

## Tabù e sensibilità: le precauzioni rituali nel candomblé

*Taboo and sensitivity: the ritual precautions in Candomblé*

Francesca Bassi

---



### Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/aam/5380>

DOI: 10.4000/aam.5380

ISSN: 2038-3215

### Editore

Dipartimento Culture e Società - Università di Palermo

### Notizia bibliografica digitale

Francesca Bassi, «Tabù e sensibilità: le precauzioni rituali nel candomblé», *Archivio antropologico mediterraneo* [Online], Anno XXV, n. 24 (1) | 2022, online dal 30 juin 2022, consultato il 04 juillet 2022.

URL: <http://journals.openedition.org/aam/5380> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/aam.5380>

---

Questo documento è stato generato automaticamente il 4 juillet 2022.



Creative Commons - Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale - CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

---

# Tabù e sensibilità: le precauzioni rituali nel candomblé

*Taboo and sensitivity: the ritual precautions in Candomblé*

Francesca Bassi

---

## 1. Introduzione: tabù e sensibilità

- 1 Il candomblé<sup>1</sup> è un culto afrobrasiliiano di possessione<sup>2</sup> in cui numerose restrizioni segnano la vita quotidiana degli adepti. Si tratta di specifici gesti rituali negativi, chiamati *euó* o, più comunemente, *quizila* (cose che non possono essere usate, mangiate, fatte o nominate, ecc.) che nella letteratura sull'argomento sono stati considerati dei 'tabù' e che sono concepibili come interdetti rituali. In generale, gli interdetti permettono all'adepto di riconoscersi in orientamenti simbolici a cui partecipa la collettività religiosa nel suo insieme. Tuttavia, molte proibizioni hanno valore unicamente in certi contesti e certe restrizioni hanno efficacia solamente per alcuni adepti, i quali si trovano così a dover rispettare dei tabù personali. Tali restrizioni implicano, pertanto, modalità di azione aperte a continui aggiustamenti che consentono all'adepto di 'riconoscersi' nel culto secondo modalità diverse (collettive e individuali).
- 2 La relazione di culto implica, durante l'iniziazione, la costruzione mitico-rituale della persona. Come scrive Goldman, è necessario considerare che, nel candomblé, il simbolismo religioso non solo comporta una visione del mondo, ma «mira anche a produrre tipi specifici di persone, non certo nel senso di generare personalità o tipi psicologici, ma in quello di un'attualizzazione concreta di certe concezioni simboliche dell'essere umano e del suo posto nell'universo» (Goldman 1987: 101, traduzione mia). Molti degli interdetti rituali (*quizila*) nel candomblé si riferiscono proprio a tale 'attualizzazione concreta', dato che, attraverso la loro ricognizione e osservanza, una relazione di ordine simbolico si costruisce tra l'iniziato e le entità spirituali (*orixás*). Da un punto di vista teorico-metodologico, il presente studio collima, pertanto, con quell'approccio al rituale che negli ultimi decenni si è sempre più rivolto alla

comprensione dei comportamenti e delle disposizioni mentali vissuti dagli attori sociali secondo modalità di azione relazionale (Houseman, Severi 1994).

- 3 Come si è accennato, gli interdetti nell'ambito del candomblé sono stati associati alla nozione di tabù (Augras 1988) che, da più di un secolo, appare nei dibattiti antropologici su religiosità, magia e parentela (Frazer 1888; Mauss 1969; Hertz 1922; Mead 1937; Webster 1952; Steiner 1956; Douglas 1971; Smith 1979; 1999). L'antropologia contemporanea, come è noto, deve a Mary Douglas (1971) una teoria unitaria dei tabù: un dispositivo di protezione contro l'impurità che si attiva soprattutto durante le fasi indefinite, ambigue, della vita sociale e rituale o dell'esistenza personale. L'idea di un'impurità contaminante si riferisce alle conseguenze nefaste delle trasgressioni dei comportamenti interdetti, generalmente atti a mantenere separati determinati termini di una data classificazione simbolica. L'antropologa inglese sottolinea come la minaccia di contaminazione nasca da un bisogno cognitivo di ordine che viene assecondato dalla sensazione di repulsione nei confronti della mescolanza. La percezione di un disordine simbolico è riferita, in definitiva, al disordine sociale che si riflette sul corpo fisico: le frontiere dei gruppi sociali, così come quelle dei ruoli all'interno di essi, sono, infatti, generalmente protette da norme di purezza corporea (in particolare, legate al cibo e agli scambi sessuali), le cui infrazioni tendono a provocare una mescolanza considerata come un'impurità pericolosa. Con Douglas l'approccio ai tabù si concentra, pertanto, intorno all'idea di un ordine della struttura sociale e al pericolo del disordine contaminante.
- 4 Douglas si è dedicata a elaborare una teoria del tabù interessandosi ai gesti rituali governati dal simbolismo della trasmissione di qualità negative (impurità) e dai pericoli di contagio e contaminazione. Alcune critiche a questa teoria sono state avanzate sia da Luc de Heusch (1971; 1990; 1993)<sup>3</sup> che da Pierre Smith (1979). Quest'ultimo ha formulato una propria teoria dell'interdetto basata sull'efficacia simbolica delle evocazioni negative di perdita di abbondanza, benessere, ecc., che esula dai pericoli di contaminazione. Smith, che si basa sull'analisi dei tabù in Africa Bantu (Rwanda), chiamati *imiziro*, sostiene che questo tipo di interdetti non fanno appello alla nozione di impurità; inoltre, le azioni proibite corrispondono a evocazioni simboliche negative la cui trasgressione non provoca rischio di contaminazione: gli interdetti dei ruandesi si devono piuttosto spiegare come rapporti indesiderabili tra elementi simili ma opposti<sup>4</sup>, spesso riferiti come rapporti allergici.
- 5 Diversamente dalla teoria di Douglas, che è orientata dall'interesse per il simbolismo dell'impurità associato alla funzione sociale dei tabù, nello studio di Smith il simbolismo degli interdetti è, di fatto, posto in relazione a una grande varietà dei contesti d'azione. Secondo Smith (1979), nell'area culturale bantu, i divieti (*imiziro*) non si riferiscono a qualità negative di oggetti impuri (ovvero ambigui da un punto di vista classificatorio), o a situazioni associate al pericolo di mescolanze tra ruoli sociali diversi al momento degli scambi (sessuali, tra caste, ecc.). Essi si riferiscono, piuttosto, a gesti quotidiani legati a contesti di azione spesso anodini dal punto di vista della struttura sociale, ma che presentano una salienza cognitiva da un punto di vista simbolico. Come già accennato, il tipo di effetto indesiderato di un interdetto, invece di convogliare nozioni di contaminazione e impurità, si avvicinerrebbe all'idea di sensibilità negativa. Smith rafforza questa interpretazione, indicando che i ruandesi considerano le eruzioni cutanee – specifiche sensibilità del corpo – come indici di qualche violazione, spesso involontaria, di un interdetto. Viene così delineato un fertile percorso di ricerca basato

sul concetto di sensibilità corporea che non era stato esplorato nella teorizzazione degli effetti dei tabù.

## 2. Gli effetti degli interdetti nel candomblé: interpretare gli indizi

- 6 La teoria di Douglas sembra solo parzialmente applicabile alla concezione degli adepti del candomblé relativa alla necessità di mantenere stati di purezza temporanei in determinate condizioni di fragilità provocata da cambiamenti esistenziali o da incertezza di ordine simbolico. Il novizio (*yawo*), così come la donna incinta o che ha appena partorito, sono, ad esempio, considerati esseri vulnerabili, la cui condizione esistenziale transitoria impone loro il rispetto di diversi tabù finalizzati a prevenire il rischio di contaminazione da energie negative (malocchio, atti di magia nera, cattive influenze delle anime dei morti)<sup>5</sup>. Tuttavia, nei templi di candomblé esaminati, detti *terreiros*, i divieti designati con il termine *quizila*<sup>6</sup> non si riferiscono unicamente a questioni di purezza rituale, ma comprendono anche un insieme di gesti rituali negativi che guidano l'adepto nel rapporto con le divinità.
- 7 Questo articolo verte su questo secondo tipo di interdetti, il cui rispetto si comprende come un comportamento diretto a salvaguardare la relazione di culto con gli *orixás* da pericoli di ordine simbolico. L'adepto, denominato *filho de santo* (figlio di santo), durante i riti iniziatici (detti *feitura*), viene associato a un gruppo di *orixás*<sup>7</sup>, di cui uno è l'*orixá* principale, detto '*orixá della testa*' (*orixá de cabeça*). Dal punto di vista ontologico, gli *orixás* si definiscono come consustanziali agli elementi naturali (vento, fuoco, terra, acqua dolce e salata, ecc.); governano attività umane (caccia, agricoltura, ecc.); hanno caratteristiche antropomorfe. Ogni *orixá* è anche associato a un giorno della settimana, a un colore, a diverse piante, cibi ecc. Dalla narrazione dei miti (*itàn*) si evincono le vicissitudini degli *orixás* in un tempo primordiale, come anche gli incidenti patiti che hanno comportato simpatie e antipatie tra gli stessi *orixás* e avversioni nei confronti di oggetti, elementi naturali e luoghi. Durante l'iniziazione si vengono a conoscere alcuni dei cibi, sostanze, colori, luoghi o situazioni connotati negativamente come *quizilas*<sup>8</sup>. Molti degli elementi associati ai fatti negativi vissuti dagli *orixás* nel tempo del mito producono, nell'attualità, delle sensibilità negative negli iniziati, i quali possono avvertire disgusto, ripulsione, intolleranza. Infatti, gli *orixás* sono concepibili come esseri disincarnati, tuttavia le loro 'energie' sono reattive alle sostanze e agli elementi del mondo<sup>9</sup> e ciò può riflettersi nella corporeità degli iniziati con cui si è stabilita ritualmente una relazione di culto e di consustanzialità.
- 8 Il *filho de santo* non è quindi solo istruito a rispettare le *quizilas* come regole normative esterne alla sua soggettività, ma può anche iniziare a incorporarle, manifestando, ad esempio, improvvise allergie o avversioni alimentari coerenti con il ripudio gustativo degli *orixás* con i quali ha un rapporto di filiazione spirituale. Frequentemente, l'adepto è anche portato a considerare retrospettivamente alcuni disturbi alimentari come sintomi corporei di una *quizila* dell'*orixá*. Ad esempio, prima di entrare a candomblé, Lucia<sup>10</sup> si sentiva sempre male quando mangiava del cibo a base di carne di granchio. Solo più tardi ha scoperto che ciò era dovuto all'*orixá* Omolu: «Poi ho smesso di mangiare il granchio. Ho capito che ho questa allergia perché sono sua figlia».

