sistema terapeutico differente, concorrenziale, in definitiva, rispetto a quello di un *wolie* che si riferiva ad Allah anche se pensavo che, in Etiopia, il sincretismo religioso avesse caratterizzato da secoli i culti di possessione *zar*. Ipotizzavo - ma non ne ebbi conferma da Ali, che non gradiva che gli fossero poste domande sui misteri che circondavano il suo *compound* - che potessero essere stati lasciati lì da pazienti che, in precedenza, avevano consultato dei *debtera* i cui amuleti non avevano avuto l'effetto sperato.

Ecclesiastici della chiesa ortodossa, i *debtera* non vi occupano una posizione ufficiale, non ricevono l'ordine sacerdotale e, come ho potuto constatare, sono spesso malvisti. Eccellenti nelle attività

⁴ L'*household* del *bale-wukabi* Engeda (nome di fantasia) studiato da Aspen, oltre alla famiglia, era costituito da assistenti, ex pazienti, che si comportavano come mogli e gli avevano dato dei figli (Aspen 1994). Alcune ex pazienti risiedevano anche presso la casa di Malkam Ayyahou, la *bale-zar* di Gondar resa celebre da Leiris (Leiris 1984, 1988).



culturali, poeti e maestri di teologia, padroneggiano tutti i metodi di cura conosciuti dalle altre figure di terapeuti, inclusi quelle attinenti ai *bale-zar* (o *awelya*), quelli cioè magico-medici, acquisiti nel segreto. Hanno una buona padronanza della medicina scritta, contenuta in un *corpus* di testi magico-religiosi che conferisce loro una posizione di rilievo rispetto agli altri 'mediatori' terapeutici (Griaule, 1930; Conti Rossini, 1941; Strelcyn, 1955; Mercier, 1976, 1979; Young, 1977a,b). Sono temuti per la capacità di evocare i demoni che sanno anche esorcizzare. Tra gli *abinet*, incantesimi, che praticano, un posto di rilievo occupano quelli che coinvolgono direttamente un demone (Young, 1975a,b; Mercier, 1988; Malara, in Nicolini - Taddia, 2011). Il clero ortodosso, che non legittima l'attività dei *bale-zar/awelya*, non riconosce quella dei *debtera*, né ammette l'esistenza degli spiriti *zar*; riconosce soltanto la possessione da parte di entità di origine demoniaca (*ganen, sheitan*) che devono essere esorcizzate dal clero ortodosso, soprattutto attraverso aspersioni con acque sante (*tsebel*) (Kriss, in Mercier, 1992; Malara, in Nicolini - Taddia, 2011).

Ci sedemmo, quindi, nella prima stanza dove ci fu offerto del *dabo*, pane di cereali. Su un bidone di latta era seduto un bambino di circa dieci anni che Alì ci aveva presentato come suo figlio. Immediatamente pensai che sarebbe stato lui il futuro *wolie/ bale-zar*, alla morte del padre. Poco dopo, infatti, lo avremmo visto seguire da una finestrella l'inizio della cerimonia. Ma, in quel momento, era Alì a monopolizzare la mia attenzione. Per mesi, prima della partenza, avevo cercato di immaginare quale aspetto avesse un *bale-zar*, lo avevo immaginato più 'stregone', più misterioso, temibile, irascibile. Alì era, invece, molto gioviale, sembrava entusiasta della nostra presenza. Ne attribuii la ragione al fatto che, sicuro della neutralità dell'autorità locale che gli aveva dato la 'patente' di mediatore nelle dispute legali (come ebbe a dirci mostrandoci alcuni documenti, Budriesi 2012b: 35), poteva tranquillamente fare pubblicità, anche attraverso di noi, alla sua complessiva attività di 'imprenditore spirituale' che, sul mercato, era in concorrenza non soltanto con guaritori ex posseduti come lui, ma anche con altre categorie di terapeuti, in particolare con preti esorcisti (*atmaqi*) e con *debtera*.

Indossava una *kefia* bianca e rossa con i lembi legati sulla testa, pantaloni di foggia occidentale e sulle spalle aveva un *gabi* bianchissimo. Il bianco era il colore richiesto dal suo *zar*; lo seppi qualche giorno più tardi, nel corso dell'intervista che gli rivolsi e che qui in parte riassumo e in parte riporto integralmente.



Alì, fino a pochi anni prima, era stato malato e il suo malessere era stato attribuito alla possessione di due *zar*: uno femminile, *Ruhaniuya* - lo stesso che aveva fatto morire suo padre e suo nonno (Budriesi, 2012c: 36) - e uno maschile, *Yebesha Cuteb*, che lo aveva scelto per la sua bella voce (come era accaduto al chierico Mazmur, Leiris, 1974). Non mi disse attraverso quale *wolie* fosse riuscito a negoziare con questi *zar*, ma la sua posizione di guaritore manifestava che era venuto a patti con loro:

