

Transnazionalismo e migrazioni religiose: il caso del candomblé keto italiano

Luisa Faldini

Università di Genova

Contact: Luisa Faldini, luisa.faldini@gmail.com

ABSTRACT

Transnationalism (Assayag, 1998) was a lens which promised new analyses and interpretations, on the wave of impressive migratory phenomena, which have led the attention of anthropologists toward migration processes. As scholars pointed out, it is important to study transnational communities not only from the point of view of their constitution (Frigerio, 1997), but also of their political formation and their meaning, always political, in the homeland, in terms of prestige (Capone, 2004) and in the struggle for power.

All the scholars of African American religions have always dealt with transnational phenomena, since this religious world has been established both in the Americas and in Europe just in interweave between deterritorialization and constant contacts with Africa.

In the case of italian candomblé, after a first period in which some priests or priestesses experienced with more or less good outcomes the acquisition of new initiates, when the communities have settled down, began the race for the appropriation of a religious descent. That is, while from the 1990s to today, the expansion in Italy had practically no echoes, and the communities, with italian candomblé priests, had only utilitarian contacts with Africa and Brazil and did not build a true network, in the last two years some communities had proposals from other sanctuary lines, in an attempt of appropriation that makes visible how religious migration can become an instrument of prestige and power for both African and Brazilian traditions and lead to projects that probably precede a transnational phase, still to be built.

KEYWORDS

Brazilian candomblé, religion migration, prestige.

Premessa

All'inizio del suo articolo riguardante le parole chiave dell'antropologia transnazionale, Ulf Hannerz (1997) fa riferimento al Brasile, in particolare a Salvador, citando l'incontro "*de pessoas tanto quanto de raças, continentes e culturas*" (Hannerz 1997, 7) fra Kirsi e Pedro Arcanjo, personaggi del romanzo *Tenda dos Milagres* di Jorge Amado (1969), osservando che nella "*Bahia de Jorge Amado, los antropólogos parecen descubrir mucho de que hoje andam procurando, tanto na vida quanto na etnografia*" (Hannerz 1997, 7).

L'osservazione è piuttosto interessante, benché non sorprendente per gli americanisti, da sempre alle prese con gli incontri, le mescolanze, le ibridazioni e i meticciati, con tutto ciò che, a suo tempo, Fernando Ortiz (2007, 145-151) in alcune dense pagine definì "transculturazione", indicando con questo termine "i fenomeni diversissimi che si originarono a Cuba per le complessissime trasmutazioni culturali qui occorrenti" (Ortiz 2007, 145). All'epoca Ortiz propose questa metafora in sostituzione di quelle di "acculturazione", di "migrazione e osmosi culturale" e di altre simili, che avevano avuto e che ebbero anche successivamente molta fortuna, al contrario invece di quella di Ortiz che, nonostante l'approvazione di Malinowski, fu praticamente riesumata solo un paio di decenni fa quando la ricerca di sempre nuove lenti, in grado di spiegare meglio i fenomeni di contatto nel cosiddetto villaggio globale, portarono a un riesame del passato e quindi a un recupero di questa metafora che si considerò uno degli antecedenti degli elementi che oggi contraddistinguono il transnazionalismo, una lettura indubbiamente valida, e che sarebbe anche più attuale se tenesse in conto che, in certi casi, questo transnazionalismo viene creato intenzionalmente, ancora prima del contatto, di cui non è una conseguenza, ma una premessa importante, da individui che esportano consapevolmente e con premeditazione elementi culturali per costruire il loro prestigio. Si tratta quindi di strategie politiche precise le quali, nel caso che voglio esporre in queste pagine, quello del candomblé keto brasiliano, hanno da un lato in circa poco più di venti anni creato una serie di centri di culto e, dall'altro, provocato una serie di conflitti che hanno portato a riferimenti diversi, sia brasiliani, ma anche africani, fattori anch'essi che contribuiscono a riprendere le «complessissime trasmutazioni culturali» di cui parlava Ortiz.