- 9 L'aspetto più sorprendente di questo tipo di efficacia consiste, pertanto, nel fatto che l'iniziato produce sensibilità negative di 'risonanza simbolica' (Smith 1979). Si tratta, cioè, di una sorta di ripercussione nel sistema sensoriale dell'iniziato di contenuti mitici connotati negativamente – le avversioni degli *orixás*. Le reazioni del corpo agli elementi del mondo (soprattutto le allergie alimentari), così come altri eventi negativi, sono considerati indizi di *quizilas* fino ad allora sconosciute: «È probabile che tu abbia già avuto sensazioni negative con questo cibo, che tu abbia già provato un'avversione», mi spiegava, ad esempio, il *pai de santo* Genivaldo parlandomi della mia *quizilas* in un incontro in cui gli chiesi di effettuare la divinazione basata sul lancio delle conchiglie (*jogo e búzios*). Di conseguenza, il malessere in generale e, in particolare, la comparsa di allergie o intolleranze, non solo mostrano l'incorporazione di antipatie degli *orixás*, previamente conosciute attraverso i miti, ma possono anche indicarne molte altre, fino ad allora sconosciute<sup>11</sup>.
- 10 L'efficacia negativa della *quizila* viene trasmessa innanzitutto come evocazione di un pericolo generico, per poi definirsi attraverso l'esperienza corporea dei diversi iniziati. Come accennato, numerose *quizilas* sono apprese durante l'iniziazione. Il novizio segue le raccomandazioni degli anziani che gli indicano, durante la reclusione iniziatica, le *quizilas* di base che egli deve rispettare se non vuole incorrere in incidenti di vario tipo. Molte *quizilas* si sveleranno poi a partire dalla dimensione sensoriale e corporale del novizio: in genere, se un malessere associato all'ingestione di un cibo si ripete per almeno tre volte, si considera che quel cibo non è gradito all'*orixá*. Tramite la divinazione si possono poi effettuare indagini approfondite sulle rappresentazioni mitiche corrispondenti alle *quizilas* che si manifestano fisicamente. Questi interdetti, quindi, invece di imporre all'iniziato una regola universale, lo costituiscono nella sua singolarità, giacché ogni iniziazione rivela una versione particolare dell'*orixá*, comportando una 'attualizzazione concreta' del simbolismo religioso (Goldman 1987). La relazione complessa tra un essere umano e gli *orixás* si chiama *enredo*; di fatto esistono le rappresentazioni generali degli *orixás*, tuttavia questi si individualizzano, cioè devono la loro esistenza concreta alla *feitura* (rituale iniziatico) *dei filhos de santo* (Flaskman 2016: 13-14).
- 11 Una volta associato ritualmente ad un iniziato, l'*orixá* si manifesta attraverso la corporeità del 'figlio', durante le cerimonie di possessione<sup>12</sup>, come anche nel quotidiano attraverso la dimensione sensoriale. La divinità acquisisce così 'storicità', dato che la rappresentazione generale dell'*orixá* si declina, particolarizzandosi, ogni volta in modo differente nei diversi 'figli'. L'efficacia delle *quizilas*, ossia gli indizi/sintomi del corpo, tracciano, come in una diagnosi divinatoria, i contorni di una specifica biografia spirituale, in cui la relazione tra *filho* e *orixá* comporta una sorta di sovrapposizione di identità e di sensibilità. L'iniziazione implica la scoperta di una nuova 'persona', che prima si trovava allo stato latente, costellata di sensibilità di cui prendersi cura affinché ci sia protezione spirituale e un 'destino' benevolo: visto il rapporto simbiotico tra il *filho* e l'*orixá*, l'energia di quest'ultimo si dissocerebbe da un adepto incapace di rispettarne le repulsioni.
- 12 In generale, l'influenza dell'*orixá* principale e dell'insieme degli altri *orixás* secondari, nonché dei segni del destino (*odu*)<sup>13</sup> appare nell'interpretazione delle caratteristiche dell'adepto, degli eventi passati o futuri. Anche coloro che frequentano il candomblé senza effettuare l'iniziazione, ma semplicemente per consultare l'indovino, possono conoscere le proprie *quizilas*, individuabili nel 'gioco' divinatorio (*jogo de búzios*). Le

*quizilas* compaiono nelle configurazioni del gioco, l'operatore rituale annuncia gli eventi negativi che possono essere evitati avendo rispetto precauzionale delle *quizilas* mostratesi nella divinazione, mentre altre *quizilas* si individuano retrospettivamente<sup>14</sup>: eventi già accaduti a chi consulta vengono reinterpretati e acquistano nuovo significato, sempre secondo l'evocazione di categorie mitiche. Come in diverse aree culturali africane, la spiegazione di molti interdetti nel candomblé si fonda su un'evocazione negativa di accadimenti mitici, leggendari o storicamente vissuti, che non devono riproporsi nell'attualità (Smith 1979; De Garine 1991). Il *pai de santo* Genivaldo descrive così gli eventi mitici che diedero origine alla *quizila* del montone associata a l'*orixá* Iansã:

Iansã, chiamato anche Oyá, ebbe nove figli. Quando era incinta del suo ultimo figlio, seppe che il bebè sarebbe stato *abiku*, cioè destinato a morire prematuramente. Oyá andò da Ifá (l'*orixá* della divinazione) e Ifá le disse di fare un *ebó* (offerta) nel 'cammino del nove'. Doveva cioè fare nove offerte di cibo all'*odu* Osá Meji perché in questo modo avrebbe ricevuto in cambio l'energia in una forma positiva. Era un'offerta per non far morire suo figlio. Purtroppo, un montone mangiò l'offerta e il bambino morì poco dopo essere nato. Un iniziato 'figlio' di Iansã, così come una persona legata all'*odu* Osá, associato a Iansã, non dovrebbe mangiare carne di montone (Genivaldo de Omolu).

13 La relazione delle *quizila* col destino (percorso accidentato) implica che il loro rispetto può essere concepito non tanto come obbedienza a una regola, ma come 'forma d'attenzione' che garantisce protezione contro infortuni di vario tipo. Le restrizioni sono spesso suggerite dagli stessi eventi negativi (fisici o di altro tipo) che rivelano ostacoli che devono essere evitati - non a caso, si usa l'espressione '*caminho fechado*' (un cammino chiuso, ossia un vicolo cieco), per indicare il lato negativo di un destino personale. Più nello specifico, in quanto associata ad eventi nefasti e alle sensibilità negative individuali, la *quizila* sembra non conformarsi all'idea classica di tabù che gli è stata associata, ovvero ad una concezione fatta di leggi universali, espresse negativamente (Augras 1987: 56), condivise e precedentemente comunicate. Infatti, alle *quizilas* prevedibili in quanto catalogate a partire dalle rappresentazioni mitiche, si aggiungono quelle imprevedibili, indefinite, non verbalizzate in precedenza, ma giustificate a posteriori a partire da eventi negativi percepiti come indizi delle intenzionalità degli *orixás* che si manifestano per comunicare con l'adepto.

14 Come si è accennato, quando gli interdetti sono conosciuti attraverso la divinazione, effettuata con il gioco delle conchiglie, gli *orixás* (che 'parlano' nel gioco) dicono quali elementi (cibi, oggetti, colori, situazioni, ecc.) devono essere evitati da chi sta facendo la consultazione. Gli elementi o le sostanze dannose portano con sé la stessa negatività dell'evento mitico che evocano:

È l'*orixá* che, durante il gioco delle conchiglie, comunica le *quizilas*: non mangiare questo o quello, così non avrai problemi, così non avrai la strada sbarrata. L'*orixá* può dire che un alimento porta con sé l'energia di uno spirito malevolo, che un altro elemento può indebolire la persona... lo si vede nel 'gioco'. Può essere cibo, ma possono essere anche tante altre cose: ci sono *quizilas* che vietano alle persone di dormire fuori casa, di indossare le scarpe infradito, di uscire a mezzanotte, di fare festa (Genivaldo, *pai de santo*).

15 Nell'ambito della divinazione e, dunque, dell'interpretazione dei miti, le *quizilas* sono quindi considerate negativamente efficaci in senso lato (possono intralciare un 'cammino'), o in senso specifico (l'elemento 'maledetto' porta sfortuna perché evoca gli spiriti dei morti, le cattive influenze, ecc.), inoltre implicano un'incorporazione che si

acuisce negli iniziati (sensazioni di disgusto, intolleranze, ecc.)<sup>15</sup>. Nella divinazione, l'operatore rituale vede l'associazione degli elementi interdetti con eventi negativi: si tratta di vere e proprie evocazioni, nei termini di una negatività che riemerge da un passato mitico e si riattualizza nel presente. Ciò può essere esemplificato dalla famigerata avversione di Oxalá per la razza equina, che corrisponde a una *quizila* associata al mito della sua prigionia nel regno di Xangô, quando, scambiato per un ladro di cavalli, fu arrestato. In generale, i 'figli' di Oxalá sanno che devono rispettare la *quizila* del cavallo, al punto che in molti di loro la *quizila* può iniziare ad agire, cioè ad essere negativamente efficace: in generale, i figli di questo *orixá* possono avere problemi legati alle esperienze con i cavalli, possono provare sensazioni negative in presenza di cavalli, ecc.

- 16 Si è visto che la definizione della *quizila* si collega alla sua efficacia, cioè agli eventi negativi o sensibilità di vario tipo che possono denunciare interdetti sconosciuti o confermare quelli sospetti. Pertanto, i divieti sono spesso laconicamente definiti dagli effetti (sensazioni negative o problemi di salute o esistenziali) senza essere rappresentati nello specifico: «la *quizila* è una cosa che non ti fa bene», dice vagamente un *filho de santo*<sup>16</sup>. La *quizila* si comporta in modo simile all'*imiziro* ruandese studiato da Smith: «l'efficacia negativa e la sanzione immanente non sono caratteristiche legate a una certa forma di interdizione; sono il concetto stesso» (Smith 1979: 11). In altre parole, è a partire dell'efficacia negativa che si definisce la *quizila*; invece di rappresentazioni, abbiamo eventi negativi che diventano il punto focale da cui eventualmente avviare il processo di simbolizzazione (ma ci si può anche accontentare semplicemente dei fatti e derivarne che, se un cibo fa male frequentemente, non deve piacere alla divinità tutelare).
- 17 Riguardo all'efficacia, Marcelino, *pai de santo* di un *terreiro jeje*, racconta come sia stato colpito da certe *quizilas* dopo aver 'fatto il santo'. Ad esempio, dopo essersi iniziato, non mangia più la carne del montone, né ne sopporta l'odore. «Il montone non entra più in casa mia!», dice, esprimendo un senso di nausea. In generale, i novizi (*yawo*) sono incoraggiati a percepire i propri sintomi come prova della presenza degli *orixás*, un addestramento che deve continuare per il resto della vita del *filho de santo*. Detinha, dell'Axé Opô Afonjá, racconta come il suo *orixá* non sopporti la *quizila* del granchio e non manca di sottolineare che ha smesso di mangiarlo a partire dal momento che ne è stata resa cosciente a un livello sensoriale e intuitivo: un giorno ha mangiato il crostaceo e «c'è stato un avvertimento», cioè si è sentita male e ha capito che la sua 'testa' (il suo *orixá*) le stava comunicando in questo modo che si trattava di una *quizila*. Queste sensibilità e intuizioni dei *filhos de santo* appaiono paragonabili alle forme di divinazione secondaria o ispirata (Zempléni 1995).
- 18 Tali interdetti individuali permettono all'*orixá* di manifestarsi secondo una relazione metonimica, di vicinanza e identità, poiché è nella testa che l'energia dell'*orixá* è fissata durante l'iniziazione e la sua presenza nel corpo dell'adepto è da quel momento percepita sensorialmente a partire da ciò che viene rifiutato fisicamente. Gli effetti possono confermare l'efficacia delle *quizilas* tratte dal gioco divinatorio, ma il gioco può anche accertare se allergie o altri sintomi siano messaggi dell'*orixá* (e non solo banali malanni fisici, della 'materia', senza legami spirituali). Si noti come la *quizila* si adatti male a una lettura classica e simbolista dell'interdetto, poiché, a rigore, la pratica divinatoria fornisce indizi e non simboli:

Gli enunciati divinatori e la situazione che descrivono sono uniti da un legame causale, e non “descrittivo” o “simbolico” [...] i “segni” divinatori non sono simboli ma indizi [...]. Proprio come i sintomi sono indicazioni di una malattia che li provoca, le espressioni divinatorie sono considerate indicazioni - cioè effetti - della situazione che servono a descrivere (Zempléni 1995: 338; traduzione mia).