Facevo parte della pubblica amministrazione, poi hanno capito che ero malato e mi hanno lasciato andare. Poi, intorno ai trent'anni, sono stato attaccato dallo *zar*, che si chiama *Yebesha Cuteb*⁵. Non so da dove venga, è probabile che mi abbia scelto per la mia bella voce; il fondatore di *Jema Negus*⁶ ha lo stesso spirito... Il mio spirito mi forza a succhiare il *chat* e dire preghiere. Mi chiede il sangue di tori bianchi e il latte di giovani vacche, vuole che lo beva. Non sono io a berlo, è lo spirito che beve. Chiede bei vestiti, chiede di tenermi lontano dalle cose sporche e dal tradimento. Se mi avvicino a un'altra donna, mi ferma; mi può anche uccidere, mi può strangolare. Mi chiede di mangiare solo certi cibi e di vestirmi bene, meglio se di bianco. Devo stare assolutamente lontano dai funerali e anche dal mercato. Se qualcuno dei miei parenti muore, anche in questo caso non posso partecipare al funerale. Il mio *zar* può vedere gli *zar* delle altre persone, può capire se soffrono per lo *zar* o se hanno problemi che possono essere risolti all'ospedale.

Alì, secondo la tradizione dei *bale-zar*, è dunque un ex malato, in grado, dopo un percorso terapeutico, di controllare la possessione e, grazie al potere dei suoi *zar*, di comunicare con gli spiriti che affliggono i suoi pazienti, di farli entrare in *trance*, di esorcizzare quelli maligni e di disciplinare le possessioni degli *zar* che, da scomposte, divengono rituali (Leiris, 1934, 1938, 1974, 1984, 1988). La comunicazione tra *wolie* e adepti avviene attraverso un particolare, antico stile di comunicazione metaforico, detto "cera e oro" (in riferimento alla fusione dell'oro a cera persa: quando la cera, che è servita a modellare, si scioglie, appare l'oro), funzionale a operatori che hanno a che fare con il 'sacro' e con adepti di vari gruppi etnici e confessioni religiose⁷. Nella casa di

⁵ Che significa *Grande Santo dell'Abissinia*, punto di riferimento, il nome è dunque un appellativo onorifico.

⁶ Santuario musulmano, non distante da S.G., presso cui ho svolto un'indagine sui culti di possessione.

⁷ Il linguaggio usato dagli spiriti, durante la sessione di *trance*, per comunicare con i pazienti non è complesso soltanto



Alì ho visto affluire Amhara e Oromo, musulmani, cristiani e seguaci dei culti tradizionali: sotto la sua guida, attraverso la preghiera, la poesia cantata, le danze, le *trance*, si creava - anche grazie allo sforzo interpretativo dei versi a carattere morale cantati dal *wolie* - una comunità⁸. Ho trascritto varie coppie di versi e, con l'aiuto dei miei interpreti, ho cercato di comprenderli (Budriesi, 2012b). Alì, con l'impiego di un linguaggio metaforico derivato dal *ge'ez*, il latino d'Etiopia, recita i *qene*, coppie di versi che si impennano su una parola letterale, *sem*, e su una parola chiave, *werk*, che illumina l'ascoltatore esperto sul loro reale significato (Levine, 1965); ecco un esempio:

Ere min binamir binmesil chereka
mejen yegna negger zor sibilin temelisen chica
*Anche se appariamo belli e assomigliamo alla luna
non dimentichiamo che siamo fatti di fango, alla fine ci aspetta il fango*⁹.

Lo *zar* maggiore di Alì, *Yebesha Cuteb*, possiede le caratteristiche dei grandi *zar*: ama la bella voce, chiede sacrifici di grandi animali e ne beve il sangue, predilige le persone belle e i begli abiti, pretende comportamenti precisi e impone divieti, è potente nel leggere le intenzioni degli *zar* possessori dei suoi pazienti e nel discernere tra le malattie che è in grado di curare e quelle che devono essere affidate alla biomedicina. Dalle consultazioni è emerso molto chiaramente lo spessore *flessibile e adattativo* di questo terapeuta, anche rispetto all'evolversi del sistema sanitario del paese (Budriesi 2012 b,c).

Hadra¹⁰ di Alì

Le *hadra* guidate da Alì, alle quali ho assistito e che ho documentato, prevedono l'attivo

sotto l'aspetto lessicale e sintattico, si avvale anche di numerose figure retoriche: metafore, iperboli, metonimie, sineddoci (Leslau 1949, 1957; Messing 1958; Palmisano 2002: 489-91). "A volte la deformazione di una parola porta al calembour, oppure un'espressione non deformata ha il significato opposto di quello che dovrebbe avere": (Leiris 1988: 21).

⁸ Esempio significativo di costruzione corale di significato di una lingua sacra oscura e di conseguente fondazione di comunità e realtà è quello di Garesu che, in *trance*, incarna la divinità Wofa (Palmisano 2002).

⁹ La parola chiave è *zor sibilin*, che letteralmente significa: *quando uno non ti vuole parlare* e, metaforicamente, *destino di morte*.

¹⁰ *Hadra*, nella tradizione *sufi*, significa 'presenza'. Il contenuto delle *hadra* varia da confraternita a confraternita *sufi*, ma implica sempre la recitazione di preghiere, *dhikr*, che includono forme di danza sul posto, accompagnate da poesia cantata e dal suono di tamburi e, a volte, di flauti per creare un forte stato di tensione mistica.



coinvolgimento dei fedeli a sostegno del *wolie* e di quanti chiedono il suo aiuto. Iniziano verso le 21 per terminare all'alba. Prima di aprire la cerimonia, Ali sale al piano superiore della casa a pregare con alcuni anziani nella piccola moschea domestica (*masjid*).