Il candomblé keto

Con la tratta degli schiavi, dall'Africa al Brasile fu deportato un numero ingentissimo, benché non ben definibile, di africani (Bastide 1970; Verger 1987), e ciò in quanto, a differenza di altre nazioni, il Brasile abolì la tratta solo nel 1888, operando quindi ancora per un lungo periodo in una situazione di clandestinità.

Nel Nordest del Brasile, Salvador de Bahia, oltre che prima capitale del Paese, fu assieme a Cuba uno dei due porti e mercati delle Americhe ove attraccavano le navi negriere, e fu, come Cuba, un centro importantissimo per la produzione di zucchero, fattore che portò a una concentrazione molto forte di africani di provenienze diverse, benché prevalentemente originari, sino a un certo periodo, dell'Africa occidentale, patria di religioni politeiste che, assieme agli schiavi, vennero esportate in Brasile.

¹ «[incontro] di persone, così come di razze, continenti e culture». (Traduzione mia)

² «[nella] Bahia di Jorge Amado, gli antropologi sembrano scoprire molto di quanto vanno cercando oggi, sia nella vita che nell'etnografia». (Traduzione mia)

Sin dall'inizio l'elemento religioso si mantenne importante e si rivelò un veicolo di aggregazione fra le diverse etnie, in quanto agli africani deportati in Brasile venne imposto il cosiddetto modello della Grande Piantagione (Freyre 1970), quindi un sistema di organizzazione e norme sociali di tipo portoghese che ebbe buon gioco, al contrario di quanto ritennero i primi studiosi, nel sostituirsi al modello sociale e familiare africano, di cui oggi restano tracce solo in una forte matrifocalità (Lloyd 1955, 67; Bernardo 2011, 63) e nella ricostruzione dei lignaggi attraverso la struttura simil-familiare dei gruppi religiosi afro, che da un lato hanno effettuato una sintesi fra i tratti religiosi originari delle diverse etnie, e che, dall'altro, hanno soprattutto consentito, ieri agli schiavi e poi sino a oggi a molti afrodiscendenti, di creare uno spazio di opposizione prima ai padroni bianchi e successivamente alla realtà brasiliana, da sempre improntata alla ricerca della bianchezza (Ribeiro Corossacz 2015). All'interno di tale spazio valevano così regole diverse rispetto a quelle della società più ampia, caratteristica questa che in Brasile perdura sino ai nostri giorni, tenuto conto che i culti afro sono tuttora una religione degli emarginati e delle classi basse della popolazione. Allora si trattava della espressione di una ribellione, di una resistenza, manifestata non con le fughe o la costituzione dei *quilombos*³, ma con la costruzione di un sistema religioso di origine africana (Faldini 2009) e, direi, di un movimento politico degli oppressi che si è soprattutto manifestato nei cosiddetti candomblé, ripartiti in alcune *nações*⁴, cioè Jeje, Nagô (Keto-Efon) e Angola⁵, a loro volta con diverse suddivisioni interne, le cosiddette *raízes*⁶.

Tra questi candomblé, quello nagô e, in particolare, il keto, definito "convenzionalmente" di vera origine yoruba, è senza dubbio quello più diffuso e anche più studiato⁷, fa capo ad alcuni santuari baiani molto famosi ed è quello che, appartenente alla *raiz* della Casa de Oxumarê (Ilê Axé Oxumarê) di Salvador, al momento appare più diffuso in Italia; anche se non sembra il più antico⁸, è certo il più evidente, essendo stati fondati, in tempi e località diverse del nostro Paese, suoi veri e propri santuari (*terreiros*).

Il candomblé keto ha origine dal politeismo delle genti nagô (yoruba occidentali) e si fonda sul culto di divinità (*orixás*), personificazioni di energie della natura e patroni di campi dell'agire umano⁹, archetipi delle personalità individuali, che presiedono alla vita e al benessere degli uomini. Si tratta di una religione estatica di tipo iniziatico che costruisce gruppi di fedeli (lignaggi religiosi) imparentati spiritualmente

³ Si tratta delle cosiddette "repubbliche negre", create dagli schiavi fuggiaschi e presenti in gran numero in Brasile, alcune delle quali sono state scoperte ancora negli anni Duemila. Il *quilombo* più famoso è senz'altro Palmarés (Carneiro, 1988).