- 19 Nel corpo dell'iniziato, i sintomi sono gli indizi delle qualità specifiche degli *orixás* che lo governano<sup>17</sup>, dato che, come si è accennato, ogni *orixá* si comporta in modo differente a seconda delle sue diverse qualità che di volta in volta si incarnano nei diversi iniziati. Una volta poi che l'iniziazione ‘fissa’ l’energia dell’*orixá* nella testa del figlio, si ha una vera e propria particolarizzazione dell’essenza extra-umana, al punto che le sensibilità e l’intuizione dell’iniziato coincidono con i messaggi dell’*orixá*. Ogni sintomo è allora un indizio dell’*orixá* che si manifesta. In genere, l’efficacia del *quizila* indica una situazione che esplicita questo rapporto: “è l’*orixá* che porta la *quizila*”, dicono gli adepti. È un’appropriazione del simbolismo convenzionale che finisce così per adattarsi alle diverse singolarità. Gli iniziati spiegano come passano dalle percezioni alle conferme con la divinazione formale:

Le *quizilas* sono cose che non vanno d'accordo con te: se il peperoncino ti fa venire i crampi, voglio dire, se non ti fa bene, è un *quizila*... Se un cibo mi fa star male, lo devo evitare perché è *quizila*. Anche i novizi devono scoprire le loro *quizilas*. *Quizila* è una forma di nausea, o qualcosa che ti repelle. La *quizila* arriva attraverso l’*orixá*: sono le cose che non sopporti, che non ti fanno bene e che non dovresti mangiare, perché non puoi mangiare ciò che non va d'accordo con la tua spiritualità (Kiko, *pai de santo*).

- 20 Queste precauzioni rituali possono intendersi come atti che fanno emergere delle singolarità. Come teorizza Wagner, è necessario guardare alle azioni individuali con riferimento al simbolismo convenzionale per la comprensione della costituzione dell’‘io’ (Wagner 1981: 78). Guardando ai tipi di regolamentazione dei comportamenti, il rispetto delle *quizilas* talvolta si presenta come osservanza di regole normative esplicite, cioè di origine collettiva (sono le *quizilas* di base e più generiche); altre volte invece significa seguire regole costitutive<sup>18</sup>, che concorrono a formare la specificità di ogni iniziato. Il processo di svelamento delle regole costitutive di una persona, secondo le sue qualità spirituali intrinseche, in un certo modo naturalizzate, si realizza come una sorta di allenamento del novizio all’autovalutazione delle proprie sensibilità specifiche in relazione al cibo, alle bevande, ai colori, ecc. Come dice il padre di san Rubelino Daniel de Paula, in un’intervista allo psicologo Claudio Neri (2004): «Dobbiamo trovare il legame con l’*orixá*, nella vita di tutti i giorni. Vivo qui nel *terreiro* a causa dell’*orixá*». È un legame che si costruisce attraverso l’attribuzione di significato agli indizi che conferiscono, in primo luogo, qualità e unicità alle relazioni con gli *orixás*.

### 3. Gli *orixás* agiscono nel mondo e nei corpi: indicare le relazioni

- 21 Da un punto di vista occidentale, le interdizioni rituali appaiono come semplici costrutti simbolici. Tuttavia, vista l’efficacia delle *quizilas*, questi interdetti sono analizzabili come indizi utili per costruire pragmaticamente le relazioni con le entità extra-umane, cosicché costituiscono vere e proprie «ricette di azione» (Strathern 2006: 397). L’iniziato è in una relazione dinamica con i simboli religiosi e, col tempo, sarà sempre più abile nell’identificare le caratteristiche delle divinità con cui ha un legame

rituale. In un certo senso, i gesti associati agli interdetti favoriscono un culto personale e un uso *ad hoc* del simbolismo. Ciononostante, non sono esclusi gli aspetti più collettivi delle *quizilas* nel contesto rituale del candomblé. Infatti, le *quizilas* si articolano in due tipi principali: quelle rispettate per precetto, generali e conosciute da tutta la comunità di adepti, e altre più personali che si riferiscono alla relazione di culto con gli *orixás*. I *filhos de santo* sottolineano la differenza tra rispettare le *quizilas* in quanto precetto e 'avere' una *quizila* connotata dalla sua efficacia: «sono figlia di Oxalá e quindi non mangio cibi conditi con olio di palma il venerdì, ma non ho olio di palma come *quizila*. Io ho delle *quizilas* di molte altre cose, le *quizilas* dovute agli *odus* e alle qualità del mio santo», spiega, per esempio, Alzira de Oxalá.

- 22 I comportamenti esplicitamente proibiti compongono dei segni diacritici di identità religiose collettive. Alcuni interdetti alimentari contraddistinguono, per esempio, gli iniziati allo stesso *orixá*, oppure tutti coloro che sono stati iniziati dallo stesso sacerdote o sacerdotessa: «Rispettiamo le *quizilas* del nostro *pai de santo* (padre del santo). È un'eredità che rispettiamo per non 'disfare' la sua persona», dice Kiko, iniziato in una casa di candomblé Keto, mostrando quanto possano essere importanti gli interdetti nel costituire le identità degli iniziati anche in termini di appartenenza a una stessa famiglia spirituale – una stessa *família de santo* (Costa Lima 2003). Le *quizilas* istituiscono anche la specificità delle diverse case del candomblé. La zucca è uno dei principali interdetti del *terreiro* Axé Opô Afonjám come ricorda Alzira, aggiungendo altre *quizilas* e commentando gli effetti indesiderati delle trasgressioni:

Qui nel nostro *terreiro* nessuno mangia fagioli bianchi, né il frutto denominato pinha. La mia *mãe de santo* (madre del santo) non mangia miele. I *quizilas* forse non uccidono, ma possono causare seri problemi... è così che mi è stato spiegato dagli anziani. La zucca è una grande *quizila*, va rispettata, ma non è la *quizila* di tutti. Ognuno è diverso. Quando ero novizia ho scoperto che non potevo mangiare neanche la manioca e le patate dolci. A volte le mangiavo, ma poi avevo un'allergia, con la patata dolce avevo la gastrite.

- 23 Come si evince dalle parole di Alzira, c'è differenza tra le *quizilas* collettive e quelle individuali, così come tra *quizilas* che indicano delle identificazioni generiche con gli *orixás* e quelle che, con la loro efficacia, palesano particolari affiliazioni spirituali alla persona iniziata. Ogni casa di candomblé ha le sue specifiche *quizilas* e, come Alzira sostiene, la *quizila* della zucca (repulsione dell'*orixá* Iansã) è universale dal punto di vista dell'identità dell'*egbé* (la comunità di una casa di candomblé) ma, dal punto di vista individuale, fuori dallo spazio del *terreiro*, la sua efficacia è relativa e non tutti gli iniziati manifestano problemi di salute dopo averla ingerita. Alzira menziona anche il periodo di noviziato, quando l'adepto deve scoprire i cibi diventati *quizilas* una volta effettuata l'iniziazione (ovvero, una volta 'fatto il santo'). Anche in questo caso l'enfasi è posta sull'efficacia. Se ne deduce che la *quizila* manifesta la propria efficacia non semplicemente come significazione metaforica del dominio simbolico dell'*orixá*; al contrario, i suoi effetti (gli eventi negativi associati all'uso o al consumo di certi elementi), vanno intesi come azione specifica dell'*orixá* (una sorta di *agency*) nell'esistenza del novizio.
- 24 Come racconta anche Ebâme Regina, dell'Axé Opô Afonjâ, per ciascun iniziato solo certi interdetti sono efficaci perché, in ogni persona, l'*orixá* agisce solo attraverso alcune sue qualità e, di conseguenza, alcune sue *quizilas*. A proposito della sensibilità che si acutizza dopo l'iniziazione, Ebâme Regina dichiara di aver sempre avuto dei gonfiori alla bocca dopo aver mangiato dell'ananas (*quizila* di Omolu, la sua seconda *orixá*) e di aver

sviluppato, dopo aver ‘fatto il santo’, una sensibilità negativa che attualmente non le fa più neanche sopportare l'odore di questo frutto. Possiamo perciò ricavarne che l'iniziazione implica un vero e proprio processo di sensibilizzazione: molte repulsioni e intolleranze appaiono dopo aver ‘fatto il santo’<sup>19</sup>.

- 25 La dimensione relazionale è rilevabile anche nelle manifestazioni della volontà degli *orixás* attraverso i segni del destino (*odus*). In questo caso gli *orixás* sono associati a diverse categorie di eventi (relative alla situazione finanziaria o affettiva, a conflitti familiari, ecc.) che definiscono situazioni esistenziali temporanee. In generale, gli eventi che segnano una situazione negativa vengono evitati attraverso gli *ebós*, offerte i cui ingredienti possono diventare temporaneamente *quizilas*. Va infine ricordato che sintomi associati alle *quizila*, che si intensificano dopo l'iniziazione, allorché i rituali di *feitura* associano sostanzialmente l'energia dell'*orixá* al corpo dell'iniziato, possono anche essere concepiti come presagi di incidenti più gravi poiché convogliano una negatività più ampia associata a una perdita della protezione spirituale (l'*orixá* si allontana da chi non rispetta le sue repulsioni). Le *quizilas*, dunque, non trovano collocazione entro una teoria morale, ma rispondono a una teoria vitale, a un dinamismo oggettivato nel lavoro rituale e a evocazioni negative implicite. Nella cultura religiosa e morale occidentale, la nozione di persona è definita *ab initio*, nucleo di un percorso esistenziale caratterizzato eticamente dal rispetto di regole morali (Mauss 2016). Nei culti afro-brasiliani, la produzione di regole rituali specifiche svela un ordine vitale che è anche un ordine innato della persona, come dimostrano i sintomi legati alle *quizilas* (l'efficacia), per cui non si tratta di scegliere tra bene o male, ma di propiziare benessere, salute e buona sorte, evitando disagi, malattie e cattiva sorte.