Siamo stati introdotti nella stanza dell'*hadra* da un assistente, che ci ha preso le scarpe e le ha infilate in un grande sacco di juta insieme a quelle dei fedeli. Quando, la prima volta, ci è stata aperta quella porta, subito chiusa alle nostre spalle - segno della segretezza delle parole là proferite - ho provato una violenta sensazione di soffocamento dovuta alla moltitudine dei presenti (50/60 persone in un piccolo spazio) e alla mancanza d'aria: anche le finestre erano sigillate. Abbiamo faticato tutte le volte a trovare un angolo ove sederci, e siamo stati sistemati nella parte riservata agli uomini. Per me e per T. veniva fatta un'eccezione. Le donne e i bambini piccoli erano separati dagli uomini da una tenda non del tutto chiusa.

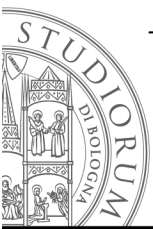
Una delle prime cose che attirarono la mia attenzione fu la famosa tenda. La letteratura antropologica su tema menziona spesso il *bale-zar* in stato di *trance* parlare da dietro una tenda. È la voce dello spirito a parlare, non quella dell'uomo (Palmisano, 2002).

Avendo seguito varie *hadra* ne posso sintetizzare la struttura.

Seguendo uno schema caratteristico di queste cerimonie¹¹, Ali, all'inizio, usa un registro tra il faceto e il serio, fa capolino dalla tenda per dare, sorridente, il benvenuto ai convenuti indossando una maschera che, pur nella giovialità, rinvia alla potenza e al carattere vanitoso dei suoi *zar*: brandisce una pistola e un vecchio fucile (le armi sono un riferimento ai più potenti tra gli *zar* che sono militari o cacciatori) e indossa occhiali da sole, accessorio frivolo che gli *zar* non disdegnano; scherza e ci chiede di fotografarlo. Sta apprestandosi a entrare nel 'personaggio' autorevole e intransigente del *wolie* attraverso un prologo leggero: sarà poi il suo *zar* a guidarlo, in *trance*, a presiedere la cerimonia. Da buon commerciante, scambia parole di benvenuto con i presenti, ne controlla il numero, si informa sui nuovi venuti, come a volere abbracciare il suo pubblico. Tutti, lui compreso, masticano foglie di *chat*, coadiuvante per la *trance*.

In un punto centrale della stanza stanno gli anziani, seduti su un materasso di pelle (*koda*) sotto la finestra. In mezzo a loro un grande *kebero*, il tamburo che viene suonato durante l'*hadra* e che è anche il luogo fisico del trattamento dei posseduti che vi vengono sdraiati per essere percossi,

¹¹ Leiris 1984, 1988.



esorcizzati o adorcizzati. Alcuni anziani hanno in mano un rosario musulmano, *masbaha*, di fianco a loro, il grande vassoio con 30, 40 tazzine (*sini*) per il rito del caffè e, poco distante, il braciere (*gel*) su cui si brucia l'incenso (*etan*) che serve ad attirare gli spiriti (amanti dei profumi) durante la cerimonia del caffè e a purificare l'aria. Sotto il vassoio con le tazzine, la tradizionale erba fresca rappresenta la *brousse*, il luogo fuori dell'abitato (erboso o boscoso) dove risiedono gli spiriti.

Gli anziani, che Alì chiama *kalicha*¹², e che costituiscono un gruppo fisso, aprono la cerimonia con invocazioni al Profeta Maometto ondeggiando i corpi al ritmo delle parole cantilenate con leggerezza:

Neby yemiyastera [Neby è il Profeta Maometto] / *bekita nenjera*

uno chiama il nome di Maometto / anche quando non ha quasi niente [*kita*, è il pane].

Setum bihon wonda Molid uawota sew endeminim bilo yagebal genet

uomini e donne che si ricordano del Molid [festa per la nascita del Profeta] vanno in Paradiso.

Yekematilewal rasu tekebilo

è lui che ci pensa dopo [li accompagna in Paradiso].

Consultazioni e posseduti

Le consultazioni iniziano, in genere, con i casi più semplici, scelti dagli assistenti che indirizzano i pazienti verso Alì: problemi familiari e legali, attriti tra vicini, malattie che richiedono rimedi naturali che Alì stesso confeziona e vende per pochi soldi al paziente o a un parente venuto al posto di un malato che non può muoversi. Alcuni vengono consigliati di rivolgersi al tribunale locale, altri a medici perché Alì non è in grado di risolvere i loro problemi. Qualcuno viene rimproverato per essere arrivato qui dopo essere stato da altri guaritori: l'atmosfera è, all'inizio, piuttosto tranquilla. Seguono altri canti, accompagnati da battimani, che divengono sempre più ritmati, favorendo, in alcune donne, la *trance* dopo danze che si fanno sfrenate. Alì parla con voce grave da dietro la tenda, talora, sempre in *trance*, si unisce agli astanti e danza anch'egli. Raggiunto l'acme, il ritmo delle danze va smorzandosi, per riprendere, sostenuto, poco dopo. Così varie volte nel corso dell'*hadra*, interrotta dal rito del caffè.

¹² Parola in lingua *oromo*, entrata in uso anche in amarico, che significa "maestro" (di livello basso). Viene utilizzata anche per indicare i guaritori, in quanto, in lingua *oromo*, significa anche "operatore della medicina tradizionale".



Canti e danze preparano l'incontro del *wolie* con alcuni posseduti e i loro spiriti. Alì nomina tre tipi di spiriti: *sheitan*, *buda* e *zar*. Nel corso delle consultazioni non sono i pazienti a imputare la causa del loro malessere all'intervento di questo o quello spirito, ma è Alì a decidere se il male o il problema è imputabile a uno *sheitan*, a un *buda*, a uno *zar*, o a un altro spirito di cui non precisa la tipologia. Non lascia che sia il paziente a descrivere i sintomi del proprio malessere: attraverso domande incalzanti li indovina; chiede, ad esempio: "*ti senti stanco? è come se qualcuno ti stesse picchiando con un sasso la testa, vero? tutto il corpo balla?*".

Quando si appresta a espellere uno *spirito* o a venire a patti con uno *zar*, ha bisogno della collaborazione dei fedeli che partecipano con tutta l'energia e il calore dei propri corpi, la potenza delle voci, del battito delle mani, accompagnati dal suono assordante del tamburo: alle voci e ai suoni si mescolano i potenti aromi del caffè e dell'incenso, richiami per gli spiriti.

Si ritiene che gli *sheitan*, creature malvagie invisibili, abbiano potere su alcuni importanti aspetti della vita quotidiana, la salute, il parto, il benessere e la fecondità del bestiame. Non è loro attribuita, in genere, una forma particolare; ci si accorge della loro presenza nell'uomo indirettamente: tramite la comparsa di una malattia inspiegabile (paralisi, epilessia), movimenti sussultori di testa e spalle, l'esprimersi in lingue diverse dalla propria (Hamer e Hamer, 1966); alcuni gruppi li rappresentano con fattezze umane, longilinei e dalla pelle nera (Levine, 1965).

Essi 'prendono' le loro vittime in particolari circostanze (caratteristica anche degli *zar*), quando il sole è allo zenit, quando sono vicine alla cenere, al fuoco o all'acqua.

Una donna, posseduta da un anno e non ancora liberata, che torna per ripetere l'esorcismo, viene fatta inginocchiare davanti al tamburo; uno degli inservienti la percuote con una coda di vacca. Alì urla violentemente contro lo spirito che identifica come *sheitan*; la donna emette grida gutturali, profonde, pare in agonia, talora è in ginocchio, con il busto sollevato, e compie movimenti rotatori del busto, poi ricaccia la testa all'indietro emettendo lamenti: sta eseguendo il *gurri*¹³.

Al termine del canto Alì (A.) parla allo *sheitan* (S.) che si manifesta per bocca della donna (D.), con la voce profonda e minacciosa del suo *zar*:

¹³ Dal verbo *agworra* che significa 'muggire', 'ruggire'; il *gurri*, tipico dei posseduti da *zar*, è "una sequenza di movimenti violenti, con emissione rumorosa del fiato che sono caratteristici della *trance* e variano a seconda di certi *zar*, mentre per altri non si manifestano." (Leiris 1958: 15).



A.: Dove l'hai presa? Dove l'hai attaccata?

[*Gli aiutanti picchiano la donna, che grida:*]

D./S.: Sto morendo!

A.: Dove l'hai presa? Mi devi dire doveeee! [*quindi urla insieme all'aiutante*]: di' che non torni più!!! Promettilo!!!

D./S.: Non torno più!!

A.: Di' uuuuuuhhhh tre volte [*è il grido di uno che soffre*]; aiuto, aiuto! Da quanto l'hai presa?

D./S.: È un anno!

A.: Cosa dici ora?

D./S.: Non torno più!!

A.: Di' rrrrrriiiiiiiiiii

[*Continuano a percuotere la donna; quando lo sheitan dice: 'non torno più', A., pensando di essere preso in giro, aggiunge:*]

A.: Cosa ti portiamo?

[*Lo sheitan non risponde, picchiano ancora.*]

A.: Ti diamo delle urine? [*e aggiunge*] Non l'ha lasciata!!

[*Seguono altre percosse e grida; la donna è prostrata, non ha più forze; al termine del violento trattamento, per il momento liberata:*]

D.: *wollahi merihaba, sto bene.*

[*Con rispetto saluta il suo salvatore e si allontana.*]

Altro spirito malvagio che richiede un potente esorcismo è il *buda*, considerato personificazione del malocchio *evil eye*; il *buda* 'mangia' magicamente le sue vittime (Griaule, 1930; Kahana, 1985).

Viene trasmesso da uno *yasaw myvala*, letteralmente 'mangiatore di uomini'. I portatori di *buda* si ritengono appartenere a minoranze religiose (gli Amhara dicono che lo sono i Falasha, ebrei) o esercitare mestieri particolari come quello di fabbro, orafo o vasaio.

A una donna (D.) molto deperita, Alì (A.) diagnostica la possessione da parte di un *buda*; il trattamento non riesce:

A.: sei dimagrita; ayn *tiferyalesh*, il *buda* ti ha mangiato il cervello, ti ha fatto a pezzi, ti ha



succhiato! [*rivolto a tutti*] La sta facendo soffrire, è dimagrita. [*rivolto alla D.:*] dici che hai paura del malocchio? Di una persona che ti vuol far male, come il *buda*?