#### 4. Identificare “popoli”, produrre persone

- 26 Augras in un lavoro dedicato alle *quizilas* e ai precetti nelle case di candomblé Nagô e Jeje di Rio de Janeiro presenta le seguenti categorie di *quizilas*: a) quelle che impediscono l'autofagia simbolica attraverso l'astinenza da cibi che derivano dall'elemento di appartenenza dell'*orixá* che presiede la testa dell'iniziato (in questa parte del corpo viene appunto collocata ritualmente l'energia della divinità tutelare); tali cibi possono invece far parte delle offerte; b) le *quizilas* legate alle idiosincrasie dell'*orixá* tutelare; c) le *quizilas* che sono motivate dalle varie idiosincrasie degli adepti. Queste ultime sono considerate da Augras come esito di un'abilità creativa che poco si riferisce al culto vero e proprio (Augras 1987: 61-68).
- 27 Le restrizioni relative al consumo di elementi che appartengono agli *orixás* presentano somiglianze, a mio avviso, con altri divieti, legati, per esempio, all'uso dei colori, rilevante nei rituali legati agli *orixás* e agli *odus*. Come mi è stato suggerito dalla *mãe de santo* Stella di Oxóssi, non è consigliabile alle persone che hanno Iansã come divinità tutelare indossare frequentemente abiti rossi; questo *orixá* femminile, qualificato come temperamentale e agitato, è associato al fuoco e al rosso (secondo il principio dell'energia dinamica, detta anche ‘calda’, *gun*); pertanto, il rosso degli abiti finirebbe con l'attrarre un eccesso di energie ‘calde’. Sebbene la consustanzialità con l'*orixá* sia cercata attraverso l'iniziazione, è nello sforzo di trovare un equilibrio tra l'identico e il differente che si sviluppa la pratica rituale<sup>20</sup>; ai semplici atti quotidiani legati al cibo o al colore si aggiungono, infatti, rituali più complessi, nel tentativo di compensare nella

testa di un iniziato, per esempio, due *orixás* troppo agitati e ‘caldi’ (*gun*), inserendo tra loro, secondo procedure rituali, un *orixá* ‘freddo’ (*ero*), ‘calmo’.

- 28 Quanto al concetto di autofagia simbolica, utilizzato da Augras, esso si riferisce alle restrizioni alimentari dei *filhos de santo* che risultano dalle opposizioni tra i domini naturali degli *orixás* (Goldman 1987: 98): il ‘popolo delle acque’ (figli di Iemanjá e Oxum), per esempio, evita di mangiare certi crostacei o pesci; i figli di Nanã evitano il granchio, perché le lagune e i luoghi fangosi sono il suo elemento naturale, ecc. I tabù derivano da classificazioni di tipo naturalistico, il cui impatto è collettivo: il rispetto delle restrizioni unisce simbolicamente e ritualmente tutti i figli dello stesso santo, cioè identifica lo stesso ‘popolo’, come si usa dire. Conseguenza della replicazione della sostanza degli *orixás* nel corpo degli iniziati, le *quizilas* associate all'autofagia presentano una salienza classificatoria, poiché nascono dalle rappresentazioni dei diversi domini naturali governati dagli *orixás* (il mare, le lagune, i venti, ecc.). Le rappresentazioni simboliche relative alle *quizilas* possono anche rappresentare gli attributi degli *orixás*: l'ananas, per esempio, col suo aspetto rugoso, è una *quizila* di Omolu, poiché rappresenta le piaghe del corpo di questa *orixá*, segnato dal vaiolo; gli animali che strisciano non possono essere mangiati dai figli di Oxumarê, la divinità serpente, ecc. In questi casi si può pensare a una generale associazione metaforica di tipo totemico (Goldman 1987).
- 29 Sempre Augras, sottolineando la grande varietà degli interdetti ricordati dagli interlocutori, evidenzia il carattere casuale di molte affermazioni, così come il fatto che le interpretazioni degli interdetti appaiono molto personali e idiosincratice (Augras 1987: 71-74). Perciò, sebbene sia possibile enumerare un buon numero di *quizilas*, è difficile produrre una lista completa di interdetti, ed è stato parimenti molto difficile per la ricercatrice presentare un quadro completo degli interdetti rispettati nelle case di culto oggetto della ricerca. Il carattere stocastico tipico dei discorsi degli interlocutori sulle *quizilas* deriva, evidentemente, anche dall'ampio ambito di variazione che investe l'interpretazione dei miti. Inserire in un quadro teorico le *quizilas* che risultano dalle idiosincrasie degli iniziati, per questo, è molto difficile, sfuggono infatti a qualsiasi trattamento sistematico. In ogni caso, propongo qui di seguito alcune soluzioni a questa sorta di lacuna della teoria dei tabù.
- 30 Partendo dalla teoria dell'interdetto di Smith (1979), critico l'associazione delle *quizilas* con la nozione classica di tabù, quella che orienta l'analisi dei comportamenti proibiti (non fare determinati gesti, non mangiare, non usare colori, sostanze, oggetti, ecc.). Ritengo che questa associazione, adottata anche da Augras (1987), impedisca l'accesso alla dimensione più individualizzante, quella costituita dagli aspetti maggiormente contestuali e contingenti dei comportamenti rituali espressi negativamente. Il fatto che, nella pratica del candomblé, le diverse *quizilas* siano associate a idiosincrasie personali (disgusto, allergia, ecc.), difficili da inserire in categorie assimilabili ai tabù condivisi da un'intera comunità, è la ragione per cui ci si è interrogati sullo status religioso di tali creazioni individuali (Augras 1987: 69). Nel candomblé, si trovano innumerevoli idiosincrasie alimentari, cromatiche ecc. apparentemente poco fondate rispetto alle proibizioni scaturite da un modello simbolico di origine collettiva.
- 31 L'aspetto individualizzante del simbolismo delle *quizilas*, definibili come interdetti rituali che costituiscono la persona a partire dalle azioni e reazioni del corpo, rimane dunque il meno esplorato dai ricercatori, come d'altronde suggerisce la stessa Augras, nel lasciare aperto questo specifico percorso di ricerca (1987: 78-79). Nel suo articolo,

Augras non manca di sottolineare che l'interdizione si comprende a partire dalle situazioni specifiche, per esempio quando descrive gli adepti che praticano il test delle *quizilas*: se si mangia e fa male (provoca allergia, intolleranza, ecc.) per più di tre volte, il cibo diventa *quizila* (*ibidem*: 69). Come già segnalato, ho incontrato casi simili nel mio campo di ricerca e ho notato, inoltre, che gli iniziati si sentono autorizzati a costruire le proprie associazioni e a determinare nuovi potenziali interdetti. Seguendo le proprie intuizioni o con l'ausilio del gioco delle conchiglie, molti casi di allergie e sensibilità diventano dimostrazione dell'efficacia delle repulsioni degli *orixás* nei loro corpi.

- 32 Sembra allora fondato affermare che l'efficacia degli interdetti rituali (le sensibilità a cibo, colori, ecc.) è comprensibile in quanto motivazione relazionale (cfr. anche Strathern 2006: 397), nel senso che riferisce come rapportarsi con gli *orixás*. Il novizio è segnato nella sua essenza dalle caratteristiche degli *orixás* che rientrano in classificazioni generali - *orixás* veloci/lenti; agitati/quieti; associati al mare, ai venti, alle acque dolci, ecc. (Lépine 1981) - tuttavia, la sua iniziazione prevede anche lo svelamento di un essere unico, di una singolarità (Goldman 1987: 100), attraverso un lavoro d'interpretazione simbolica fatto su misura: la biografia dell'adepto (gli eventi che la segnano) viene allineata con gli eventi mitici che qualificano le divinità che maggiormente lo influenzano (l'*orixá* principale e il secondo *orixá*, specialmente)<sup>21</sup>. Il processo di individuazione (Bastide 1973), si presenta come esito dell'incrocio tra un'essenza extra umana che si replica negli umani e le contingenze delle storie individuali (mitiche o attuali). Di fatto, il principio di classificazione degli *orixás* (le loro caratteristiche più generiche) non inficia il riconoscimento delle caratteristiche più specifiche: le caratteristiche degli extra umani che si rivelano negli umani anche come avversioni e antipatie<sup>22</sup>.
- 33 Le precauzioni dei *filhos de santo* verso i cibi che provocano allergie o repulsioni alimentari, cromatiche, ecc., e verso tutti gli oggetti e le sostanze che sono associati a incidenti, corrispondono più a precauzioni contro 'trappole simboliche' situate nel percorso della persona (Smith 1979: 39) che a un'obbedienza a una norma esterna e collettiva. L'efficacia di *quizilas* è vicina all'idea di un indizio che mostra una situazione nociva ancora sconosciuta, ma che fa parte del destino personale: «Ciò che il corpo rifiuta è la vera *quizila* spiegano gli iniziati», indicando le *quizilas* incorporate e naturalizzate. Questa oggettività, che costituisce l'efficacia delle interdizioni in termini personali, corporali e sensoriali, rivela le relazioni che 'fanno la persona', fanno il suo destino, a partire dagli eventi che la riguardano.
- 34 È la persona<sup>23</sup> in quanto microcosmo di relazioni che si manifestano nel corpo: il *filho de santo* si presenta come un fascio di relazioni e, in un certo senso, è costituito dagli *orixás* che agiscono in lui. Come suggerisce Strathern, la persona si compone delle azioni altrui (di umani e non umani), ovvero è agita: «[...] una serie di eventi si sta rivelando nel corpo, che diventa così composto da specifiche azioni storiche di altri sociali»; ed è attraverso la rivelazione di tali relazioni che «ci si appropria della propria storia» (Strathern 2006: 205; traduzione mia). Nel caso del candomblé, il corpo dell'iniziato è composto dalle specifiche azioni degli *orixás*, le cui qualità si rivelano manifestando le diverse sensibilità. L'appropriarsi della propria storia da parte di ciascun iniziato è dato dalle relazioni con la qualità dell'*orixá* principale, con gli altri *orixás* 'fissati' col rituale e i segni (*odu*) della divinazione che rivelano il suo destino: le sensibilità legate alle *quizilas* svelano le attività di queste diverse entità nel momento in cui la persona è pensata come consustanziale a queste relazioni e agli effetti che ne conseguono.

35 L'efficacia simbolica insita negli interdetti chiarisce anche come, in generale, la costruzione dell'iniziato proceda per strati: la sua persona è tratta da una pluralità di referenti che si sovrappongono, invece di inserirsi in un'ontologia dell'unità del soggetto. Come abbiamo visto, le *quizilas* personali indicano varie relazioni (o tracce di relazioni) che continuano ad agire e a fare la persona; in questo senso, possiamo dire che le *quizilas* rispondono a uno stile di produzione simbolica continua - perché l'accidentale deve sempre essere preso in considerazione (implicitamente) nella costruzione convenzionale delle qualità naturalizzate e innate della persona. Da un punto di vista teorico, possiamo affermare che i gesti specifici del rituale negativo producono sia forme simboliche somatizzate (Csordas 1993), sia capacità degli iniziati del candomblé di riconoscersi nelle loro relazioni con gli *orixás* e di ritrovarsi nel culto attraverso le proprie sensibilità. Ciò che più vale sottolineare, tuttavia, è la logica differenziante sottesa all'efficacia delle *quizilas*: esse esprimono discriminazioni al di là delle rappresentazioni di un tipo ideale delle diverse divinità. Ogni iniziato 'si fa' persona in base agli eventi e ai sintomi che lo riguardano, concepiti come indicazioni della specifica attività degli *orixás* che gli sono propri. Le repulsioni degli *orixás* sono anche quelle dell'adepto, secondo una logica relazionale di tipo rituale (Houseman 2006) che favorisce una condensazione di identità (Severi 2002).