D.: sì, vedo tutto buio, il giorno diventa notte, per questo sono venuta qui per chiedere aiuto.

A.: il tuo cervello è colpito, è diventato vuoto, se l'è mangiato il diavolo. Non so cosa sia, anche se vai dal medico peggiori. Io non posso guarirti. Se c'è qualcuno che può, io non posso

D.: io non vado da nessuna parte, io sono venuta qui perché mi devi guarire.

Il rituale tradizionalmente riservato ai posseduti da *zar*¹⁴ è un adorcismo; non si tratta di espellere lo spirito dal posseduto (detto cavallo, *feras*, dello *zar*), ma di venirne a patti: placato dal *wolie*, in un lasso di tempo che varia, chiedendo al "cavallo" doni e una condotta appropriata, lo *zar* tornerà solo in momenti precisi, durante *trance* rituali. I trattamenti riservati ai posseduti da *zar* che ho documentato non sono diversi da quelli riservati a *buda* e *sheitan*: frustate sul tamburo, percosse, urla di Alì, degli assistenti e dei pazienti. Ma in questi casi la preoccupazione di Alì è far sì che lo *zar* dichiari il proprio nome, perché è come una persona capricciosa con cui si deve aprire un dialogo.

Risalenti forse al XVI secolo¹⁵, i culti *zar* ebbero origine probabilmente dai primi contatti tra cristiani Amhara e pagani Cusciti, quando i primi cominciarono a concepire la divinità celeste cuscitica come uno spirito maligno (Natvig, 1987).

La possessione da parte di uno *zar* inizia come malattia, malessere e si trasforma in una condizione anche vantaggiosa per il paziente, una volta regolarizzata mediante l'affiliazione a un gruppo di culto: diviene rituale, controllata, come il male (Aspen, 1994, 2001).

Le possessioni da parte degli spiriti *zar*, certo i più complessi da dominare, per via del rapporto dialettico che si deve costruire con loro, sono quelle che mi hanno portato in Etiopia. Presso Alì non ho vissuto certi momenti del rituale, come le benedizioni o i *fukkara*¹⁶, le scenette tra il comico e il licenzioso recitate da posseduti e adepti e i processi burleschi che seguono ai sacrifici di animali descritti magistralmente da Leiris (1984, 1988), sacrifici a cui Alì accenna, ma soltanto a proposito

¹⁴ Leiris 1938, 1984; Messing 1958; Young 1975a.

¹⁵ Secondo la traduzione più diffusa, gli *zar* sono i figli più belli di Eva che ella nascose a Dio per paura che li rapisse. Ma poiché non si può nascondere nulla a Dio, il Signore disse che quelli nascosti sarebbero stati nascosti per sempre divenendo degli spiriti ostili agli umani: il fratello perseguiterà suo fratello. Di qui la possessione degli uomini da parte dei loro fratelli invisibili. (Leiris 1938, 1988).

¹⁶ "...enumerazione dei titoli dello spirito possessore simile alle vanterie dei guerrieri" (Leiris 1988: 18).



del proprio *zar*. Tuttavia molti degli aspetti attraverso i quali Leiris articola i culti di possessione (1934) sono presenti anche qui¹⁷.

Durante le *hadra* ho visto varie possedute da *zar* presentarsi al *wolie*: alcune donne, dopo danze frenetiche, arrivavano, in *trance*, sotto la sua finestrella ed erano 'trattate' sul tamburo, violentemente percosse come i posseduti da altri spiriti (Budriesi 2012a, b, c). Alì con la voce del suo *zar* interrogava gli *zar* dei fedeli. Ho verificato due costanti legate ai tradizionali culti *zar*: la richiesta, martellante, da parte del *wolie*, del nome dello *zar* e la consapevolezza del paziente che lo *zar* gli era trasmesso da un familiare.

Una donna, Teytu, sterile (condizione tipica perché si dice che lo *zar* sia geloso del marito), già trattata da altri *bale-zar*, dice di avere ereditato dalla madre lo *zar* che ora le chiede in sogno doni di caffè e denaro. Lo *zar* di Teytu, sottoposta a una breve seduta sul tamburo, dichiara il proprio nome: *Tesehynesh*. La seduta non sortisce l'effetto sperato: la donna esce dalla stanza urlando scomposta. Il rito dovrà essere ripetuto.

Un'altra donna è sottoposta a un rapido trattamento: il suo è uno *zar* maschio molto potente che pure dichiara il proprio nome: *Engochaye* ('il mio pezzetto di *injera*').

Di un'altra posseduta un cugino dice che fu presa da ragazzina al fiume (luogo amato dagli *zar*) e che sia la madre sia la zia erano state possedute da *zar*.

C'è anche chi ha in casa una malata di *zar* e viene al suo posto, ma non può che ricevere medicinali confezionati da Alì. Alcuni pazienti fanno riferimento a sacrifici di polli consigliati da altri guaritori.