## 5. Oltre il simbolismo convenzionale: inventare precauzioni rituali

36 La scarsa considerazione della dimensione evenemenziale e della sensibilità corporea dell'iniziato nella definizione delle *quizilas* ha favorito un approccio rappresentazionale ai simboli, compromettendo la comprensione dell'efficacia e della produzione di indizi, importante per chiarire il processo di individuazione implicito in questi interdetti. Si deve sottolineare che, da un lato le manifestazioni della *quizila* (allergia, intolleranza alimentare, disgusto, ecc.) svelano una cosmologia *in fieri* (Sabbatucci 1989), ovvero le articolazioni tra entità umane e non umane, la concezione di persone e corpi in divenire. D'altra parte, è importante notare che, dal punto di vista del comportamento rituale, il trattamento delle *quizilas* non si lascia inserire nelle opposizioni individuale/sociale, azione/rappresentazione, avendo la sua origine, in modo dialettico, nella convenzione sociale e negli usi degli individui in relazione ad essa (Wagner 1981). L'adepto progressivamente acquista domestichezza con il simbolismo del culto e si abitua a concepire le percezioni e le sensazioni individuali di disagio, malessere e fatti negativi come forme idiosincriche che sono al contempo incorporazioni delle repulsioni delle divinità; queste *quizilas* incorporate danno naturalezza - costituiscono un *habitus*<sup>24</sup> - alla gestualità rituale e, al contempo, mostrano l'appropriazione creativa dei simboli. L'iniziato smette di mangiare ciò che gli fa male, concependosi dopo l'iniziazione come un corpo particolarmente sensibile e 'sintomatico'. Evidentemente, i sintomi sono indizi<sup>25</sup> di relazioni e, pertanto, vanno al di là del corpo-oggetto della biomedicina. Si presenta allora una continuità tra natura e cultura, tra esteriorità e interiorità (Descola 2005), cioè tra corpi, oggetti, elementi del mondo, e soggettività umane e non umane: le passioni negative degli *orixás* (interiorità), nella fattispecie, sono mediate dagli elementi *quizila* che le evocano (esteriorità)<sup>26</sup>.

37 In un certo senso, non c'è un iniziato definitivamente costituito, poiché costui si evolve gradualmente attraverso la relazione con gli *orixás*. Stabilendo correlazioni tra i suoi

atti, gli oggetti e gli eventi del mondo, da un lato, e le influenze degli esseri invisibili dall'altro, e riconoscendo così anche le *quizilas*, il *filho de santo* è portato a concepire le intenzioni degli *orixás* come proprie, parti della sua stessa essenza. In effetti, l'influenza degli *orixás* è percepita, oggettivamente, come legata alla natura stessa dell'adepto. La rappresentazione dell'*orixá* si emancipa da un nucleo ideale, per adattarsi alla persona dell'iniziato: gli *orixás* sono dotati di un centro simbolico stabile e di una 'periferia simbolica' prolifica, che varia e si modifica secondo le diverse esistenze degli adepti (Nunes 2007). Ciò porta ad accogliere anche una prospettiva ecologica, secondo la quale i simboli sono collegati a un insieme di percezioni e sensibilità che fanno sì che lo stesso simbolismo si radichi nel mondo (Ronzon 2002).

- 38 Seguendo questa linea di analisi, la questione dell'invenzione di tabù personali, trattati nella letteratura sul candomblé come più o meno veritieri, costituisce un falso problema. Di fatto l'iniziato vede tutti i suoi gesti e tutti gli eventi che ne possono conseguire in termini di efficacia delle relazioni con le energie più o meno personificate (*orixás* e *odus*), per cui gli interdetti del tipo della *quizila* non sono motivati dal piano esclusivamente rappresentazionale del culto, ma sono anche generati dalla dimensione corporale esistenziale dell'adepto, concepita come connessa con gli *orixás*. Le idiosincrasie degli *orixás* sono anche le intolleranze dell'adepto. Col tempo, dopo il momento critico dell'iniziazione che comporta una sintomatologia diffusa e una sensibilità affiorante (è il momento in cui l'*orixá* prende 'casa' nel corpo dell'iniziato) si otterrà un maggiore controllo del processo di questa simbolizzazione immanente.
- 39 Più in generale, secondo questa ipotesi, molti degli interdetti degli iniziati suggeriscono simbolizzazioni capaci di differenziare 'persone', mostrando così l'importanza della sensibilità all'interno di queste relazionali rituali. Certi aspetti del simbolismo si particolarizzano, facendo emergere specifiche costruzioni della persona: i simboli recuperati *ad hoc*, ritagliati sulla persona, permettono la creazione di segni distintivi e aprono la possibilità di un controllo sugli eventi che, allo stesso tempo, svelano un uso creativo del simbolismo religioso e un'efficacia terapeutica. Una maggiore comprensione dell'impatto di questi gesti rituali nel candomblé la cogliamo nel fatto che i novizi sono chiamati più a sperimentarne l'adesione, e molto meno a comprendere il culto. Se l'adepto riesce a adattarsi bene alle esigenze dello spazio comunitario, è perché questo spazio gli fornisce soluzioni concrete di cura: le azioni rituali che è chiamato a compiere producono in lui effetti terapeutici impliciti (Aquino 2004: 31).

## 6. Reazioni del corpo: definire l'azione rituale nella vita quotidiana

- 40 Finora ho considerato il comportamento del *filho de santo* riguardo alle *quizilas* a partire dalla relazione rituale che esse implicano. Qui è importante chiarire che cosa si debba intendere per rituale. Il comportamento rituale, infatti, ha suscitato molto interesse in diverse aree dell'antropologia della religione: dall'etno-psichiatria (Nathan 2009) al cognitivismo (Boyer 2001) o alla prassiologia (Warnier, Julien 1999). In generale, le categorie utilizzate nell'antropologia delle religioni variano a seconda dell'impostazione teorica adottata dai ricercatori (Augé, Colleyn 2004) e non sempre convincono dal punto di vista della loro capacità euristica. L'inconsistenza della categoria antropologica del rito, per esempio, è stata denunciata da Lévi-Strauss (1971)

assieme all'auspicio di un rinnovamento degli studi. In genere, in antropologia, gli approcci al rito si sono moltiplicati: oltre a quelli più legati ad una visione simbolista (Smith 1979; 1991), hanno ottenuto rilevanza nei dibattiti disciplinari quelli più orientati alla teoria dell'azione (Strathern 2006) e agli aspetti performativi del processo rituale (Houseman, Severi 1994; Houseman 2003a; 2003b; 2006).

- 41 Secondo questo approccio, il rituale non sarebbe solo portatore di un significato precedente che deve essere decifrato e interpretato, perché «il rituale non dice, ma fa» (Halloy 2004). La questione può essere riassunta, secondo Houseman (2003a), nell'idea che i rituali corrispondano a forme di comportamento ben definite, convenzionali, cioè a atti archetipici ai quali non si applicherebbero condizioni ordinarie di intenzionalità<sup>27</sup>. Houseman cerca la relazione tra diverse azioni che implicano relazioni (interazioni) e disposizioni personali (intenzioni e emozioni). Se, per quanto riguarda l'interazione ordinaria, la domanda principale è «considerando ciò che sento (e ciò che posso dedurre da ciò che sentono gli altri), come dovrei agire?», nel rituale la domanda dominante è invece un'altra: «considerando il mio modo di agire (e quello che posso percepire dalle azioni degli altri), cosa dovrei sentire?».
- 42 Una volta così delimitata la questione, Houseman scrive: «i due casi suppongono una continuità o congruenza tra, da un lato, le disposizioni personali e, dall'altro, gli atti, orientati ma in direzioni opposte» (2003b: 298). Seguendo questo schema, possiamo domandarci: in che modo il fatto di rispettare le interdizioni (*quizilas*) costituisce forme di azione rituale, capaci di creare disposizioni mentali che identificano la relazione con gli *orixás*, fino al punto di contribuire alla costruzione della singolarità degli iniziati?
- 43 Abbiamo visto che il rispetto degli interdetti collega le azioni dell'iniziato all'*orixá*, e favorisce una relazione di culto; inoltre, l'iniziato considera i propri eventi sensoriali o fisici (disgusto, intolleranze e allergie) come indizi di nuovi interdetti che continuamente lo allineano alle antipatie degli *orixás*. La questione delle *quizilas* come precauzioni rituali può essere quindi considerata nel modo seguente: il rispetto degli interdetti rituali, già stipulati, corrisponde a un'azione che produce un sentire relazionale concreto, attraverso il controllo dei propri gesti nel quotidiano; il *filho de santo*, consacrato dall'iniziazione a una continua identificazione con l'*orixá*, deve sempre 'sentire' in modo simbolicamente connotato, dando ascolto alla sua condizione speciale di persona iniziata, agita da soggettività extra-umane. Essere un iniziato infatti significa trovarsi in una condizione esistenziale straordinaria data l'azione che entità extra umane esercitano in lui e che lo pone, appunto, oltre un'esistenza ordinaria. La distinzione proposta da Houseman può essere allora riconsiderata: vivere ritualmente è anche interpretare gli indizi e mobilitare i simboli per eseguire nuove modalità di azione (o di non-azione, gli interdetti). All'osservanza delle *quizilas* precedentemente note si aggiunge l'osservanza di quelle solo apparentemente inventate, dato che le pratiche di sintonizzazione con gli *orixás* sono continuamente promosse a partire dall'interpretazione di sensibilità negative (allergie, nausea, disgusto, ecc.). Tale processo di sintonizzazione porta a una sovra-significazione dell'evento negativo (le allergie al cibo, per esempio, considerate repulsioni dell'*orixá*). L'analisi di queste invenzioni, che non vanno contro la convenzione, anzi si basano proprio su quella, ci porta, credo, a una migliore comprensione dell'efficacia dell'interdetto, ci consente di raggiungere un punto di congiunzione tra il rito e i gesti quotidiani da una parte, e il simbolismo e le sensibilità individuali dall'altra, visto che, in modo paradossale, quest'ultime corrispondono alle repulsioni degli *orixás*. La condotta rituale del *filho de*

*santo* ‘insomma’ non manifesta la netta separazione tra il piano convenzionale e simbolico, il piano individuale e sensoriale, e i gesti propri della pratica rituale.

- 44 Sempre secondo Houseman: «L’efficacia distintiva del rito non deriva dal suo simbolismo sostanziale, né dalle sue conseguenze pragmatiche, né, ancora, dalle sue qualità performative, ma dalla attualizzazione delle relazioni speciali che la sua esecuzione comporta» (2003: 80-81). L’autore considera soprattutto i riti collettivi, tuttavia, gli atti quotidiani di tipo rituale che stiamo analizzando sembrano rispondere allo stesso principio, perché l’efficacia degli interdetti personali non fa riferimento, in prima istanza, a una cosmologia specifica, né a sistemi simbolici, ma a una messa in atto delle relazioni con gli *orixás* a partire da una *constatazione di efficacia*, che poi può produrre un’interpretazione *ad hoc* dei simboli. Ciò che davvero fa una performance rituale è la creazione di una certa verità, in virtù di un nuovo tipo di interazione che riveste le relazioni preesistenti di un idioma inconfutabile, e diventa un generatore di efficacia (Houseman 2003: 80). Nel caso dei *quizilas*, gli eventi efficaci (intolleranze o allergie alimentari, per esempio) esprimono delle “vere” intenzionalità straordinarie (quelle degli *orixás*). L’*agency* degli *orixás*, come abbiamo visto, contribuisce a produrre, secondo il proprio linguaggio, una nuova persona: il novizio. Il rispetto degli interdetti rituali è quindi anche rispetto delle proprie idiosincrasie (apparentemente ordinarie), e ciò mette in mostra, in certo modo, un’identità multipla, vale a dire una condensazione di diverse identità extra umane nella persona dell’iniziato. La sua è ormai un’esistenza ritualizzata.

## 7. Conclusioni

- 45 Costatare che la sensibilità del corpo gioca un ruolo importante nei gesti rituali ci permette anche di parlare di “forme somatizzate di attenzione” (Csordas 1993) e suggerisce l’importanza di una pratica etnografica centrata sulla nozione di “corpo che sente” (Surrallés 2004). La teoria classica dell’interdetto rituale (o tabù) e, per estensione, del rito, è erede di un modello teorico del corpo come oggetto biologico e di una tradizione metafisica che oppone corpo/mente, che non lascia spazio alla comprensione delle relazioni di un corpo con altri organismi secondo un approccio più ecologico. Gli interdetti rituali nel candomblé riguardano organismi che si mettono in relazione con elementi del mondo, cibo, piante, oggetti, per cui le qualità dei corpi non sono date, ma sono in via di formazione. Il coinvolgimento del piano sensoriale nelle pratiche rituali degli iniziati nel candomblé mostra come essi siano spinti a emergere come esseri nuovi tramite la loro relazione con elementi e sostanze che mediano l’*agency* delle divinità. Questo processo è stato poi analizzato attribuendo un ruolo cruciale all’interpretazione dei simboli da parte degli iniziati e alla conquista di un controllo rituale della loro esistenza.
- 46 Ritengo opportuno sottolineare che il mio interesse è principalmente diretto alla comprensione delle pratiche rituali secondo la performance del *filho de santo* e nelle sue relazioni personalizzate con entità invisibili. Con tutta evidenza, le azioni e le rappresentazioni degli iniziati sono parte integrante delle pratiche dell’apprendimento comune nel contesto ritualistico della comunità. L’esperienza del *filho de santo*, tuttavia, si sviluppa al di là delle solennità religiose e delle pratiche rituali collettive, secondo la sua specifica modalità di integrazione nel culto, a partire dalle azioni rituali quotidiane e dall’appropriazione individuale del repertorio mitico-simbolico. Parallelamente, lo

sviluppo di un linguaggio speciale (evocativo e simbolico) personalizzato, adeguato alla relazione con gli *orixás*, ci ha portato a considerare l'efficacia della *quizila* in relazione alle percezioni e alle sensazioni, riconducibile alla nozione di 'divinazione ispirata' (Zempléni 1995).

- 47 Dato che la pratica rituale inerente all'efficacia delle interdizioni sopra menzionate (allergie, intolleranze, ecc.) non è motivata da categorie nosografiche, ma dall'intenzione di promuovere l'interattività con gli *orixás*, ritengo importante sottolineare la dimensione relazionale e la vocazione autoreferenziale del rito (Houseman 2006): le *quizilas*, in quanto sensibilità, permettono al soggetto di leggere se stesso e le proprie reazioni fisiche, allo stesso tempo di fare riferimento agli *orixás* e in questo modo realizzare processi di identificazione di tipo ritualistico. Le narrazioni dei *filhos de santo* sulle loro sensibilità negative in quanto riproduzioni delle idiosincrasie degli *orixá* giustificano anche, implicitamente, la comparsa di 'invenzioni' (gesti rituali adottati dall'iniziato secondo le interpretazioni del simbolismo convenzionale). Ne emerge dunque una parziale ma promettente comprensione teorica della logica relazionale inerente all'efficacia di questi interdetti personali estremamente diffusi nel candomblé.

---

## BIBLIOGRAFIA

- Aquino P. de, 2004 «Paroles d'objets. Le carrefour des coquillages divinatoires du Candomblé», in *Le rite à l'œuvre - Systèmes de pensée en Afrique noire*, (EPHE), Section Sciences Religieuses, n. 16: 11-47.
- Augé M., Colley J.-P., 2004, *L'Anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Augras M., 1987 «Quizilas e preceitos. Transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo», in C. E. Marcondes de Moura (ed.), *Candomblé. Desvendando identidades. Novos escritos sobre a religião dos orixás*, EMW Editores, São Paulo: 7-60.
- Augras M., 1988 «Un pluriel singulier: La construction de la personne dans le Candomblé», *Sociétés*, n. 21: 29-31.
- Bassi F., 2016 «Atos rituais: eventos, agências e eficácias no Candomblé», in *Religião e Sociedade*, 36 (2): 244-265.
- Bastide R., 1960 *Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Bastide R., 1973 «Le Principe d'individuation. La notion de personne en Afrique noire», *Colloques internationaux du CNRS*, n. 544: 33-43.
- Bastide R., 2000 *Le Candomblé de Bahia. Rite Nagô*, Plon, Paris.
- Bastide R., Verger P., 1981 «Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador (Bahia)», in C. E. Marcondes de Moura (ed.), *Olóòrìsa. Escritos sobre a religião dos orixás*, Ed. Ágora, São Paulo: 57-85.
- Bourdieu P., 2021 *Sociologia generale. Vol. 2: Sistema, habitus, campo*, Mimesis, Milano.

- Braga J., 1988 *O jogo de búzios. Um estudo da adivinhação no Candomblé*, Editora Brasiliense, São Paulo.
- Beniste J., 1999 *Jogo de búzios. Um encontro com o desconhecido*, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.
- Boyer P., 2001 *Religion Explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, Vintage, London.
- Cossard-Binon G., 1970 *Contribution à l'étude des Candomblés au Brésil. Le Candomblé Angola*. Thèse de Doctorat, Faculté de Lettres et Sciences Humaines, Université de Paris.
- Cossard-Binon G., 1981 «A filha de santo», in C. E. Marcondes de Moura (ed.), *Olóórísà. Escritos sobre a religião dos Orixás*. Ed. Ágora, São Paulo: 127-151.
- Csordas T., 1993 «Somatic Modes of Attention», in *Cultural Anthropology*, 2, vol. VIII: 135- 56.
- De Garine I., 1991 «Les interdits alimentaires d'origines sociale et religieuse», in *La Revue du Praticien*, 11: 973-7.
- Descola P., 2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris; trad. it., *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2021.
- De Heusch L., 1971 «Préface», in M. Douglas, *De La Souillure: Essais sur les notions de pollution et de tabou*, Maspero, Paris:7-20.
- De Heusch L., 1990 «Les vicissitudes de la notion d'interdit», in J. Marx (ed.), *Problèmes d'histoire des religions: Religion et tabou sexuel*, Édition de l'Université de Bruxelles, Bruxelles: 9-16
- De Heusch L., 1993 «La pitié et la honte», in *Evolution biologique et comportement éthique. Actes du Colloque International de Bruxelles*, Académie Royale de Belgique, Gembloux: 179-194.
- Douglas M., 1971 *De La Souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*, Maspero, Paris.
- Faldini L., 2018a «Il candomblé in bianco. Rivalità e conflitti nella realtà italiana», in *Quaderni del Csal - 5 Numero speciale di Visioni Latino Americane*, X, 18: 49-60.
- Faldini L., 2018b «Transnazionalismo e migrazioni religiose: il caso del candomblé keto italiano», in *Novecento Transnazionale. Letterature, Arti e Culture*, 2: 56-75.
- Flaksman C., 2016 «Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia», in *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 36 (1): 13-33.
- Fortier M., 2014, «La cognition animiste: une approche transdisciplinaire», in *Séminaire de l'EHESS-ENS*, 2014-2015: 1-15.
- Frazer J., 1888 «Taboo», in *Encyclopaedia Britannica*, XXIII, 9<sup>a</sup> ed., A. And, C. Black, Edimbourg.
- Ginzburg C., 1986 *Miti emblemici spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino.
- Goldman M., 1987 «A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé», in C. E. Marcondes de Moura (ed.), *Candomblé. Desvendando identidades*, EMW Editores, São Paulo: 87-120
- Golfetto T., 2017 *Il candomblé keto in Italia. Storia, flussi, adattamenti*, Tesi di dottorato, Università di Roma Sapienza.
- Halloy A., 2004 «Présentation: Le rite à l'œuvre - Perspectives afro-cubaines et afro-brésiliennes», in *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 16: 5-8.
- Hell B., 2008 «Négocier avec les esprits tromba à Mayotte. Retour sur le 'théâtre vécu de la possession», in *Gradhiva*, VII: 6-23.