Riflessioni a margine

Nel piccolo villaggio di S.G. opera un *wolie* che si definisce *rappresentante di Allah*, che prega, canta, consiglia e guarisce. A lui affluiscono, recando piccoli doni, uomini e donne, anche da lontano, per trovare sollievo a vite difficili (alcuni si fermano parecchi giorni, altri solo una o due notti). Alì è un uomo garbato - che non trascura i momenti giocosi così come la preghiera ad Allah - ma deciso, capace di imporsi, di incutere reverenza e rispetto. Il suo *zar* maggiore, *Yebesha Cuteb*, gli detta molte regole da cui egli trae forza. Le sue *hadra* sono coinvolgenti, come la sua bella voce che ora

¹⁷ Leiris 1934: aspetto medico, magico, mitologico, religioso, sessuale, giuridico, economico, familiare e sociale.



gli permette di vivere: quando è in *trance* essa cambia radicalmente, si fa minacciosa e cavernosa mentre i fedeli ascoltano in silenzio, assorti, *la cera e l'oro* con la palme delle mani aperte, e lo chiamano *mio signore, mio oro*. Il suo giudizio è inappellabile e temuto, ma le soluzioni che proporre sono flessibili: non pretende di guarire o di aiutare se ritiene di non essere in grado.

La credibilità e il ruolo sociale gli derivano dal fatto che, prima di essere guaritore, è stato malato¹⁸. Chi è stato malato, come ogni *bale wukabi*, diviene un esperto, ha acquisito un sapere, un'esperienza che *rende il medico fratello del paziente*¹⁹.

L'universo della possessione si muove entro il registro parallelo della cura e dell'apprendimento, è un complesso copione performativa, una grammatica del corpo, che, dal disordine, porta a un *nuovo ordine*.

È definibile, con Beneduce, come *paradosso ordinato*,²⁰ e, paradossalmente, per noi occidentali, attraverso la *trance* da possessione, stato modificato della coscienza, è possibile *apprendere a perdere il controllo di sé*.

Parlare del corpo in *trance* in Africa significa parlare di altre esperienze del sé, dell'identità: ammettere che esiste un sé articolato, doppio, triplo..., un sé poroso ad altre esperienze, dotato di una morfologia differente, provvisto di aperture, anfratti da cui possano entrare gli spiriti. Un sé che sfida i nostri modelli. La nozione di persona poggia là su un sé composito, e la *trance* da possessione si fonda su questo implicito antropologico. Se per noi può rappresentare un'esperienza dalla quale ritrarsi, ci sono culture che la incoraggiano: essa è *un idioma per alcuni tipi di malattia*, ma è anche il contrario: *la malattia è un idioma per la possessione*, un modo per articolare la sensazione che qualcuno ha di essere posseduto (Boddy, 1982). Possessione, dunque, che parte sempre da una sofferenza: interrogati i segni, che si mostrano come un disturbo, un'incapacità a vivere e anche ad avere figli, è necessario capire – e questo spetta ai guaritori – di chi questi segni siano la voce: è la fase cruciale che chiede l'esorcismo oppure il più complesso adorcismo, che prevede, per lo *zar*, la nomina dello spirito.

Inizia così un dialogo con altre voci, lungo questo percorso avviene la ricerca del sé, è una modalità

¹⁸ Kahana 1985.

¹⁹ La vasta diffusione della figura mitica del guaritore ferito significa non solo che il paziente ha un medico dentro di sé, ma anche che nel medico esiste un paziente (Guggenbühl-Craig 1987: 71).

²⁰ Beneduce 2002: 260-264.



di negoziare con il destino, ritenuta possibile, perché l'individuo non rappresenta il perno assoluto dell'esperienza. E ciò attraverso un percorso tradizionalmente definito: un copione sacro da apprendere, memorizzare e recitare, nel senso leirisiano di *théâtre vécu*, che si traduce nella capacità di quella cultura, elaborata collettivamente, di socializzare l'esperienza del dolore: in questo risiede la forza del gruppo ove attori e spettatori riescono a fondersi ²¹.

“Il neofita [...] di rado fa il *gurri* spontaneamente: per dare questo segno di vera possessione deve esserci spinto dal guaritore che lo conduce poco alla volta [...] non esiste nessun caso di possessione del tutto esente da artifici, perché il trattamento consiste in parte proprio nel condurre il paziente a mostrare i segni di una possessione manifesta” (Leiris 1988: 15,22).

Nella dinamica complessa della possessione si possano estrapolare, per una lettura funzionale, elementi complementari: l'ordine del *sacro*, quello *estetico*, quello *ludico* e *teatrale*, quello *cognitivo*, quello della *cura* e della *mnemotecnica*²². E già Leiris (1935) lo aveva intuito con grande lucidità, ripreso di recente da Beneduce (2002).

A conclusione del documentario-documento *Les Maîtres fous* (1955) - teatralizzazione delle violenze coloniali in Nigeria - Jean Rouch, dichiarò: *dobbiamo chiederci se questi uomini d'Africa non abbiano scoperto rimedi che permettono loro di non essere degli anormali, ma di mantenersi perfettamente integrati nei loro ambienti, dei rimedi che noi occidentali non conosciamo ancora.*

²¹ Leiris elaborò la celebre nozione di “teatro vissuto” che definì come “ un teatro cioè forse recitato anch'esso ma con un artificio minimo e senza alcuna intenzione di far colpo sugli spettatori” (Leiris 1988: 64.)