- Hertz R., 1922 «Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives», in *Revue de l'Histoire des Religions*, LXXXVI: 1-60.
- Héritier F., 1996 *Masculin/féminin. La Pensée de la différence*, Editions Odile Jacob, Paris; trad. it., *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- Holanda A. Buarque de, 1999 *Aurélio. Dicionário da língua portuguesa*, Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro.
- Houseman M., Severi C., 1994 *Naven ou Le Donner à voir*, Éd. la Maison des Sciences de L'Homme, Paris.
- Houseman M., 2003a «O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual», in *Mana*, 9, II: 79-107.
- Houseman M., 2003b «Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique», in *Thérapie familiale*, XXIV, 3: 289-312.
- Houseman M., 2006 «Relationality», in J. Kreinath, J. Snoek, M. Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals. Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*, Brill, Leiden: 413-428.
- Humphrey C., Laidlaw J., 1994 *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Clarendon Press, Oxford.
- Howes D., 2003 *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Lépine C., 1981 «Estereótipos de personalidade», in C. E. Marcondes de Moura (ed.), *Olóórísà. Escritos sobre a religião dos orixás*, Ed. Ágora, São Paulo: 13-34.
- Lévi-Strauss C., 1971 *L'Homme nu. Mythologiques IV*, Plon, Paris; trad. it., *L'uomo nudo*, Il Saggiatore, Milano, 2008.
- Mauss M., 1969 «Leçons sur les interdictions rituelles», in *Oeuvres III*, Ed. de Minuit, Paris.
- Mauss M., 2016, *La nozione di persona. Una categoria dello spirito*, Morcelliana, Brescia.
- Mead M., 1937 «Taboo», in *Encyclopaedia of the social science*, vol. XIII, Ed. Seligman, New York.
- Lima da Costa V., 2003 *A de santo nos candomblés jejes nagôs da Bahia. Um estudo de relações intragrupais*, Corrupio, Salvador.
- Mancuso A., 2018 *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, Mimesi, Milano.
- Matera V., 2002 «Antropologia dei Sensi. Osservazioni introduttive», in *La Ricerca Folklorica*, 45: 7-16.
- Nathan T., 2009 *L'Influence qui guérit*, Odile Jacob, Paris.
- Neri C., 2004 «The Group of Gods. From Anthropology to Group Psychotherapy», in *Funzione Gamma*, 15, Journal on line di psicologia di gruppo.
- Nunes M. de Oliveira, 2007 «Referentes identificatórios e jogos identitários no candomblé», *Ciencias Sociales y Religion/ Ciências Sociais e Religião*, 9: 91-116.
- Opipari C., 2004 *Le Candomble: image en mouvement*, L'Harmattan, Paris.
- Parés L.N., 2011 *A formação do candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia*, Ed. Unicamp, São Paulo.
- Parés L.N., 2012 *The Formation of Candomblé: Vodun History and Ritual in Brazil*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

- Póvoas R. do Carmo, 1989 *A linguagem do candomblé: níveis sociolinguísticos de interação afro-portuguesa*, José Olympio Editora, Rio de Janeiro.
- Prandi R., 1993 *Città in transe. Culti di possessione nella metropoli brasiliana*, Acta Sas, Roma.
- Ronzon F., 2002 «Ogun, Rambo, Saint Jacques. Spiriti, immagini et pratiche cognitive nel vodou di Port-au-Prince (Haiti)», in V. Matera (ed.), *Antropologia delle sensazioni, La Ricerca Folklorica*, 45: 53-70.
- Rozin P., Haidt J., McCauley C. R., 1993 «Disgust», in Lewis M. et J. M. Haviland (eds.), *Handbook of the Emotions*, Guilford Press, New York: 575-594.
- Sabbatucci D., 1989, *Divinazione e cosmologia*, Il Saggiatore, Roma.
- Severi C., 2002 «Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language», in *Social Anthropology*, vol. 10, n° 1: 23-40.
- Sindzingre N., 1991 «Divination», in P. Bonte, M. Izard (éd. par), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris: 202.
- Smith P., 1979 «L'efficacité des interdits», in *L'Homme*, XIX, 1: 5-47.
- Smith P., 1991 «Interdit», in P. Bonte & M. Izard (éd par) *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris: 381-382.
- Steiner F., 1956 *Taboo*, Cohen & West, London.
- Strathern M., 2006 *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*, Unicamp, Campinas.
- Surrallés A., 2004 «Des États d'âme aux états de fait. La Perception entre le corps et les affects», in F. Héritier, M. Xanthakou (éd. par), *Corps et affects*, Odile Jacob, Paris: 59-76.
- Viveiros De Castro E., 2002 *A inconstância da alma selvagem*, Cosacnaifym, São Paulo.
- Wagner R., 1981 *The Invention of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago; trad.it., *L'invenzione della cultura*, Mursia, Milano, 1992.
- Warnier J.P., Julien M.P. 1999, *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet de la culture*, L'Harmattan, Paris.
- Webster H., 1952, *Le tabou. Étude sociologique*, Payot, Paris.
- Zempléni A., 1995 «How to Say Things with Assertive Acts? », in G. Bibeau, E. Corin (eds.), *Beyond Textuality*, Mouton de Gruyter, Berlin: 233-247.

## NOTE

1. I dati qui presentati derivano dalla mia ricerca sul campo a Bahia (Brasile) effettuata, inizialmente, durante il dottorato (2005-2009) e poi continuata negli anni successivi nell'ambito di un progetto di post dottorato (2010-2014). Tra gli esiti di questo primo periodo di ricerca l'articolo pubblicato nel 2012, *Revisitando os tabus: as cautelas rituais do povo-de-santo*, in *Religião e Sociedade*, v. 1, pp. 170-192, iniziale e parziale analisi qui ampliata e approfondita. All'inizio, ho scelto di ricercare nell'Ilê Axé Opô Afonjá di Salvador (Bahia), un importante *terreiro* (centro di culto) tradizionale la cui origine è *jejê-nagô*, nato cioè dalla fusione di elementi della cultura *jejê* (*fon, ewe, mina, fanti, ashanti*), con elementi della cultura *nagô* (yoruba). Il candomblé di origine yoruba si definisce anche come candomblé Keto (dal nome dell'antica capitale yoruba), un appellativo spesso usato per differenziarsi dal candomblé Angola di origine bantu. Al momento

della mia ricerca, il grande *terreiro* Axé Opô Afonjá era guidato dalla *mãe de santo* ('madre di santo', somma sacerdotessa) Stella de Oxossi (*in memoriam*). Tuttavia, sin dalle prime fasi dello studio del candomblé, non ho smesso di fare incursioni in *terreiros* più piccoli. Ho potuto migliorare le mie conoscenze sul rituale e ottenere una qualità superiore dei dati lavorando assiduamente con sacerdoti provenienti dall'Ilê Axé Opô Afonjá, che mi hanno aperto a loro volta i loro spazi religiosi – in particolare il *pai de santo* ("padre del santo", sommo sacerdote) Genivaldo de Omolu, con cui ho effettuato un lungo periodo di ricerca. Durante la ricerca di campo ho rilevato una certa continuità nelle case di culto più o meno tradizionali, rispetto alla questione degli interdetti rituali. Ricordo qui che le identificazioni dei gruppi di origine e le definizioni di etnia che identificano le cosiddette 'nazioni' di candomblé in Brasile devono essere intese in modo relazionale, come «il risultato di un processo dialogico e di contrasto culturale avvenuto tra i vari gruppi inglobati sotto varie denominazioni meta-etniche» (Parés 2011: 27 traduzione mia; cfr. anche Parés 2012). Esprimo tutta la mia gratitudine alle persone iniziate al candomblé che, a Bahia, con molta generosità, mi hanno accolto nei loro *terreiros* durante la mia ricerca.

2. Contrassegnato da sontuose cerimonie pubbliche, il candomblé è molto diffuso nello stato di Bahia ed è presente in tutto il Brasile (Bastide 1960, 2000; Prandi 1993). Le case di culto, come già detto, sono chiamate *terreiros*; gli iniziati sono denominati *filhos de santo* ('figli di santo'); il sommo sacerdote è chiamato, se uomo, *pai de santo* ('padre di santo', detto anche *babalorixá* in lingua yoruba), se donna, *mãe de santo* (madre di santo', detta anche *ialorixá* in lingua yoruba); la comunità degli adepti si riconosce come *povo de santo* ('popolo del santo'). Nei riti iniziatici, l'*axé* (la forza rituale ed anche l'energia della divinità) è fissata (*assentada*) in oggetti (*otá*, pietre, o *ferramentas*, cioè manufatti di metallo); ed è regolarmente 'alimentato' da offerte di cibo e dal sangue di animali sacrificati. Anche il corpo del novizio è manipolato durante i rituali iniziatici, soprattutto il cranio in cui è depresso l'*axé* (cfr. Opirari 2009). Dopo i rituali di iniziazione (*feitura*), gli adepti che hanno attitudine alla *trance* religiosa sono posseduti dalle divinità – gli *orixás*, chiamati anche *santos* – per danzare durante le cerimonie. Il candomblé segue una rigida gerarchia: dopo il sommo sacerdote e la somma sacerdotessa, vengono, in ordine di importanza, la 'piccola madre' (*mãe pequena*) o il 'piccolo padre' (*pai pequeno*), subito dopo gli iniziati con più di sette anni di iniziazione, chiamati *ebôme*. In fondo della gerarchia, il novizio (*yawo*), e ancora più in basso, l'aspirante novizio, chiamato *abiã*. Il novizio durante la *feitura* rimane recluso nel *terreiro* per 16 o 21 giorni. Oltre agli iniziati in grado di ricevere gli *orixás* durante la *trance*, ci sono altri due tipi di adepti che non cadono in *trance*: gli *ogãs*, uomini, dignitari del *terreiro*, e le *ekêdes*, donne "ausiliarie" degli iniziati che incorporano gli *orixás*. Esistono case di candomblé anche in Europa, soprattutto in Portogallo. Anche nel territorio italiano sono presenti alcuni *terreiros*: si veda Faldini (2018a; 2018b) e Golfetto (2017).

3. Luc de Heusch, nella prefazione all'edizione francese del libro di Douglas (1971: 7-20), critica la rilevanza del concetto di contaminazione, e quindi di quello di impurità, in vari sistemi di interdizioni in Africa, indicando che varie interdizioni religiose, in particolare tra i Lele e i Nuer, non sono associate all'impurità. Tra i Lele del Kasai, per esempio, «il sistema di hama (impurità) e il sistema degli interdetti non presentano un legame» (Luc de Heusch, 1971:13; traduzione mia).

4. Mungere il latte dalle mucche, per esempio, fumando una pipa, è considerato inappropriato, essendo il consumo di tabacco un'evocazione contraria all'abbondanza auspicata di latte. In generale, la congiunzione tra latte e rugiada (un liquido sottile e fugace) e fumo di tabacco è evitata: «l'associazione del latte con l'abbondanza sarebbe incompatibile con l'aspetto evanescente della rugiada e la diminuzione del tabacco» (Smith 1991: 383; traduzione mia). Smith spiega: «è proibito fumare la pipa al momento della mungitura delle mucche, toccare una pipa, quando ci sono ancora tracce di latte sulle mani», ma «si può fumare, badando alle mucche» (in quest'ultimo caso, a differenza degli altri, il legame diretto con il latte non è presente) (Smith 1979: 16; traduzione mia).

5. Il rispetto di diversi interdetti previene dalla contaminazione, soprattutto durante la fase vulnerabile dell'iniziazione. In quel periodo non si devono toccare o mangiare gli avanzi di cibo di un'altra persona, né si devono condividere le stoviglie; non si deve lasciare passare la mano altrui sulla propria testa; non si deve camminare per le strade durante gli orari pericolosi perché densi di energie contaminanti, ovvero a mezzogiorno, a mezzanotte o alle ore diciotto (Cossard-Binon 1981). Gli esempi riportati da Cossard Binon, che riguardano il candomblé Angola, sono facilmente osservabili anche nel candomblé Keto.

6. Il termine *quizila*, di origine bantu, ormai fa parte del portoghese brasiliano, motivo per cui si usa frequentemente anche nei candomblé Keto, in alternativa al termine *euó*, di origine yoruba (Póvoas 1989: 27). Il termine *quizila* (o *quijila*) che ha origine dal quimbundo; *kijil*, significa precetto, comandamento, regola; come sostantivo indica un'antipatia, un disgusto, un fastidio, un'irritazione o, anche, disaccordo, rabbia, inimicizia, litigio; con il verbo *quizilar* si intende provocare una lite, infastidire, irritare, far arrabbiare; con l'aggettivo *quizilento* si designa una persona che si irrita o che è incline a irritarsi (Holanda 1999).