²² Beneduce 2000; Budriesi 2012a, c.



Bibliografia

ASPEN, HARALD

- 1994 *The bala weqabi Servant of Spirits and Men*, in *Proceeding of the 12th International Conference of Ethiopian Studies*, East Lansing, Michigan, The Red Sea Press Inc., pp. 791-815.
- 2001 *Amhara Traditions of Knowledge: Spirit Mediums and their Clients*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

BENEDUCE, ROBERTO

- 2002 *Trance e possessione in Africa. Corpi, mimesi, storia*, Torino, Bollati Boringhieri.

BODDY, JANICE

- 1988 *Spirits and Sevels in Northern Sudan: The Cultural Therapeutitics of Possession and Trance*, "American Ethnologist", 15,1, pp. 4-27.

BUDRIESI, LAURA

- 2012a *Sulle tracce di Michel Leiris: possessione e medicina tradizionale nell'Etiopia settentrionale. Dimensione teatrale, religiosa, terapeutica, socio-politica*. Tesi di dottorato, Bologna.
- 2012b *Viaggio attraverso la possessione nell'Etiopia di oggi*, Bologna, Odoya.
- 2012c *Hadra di possessione nel Wollo*, "Dada Rivista di Antropologia Post-globale", 2, pp. 29-52, www.dadarivista.com.
- 2013 *Michel Leiris "incontra" la possessione: il mestiere di etnologo*, "Culture teatrali", 22, pp. 193-232

CONTI ROSSINI, CARLO

- 1941 *Lo 'Awda Nagast: Scritto Divinatorio Etiopico*, "Rassegna di Studi Etiopici", 1, 2, pp. 127-145.

GRAULE, MARCEL

- 1930 *Le livre de Recettes d'un Dabbara Abyssin*, Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Éthnologie, XII.

GUGGENBÜHL-CRAIG, ADOLF

- 1987 *Al di sopra del malato e della malattia. Il potere "Assoluto" del terapeuta*, Milano, Raffaello Cortina.

HAMER, JOHN — HAMER, IRENE

- 1966 *Spirit Possession and Its Socio-Psychological Implications among the Sidamo of Southwest Ethiopia*, "Ethnology", V (4), pp. 392-408.

KAHANA, YAEL

- 1985 *The Zar Spirits, a Category of Magic in the System of Mental Health Care in Ethiopia*, "The international Journal of Psychiatry", XXXI, pp. 125-143.



KRISS, HUBERT

1992 *La père Walda Tensae un célèbre thaumaturge contemporain*, in *Le roi Salomon et les maîtres du regard. Art et médecine en Éthiopie*, a cura di J. Mercier, Paris, Édition de la Réunion des musées nationaux, pp. 71-75.

LEIRIS, MICHEL

- 1934 *Le Culte des zârs à Gondar (Ethiopie septentrionale)*, "Aethiopica", nn. 3-4, pp. 96-103; 125-136.
- 1938 *La croyance aux génies "zâr" en Ethiopie du Nord* "Journal de Psychologie Normal et Pathologique", 35, pp. 108-125.
- 1974 *Mazmur le clerc*, "L'Ethnographie", n. 68, pp. 39-58.
- 1984 *L'Africa Fantasma*, Milano, Rizzoli 1984, trad. it. de *L'Afrique fantôme [de Dakar à Djibouti, 1931-1933]*, Paris, Gallimard 1934.
- 1988 *La possession e i suoi aspetti teatrali presso gli etiopi di Gondar*, Milano, Ubulibri 1988, trad. it. de *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris, Plon 1958.

LESLAU, WOLF

- 1949 *An Ethiopian Argot of People Possessed by a Spirit*, "Africa", 19, pp. 204-212.
- 1957 *Ethiopia's Language of the Possessed*, "Tomorrow", 5, 4, pp. 84-88.

LEVINE, DONALD N.

- 1965 *Wax & Gold: Tradition and Innovation in Ethiopian Culture*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Les maîtres fous*, film, regia di Jean Rouch, Francia 1955, C, 36'.

MALARA, DIEGO M.

- 2011 *Le tradizioni terapeutiche della Chiesa Etiope*, in B. Nicolini - I. Taddia (a cura di), *Il Corno d'Africa tra medicina politica e storia*, Aprilia, Novalogos /Pratica Editrice, pp. 55-81.

MERCIER, JACQUES

- 1976 *Les Dabtaras et le Vocabulaire de la Magie et de la Médecine*, "Documents pour servir à l'Histoire de la Civilisation Éthiopienne", CNRS, 7, pp. 113-134.
- 1979 *Approche à la médecine des Debtaras*, "Abbay", pp. 111-127.
- 1988 *Asrès, le Magicien Éthiopien. Souvenirs 1895-1985*, Paris, Lattès.

MESSING, SIMON D.

- 1958 *Group Therapy and Social Status in the Zar Cult of Ethiopia*, "American Anthropologist", 60, 6,1, pp. 1120-1126.

NATVIG, RICHARD

- 1987 *Oromos, Slaves and the Zar Spirits: A Contribution to the History of the Zar Cult*, "The international Journal of African Historical Studies", 20, 4, pp. 669-689.



PALMISANO, ANTONIO LUIGI

2002 *Esercizi in mistica pagana: suono e parola divina in culti zar dell'Etiopia, "Africa", LVII, 4, pp. 1-31.*

PENNACINI, CECILIA

2011 *Filmare le culture. Un'introduzione all'antropologia visiva*, Roma, Carocci.

PILI, ELIANA

2011 *Politiche sanitarie e pratiche di cura consuetudinarie in Etiopia*, in B. Nicolini - I. Taddia (a cura di), *Il Corno d'Africa tra medicina politica e storia*, Aprilia, Novalogos/Pratica editrice, pp. 82-96.

RODINSON, MAXIME

1957 *Magie, médecine et possession a Gondar*, Mouton, Paris.

STRELCYN, STEFAN

1955 *Prières magiques éthiopiennes pour délier les charmes (maft[...]he šorāy)*. Warszawa, Państwowe wydawnictwo naukowe.

YOUNG, ALLAN

1975a *Why Amhara get Kerenynya: Sickness and possession in an Ethiopian Zar Cult*, "American Ethnologist", 2,3, pp.567-584.

1975b *Magic as a "Quasi Profession": The Organisation of Magic and Magical Healing among Amhara*, "Ethnology", 14, 3, pp. 245-265

1977 *Order, Analogy, and Efficacy in Ethiopian Medical Divination*, "Culture, Medicine and Psychiatry", 1, pp. 183-199.

Abstract – IT

I culti di possessione in Etiopia, legati alle credenze tradizionali e praticati in confraternite di fedeli che si appoggiano alla religione cristiano-ortodossa e all'islam sono esperienze multiformi, antiche e ben radicate in tutto il paese ma di difficile accesso agli studiosi occidentali per via del loro carattere esoterico, dovuto anche alla condanna del clero ortodosso e al rapporto ambiguo col potere statale. L'autrice si rifà alla sua esperienza sul campo condotta tra il 2008 e il 2009, compiuta in alcuni villaggi del Wollo, negli altopiani del nord. Il saggio cerca di restituire sensazioni ed emozioni provate a caldo nelle notti trascorse ad assistere alle cerimonie di possessione (*hadra*) presso l'abitazione del guaritore noto come Ali, fondendole con la riflessione avviata a partire dalla traduzione successiva dei materiali. Alcuni frammenti di dialoghi tra il *bale-zar* e i suoi adepti/pazienti sono riportati e inseriti nella cornice della struttura performativa delle cerimonie per delineare le voci e i ruoli degli attori coinvolti, umani e non.



Abstract – EN

The possession cults in Ethiopia, linked to traditional beliefs and practiced in brotherhoods of believers who lean to the Christian Orthodox religion and Islam are multifaceted experiences, both ancient and well-established throughout the country but are difficult to access by Western scholars due to their esoteric character, the disapproval of the Orthodox clergy and the ambiguous relationship with the state power. The author draws on her experience in the field conducted between 2008 and 2009, carried out in some villages of Wollo, in the northern highlands. The essay manages to convey feelings and emotions experienced in person while attending the ceremonies of possession (*hadra*) at the home of the healer known as Ali, together with the later study of the recording of the event. Some fragments of the dialogues between the *bale-zar* and his followers / patients are reported and included in the text, to outline the roles and voices of the actors involved – human or otherwise – in the performative structure of the ceremonies.

LAURA BUDRIESI

Laura Budriesi, dottore di ricerca di Studi Teatrali e Cinematografici presso L'Università di Bologna è assegnista di ricerca e collabora con la cattedra di Storia del Teatro e dello Spettacolo del prof. Marco De Marinis. Ha svolto ricerche sul campo nella regione dogon del Mali, sui rituali delle Maschere, e negli altopiani del nord dell'Etiopia a contatto con una confraternita di fedeli dediti ai culti di possessione in un contesto prevalentemente islamico.

Ha pubblicato il saggio *Viaggio attraverso la possessione nell'Etiopia di oggi* (Odoya 2013) e alcuni articoli sugli aspetti plurimi della possessione con particolare attenzione alla dimensione performativa. Ha approfondito la figura di Michel Leiris etnografo il suo incontro con la possessione "Culture Teatrali" (2014) e nel saggio a cui sta lavorando attualmente.

Ha curato la mostra d'arte etnica *Animal Spirit. Tribal Art in Africa and Sardegna* (Parma, 2009) e pubblicato articoli su oggetti d'uso e rituali relativi a varie culture tradizionali africane.

LAURA BUDRIESI

Laura Budriesi, PhD in Theatre and Film Studies at the University of Bologna is a researcher and collaborates with the chair of the History of the Theatre and Performing Arts held by Prof. Marco De Marinis. She has carried out field research in the Dogon region of Mali on the rituals of the Masks, and also in the highlands of northern Ethiopia following a brotherhood of believers dedicated to the cults of possession in a predominantly Islamic environment.

She published the essay *Viaggio attraverso la possessione nell'Etiopia di oggi* (Odoya 2013) and some articles about multiple aspects of possession with particular attention to the performative dimension. She mastered the works on possession by the famed ethnographer Michel Leiris in her "Culture teatrali" (2014) and in another book she is currently working on.

She curated the exhibition of ethnic art *Animal Spirits. Tribal Art in Africa and Sardinia* (Parma, 2009) and has published articles on everyday objects and rituals related to various traditional African cultures.