7. Tra gli *orixás* più importanti possiamo annoverare: Oxalá, *orixá* della creazione; Iemanjá, la sirena delle acque salate, associata alla fertilità; Ifã, *orixá* della divinazione e del destino; la vecchia Nanã, che abita i luoghi fangosi; Exú, il signore del dinamismo; Xangô, il signore del tuono e del fulmine che presiede alla giustizia; Iansã, *orixá* femminile che domina i venti e gli spiriti dei morti; il guerriero Ogun; Omolu, signore della terra e delle epidemie; la bellissima Oxum, che abita le acque dolci; Oxumarê, l'arcobaleno; Oxossi, il cacciatore; Ossain, signore delle piante. Si veda Beniste (2002).

8. Augras (1987) e Cossard-Binon (1981) sono gli autori di testi della letteratura antropologica brasiliana che trattano principalmente delle *quizilas* nel candomblé.

9. Gli *orixás* sono concepibili come energie che si espandono e si ritraggono a seconda dell'ambiente a loro più o meno consono: la presenza di offerte di cibo e di elementi di diverso tipo (candele, sigari, bevande) a loro graditi favorisce la loro presenza, mentre gli elementi a loro contrari (le loro antipatie, cioè gli elementi *quizila*) comportano una sorta di ritrazione della loro energia. Per esempio, Oxalá, *orixá* associato alla purezza e al colore bianco, non sopporta i colori scuri (rosso e nero). Tali colori sono interdetti nel suo altare (*peji*) che prevede solo offerte in cui prevalgono colori chiari (per esempio, è escluso dai cibi preparati per Oxalá, generalmente sciapi, l'olio di palma, il cui colore è rosso-arancione); gli adepti non devono vestirsi con abiti colorati nel giorno a lui dedicato (venerdì), ecc.

10. *Filha de santo* dell'Axé Opô Afonjá. La maggior parte degli iniziati sono citati con nomi fittizi. I nomi reali sono menzionati solo nei casi in cui ho avuto l'autorizzazione dell'interlocutore.

11. Gli interdetti si possono scoprire attraverso la divinazione con le conchiglie (*jogo de búzios*), ma anche secondo criteri divinatori 'secondari', che poi saranno sottoposti alle regole di conferma della divinazione ufficiale (per esempio, se un alimento fa male per tre volte o più, diventa una *quizila* che può essere poi confermata con la divinazione).

12. L'iniziato posseduto viene definito come il 'cavallo' dell'*orixá*, L'*orixá* 'possiede' il futuro iniziato; questa azione può paragonarsi ad una 'cattura' giacché la persona viene inclusa nel dominio dell'*orixá* - gli appartiene. Dopo la *feitura*, con l'esperienza iniziatica, i fenomeni di trance vengono 'addomesticati', le possessioni sono meno violente e avvengono con minor frequenza. L'iniziazione rituale esprime, in modo paradossale, tanto un rapporto di filiazione quanto un rapporto di alleanza. L'idea di 'cattura' non manca, infatti, di evocare un gioco di seduzione nei termini di un'alleanza; d'altronde, il termine *yawo*, novizio/a, significa 'sposa'. Il rapporto con l'*orixá* è concepibile anche nei termini di una filiazione: ci si riferisce spesso al proprio *orixá* come 'mio padre', 'mia madre'.

13. Il destino personale viene svelato dal *jogo de búzios* ('gioco delle conchiglie'), sistema di divinazione usato nel candomblé e generalmente praticato dai sommi sacerdoti dei *terreiros* che assumono, in determinate circostanze, il ruolo di indovino. Esso prevede 16 *odus* principali,

oracoli, determinati dalla configurazione delle 16 conchiglie sul tavolo del 'gioco' (aperte o chiuse): per ogni *odu* sono presenti determinati *orixás*, così come il mito (*itã*) che meglio corrisponde al problema del consultante. Gli *orixás* 'parlano' nell'*odu*, nel caso, per esempio, di una configurazione di nove conchiglie aperte, gli *orixás* Iansã o Iemanjá rispondono alla domanda che viene enunciata dall'indovino (cfr. Bastide, Verger 1981; Braga 1988; Beniste 1999; Aquino 2004). Gli *odu* sono anche definibili come entità primordiali dalla funzione cosmologica; si veda Bassi (2016).

14. Su questo aspetto circolare della divinazione, si veda Sindzingre (1991).

15. Sulla relazione tra disgusto, cognizione e cultura si veda Rozin *et al.* (1999).

16. Per conoscere la grande quantità di interdetti nel candomblé si veda Augras (1987). Qui ci limitiamo a menzionarne solo alcuni, dato che il nostro interesse è rivolto alla nozione di efficacia negativa e alla sua rilevanza nella costituzione della persona.

17. Le diverse qualità di un *orixá* possono essere viste come i diversi aspetti della stessa energia, dello stesso principio classificatore (l'*orixá* generale). Come protagonisti di diverse storie mitiche, gli *orixás* generali assumono caratteristiche e nomi particolari (cfr. Goldman 1987). Per esempio, Exú è chiamato Lona nella sua funzione di guardiano del *terreiro*, Ianguí, come il primo essere ad abitare la terra, Bara come padrone del corpo umano, ecc.

18. Come affermano Houseman e Severi, «l'apprendimento rituale obbedisce a regole costitutive, non solo normative. Definiscono la natura stessa del comportamento, e non solo il modo giusto di eseguirlo» (1994: 196; traduzione mia).

19. Questo tipo di sensibilizzazione dipende probabilmente dal 'principio di ancoraggio' teorizzato da Hell nel suo studio sul culto della possessione delle entità Tromba a Mayotte (2008). Secondo questo autore, l'iniziazione implica tecniche ipnotiche che terminano con l'iscrizione nel novizio di tratti della personalità dell'entità, il che è visibile quando gli stimoli inconsci associati agli interdetti alimentari attivano risposte di tipo repulsivo - analogamente alle riferite repulsioni olfattive associate agli elementi *quizilas* nel candomblé. Da un altro punto di vista, va ricordato il rapporto, teorizzato da Howes (2003), tra dimensione sensoriale e orientamenti culturali. Per una introduzione all'antropologia delle sensazioni, si veda Matera (2002).

20. Su questo tema dell'equilibrio tra l'identico e il diverso, si veda Hérítier (1996).

21. Come accennato, l'insieme degli *orixás* che influenzano un iniziato si chiama *enredo*. Generalmente sono circa sette *orixás* e la loro energia viene ritualmente 'fissata' durante l'iniziazione del novizio. Tutti possono manifestare delle *quizilas* particolari ed efficaci.

22. Come scrive Clara Flaksman (2016: 15), riferendosi a Goldman (1987), «i tre piani di esistenza degli *orixás* sono quello dell'*orixá* generale (generalmente uno dei sedici più conosciuti, costitutivo del cosiddetto pantheon afro-brasiliano), quello delle qualità di questi *orixás*, riferito alle loro caratteristiche, aspetti o relazioni, e quello dell'*orixá* individuale, esclusivo della 'testa' di una data persona». Abbiamo visto che l'efficacia delle *quizilas* riguarda soprattutto questi due ultimi piani.

23. Adottiamo qui la nozione di persona teorizzata da Strathern (2006: 40). Per quanto riguarda la nozione di persona nel candomblé, cfr. Augras (1988).

24. Cfr. Bourdieu (2021).

25. Nel senso di Carlo Ginzburg (1986).

26. Gli autori della "svolta ontologica", pur seguendo specifiche variazioni teoriche, cercano di definire alternative all'opposizione natura/cultura di stampo occidentale (Descola 2005; Viveiros de Castro 2002). Descola (2005), nella sua teoria dell'animismo, opta per il superamento dell'opposizione oggetto/soggetto, derivata dalla suddetta opposizione natura/cultura, attraverso l'analisi delle continuità e discontinuità tra "esistenti" (sia oggetti che soggetti), tra "esteriorità" e "interiorità". La prospettiva cognitivista, a sua volta, è abbastanza differenziata nei suoi rappresentanti. In un recente dibattito con Descola e Viveiros de Castro, Martin Fortier opta per il concetto di "stili cognitivi", tenendo ferma la presenza di un certo taglio universale

natura/cultura, sebbene più o meno accentuato secondo le variazioni culturali (Fortier 2014). Questo articolo non intende sviluppare questo dibattito, ma solo indicare come le questioni inerenti all'efficacia simbolica, che implicitamente collassano l'opposizione natura/cultura, siano di interesse generale per gli studi sul rituale, la religione e le terapie tradizionali. Sulla svolta ontologica, cfr. anche Mancuso (2018).

27. L'autore ricorda la definizione di comportamento rituale elaborata nel lavoro di Humphrey, Laidlaw (1994).

---

## RIASSUNTI

Nel contesto del candomblé di Bahia gli interdetti rituali, chiamati *quizilas*, svolgono un ruolo importante nella relazione di ordine simbolico che si costruisce tra l'iniziato al culto e le entità spirituali (*orixás*). La ricerca sul campo ha portato all'ipotesi che, oltre ai divieti associati ai pericoli di contaminazione e a quelli di natura collettiva, esistono interdizioni personali basate sulla sensibilità dell'adepto. Infatti, molti degli elementi associati ai fatti negativi vissuti dagli *orixás* nel tempo del mito producono, nell'attualità, delle reazioni negative negli iniziati, i quali possono avvertire disgusto, repulsione, intolleranza, soprattutto verso cibi. La relazione tra l'iniziato e l'*orixá* comporta, di fatto, una sorta di sovrapposizione di identità che si riflette nella sensibilità corporea dell'iniziato. Lo studio delle *quizilas* ha, pertanto, indicato l'importanza di una pratica etnografica incentrata sulla nozione di 'corpo che sente'.

In the context of the Candomblé of Bahia, ritual prohibitions, called *quizilas*, play an important role in the making of the symbolic relationship between the initiate and spiritual entities (*orixás*). Field research opened to the hypothesis that, in addition to the prohibitions associated with the risks of contamination and those of collective nature, there are individual prohibitions based on the sensitivity of the adept. Indeed, many elements associated with negative events experienced by *orixás* at mythological time produce, at present time, negative reactions in initiates, who may feel disgust, rejection, intolerance, especially towards food. The relationship between the initiate and *orixá*, therefore, involves a sort of overlapping of identity which is reflected in the initiate's bodily sensitivity. The study of *quizilas* therefore indicated the importance of an ethnographic practice focused on the notion of "sensual body".

## INDICE

**Keywords** : Candomblé, quizila, ritual prohibitions, sensitivity, symbolism

**Parole chiave** : Candomblé, quizila, interdetto rituale, sensibilità, simbolismo

## AUTORE

FRANCESCA BASSI

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasile [f.yansa@gmail.com](mailto:f.yansa@gmail.com)