⁴ Lett. "nazioni", termine che indica non popolazioni specifiche, ma precisi modelli rituali.

⁵ Corrispondenti convenzionalmente e genericamente a Fon, Yoruba e Bantu.

⁶ Lett. "radici", cioè linee di santuari discendenti da un capostipite situato nella Bahia.

⁷ I primi studi furono quelli di Raimundo Nina Rodrigues e di Arthur Ramos, centrati sul Terreiro do Gantois (Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê) di Salvador, seguiti da quelli di Edison Carneiro, riguardanti l'Ilê Axé Opô Afonjá. Parallelamente si studiò anche Casa Branca do Engenho Velho (Ilê Axé Iyá Nassô Oká), che si dichiara, per quanto non sia così, il primo *terreiro* di keto fondato nella Bahia. Carneiro fu un importante mediatore con diversi studiosi nordamericani e europei, tra cui Ruth Landes, Pierre Verger, Roger Bastide e altri, che portò a fare ricerche soprattutto nell'Ilê Axé Opô Afonjá, un *terreiro* che, assieme al Gantois e a Casa Branca, svolse una interessante opera di costruzione delle tradizioni, che portò a far sì che questi tre santuari si autodefinissero i primi e più fedeli portatori della "vera" religione yoruba, operazione peraltro costruita anche con l'"aiuto" di molti studiosi. (Faldini 2009)

⁸ In Italia ci sono antecedenti di keto e di angola sin dagli anni Ottanta del secolo scorso, ma sono stati tentativi di fondazione di breve durata. Sopravvive, di quel periodo, un nucleo di persone che, dopo aver praticato l'umbanda, è passata all'angola, e cioè la Tenda Luz de Aruanda che, come mi ha recentemente comunicato la sua *mãe-de-santo* (sacerdotessa) è passata nel luglio 2017 al keto, nella *raiz* del Gantois.

⁹ Ad es. Xangô, dio del tuono e della giustizia.

(*familia-de-santo*¹⁰) e considerati tutti figli del sacerdote¹¹ che li ha iniziati nonché fratelli fra loro. Questo gruppo di culto consente la comunicazione fra gli dei e gli uomini mediante la *trance*¹² e rivolge una adorazione alle entità soprannaturali basata sul principio della *troca*, dello scambio fra mondo terreno e mondo spirituale. Gli uomini offrono preghiere e sacrifici agli *orixás* e questi provvedono a far sì che la vita umana scorra nel miglior modo possibile (Faldini 2009).

Il passaggio del keto in Italia

Per quanto riguarda l'Italia, l'attuale bibliografia scientifica sul candomblé keto italiano si riduce purtroppo praticamente solo a quanto ho scritto dagli anni Novanta del secolo scorso a oggi, assieme, solo per citare gli elaborati più significativi, a una tesi di dottorato di Tatiana Golfetto di cui sono stata recentemente *tutor* e a una tesi magistrale di Sara Cella di cui sono stata relatrice. Ciò significa che sicuramente esiste una autoreferenzialità nel discutere questo tema, che non si può ovviamente evitare, nella speranza che venga un tempo in cui altri studiosi possano interessarsi ad esso¹³.

Dalla seconda metà degli anni Novanta dello scorso secolo ho infatti iniziato una ricerca¹⁴ in un *terreiro* di candomblé discendente dalla *ruiz* della Casa de Oxumarê di Salvador, situato a Juquitiba (Stato di São Paulo, Brasile) e diretto da *pai* Taunderan¹⁵ de Oxóssi¹⁶, l'Ilê Axé Odê Igbó, e in un *terreiro* italiano fondato con la sua assistenza da un suo *filho-de-santo*¹⁷ italiano, l'Ilê Axé Alaketo Airá di Milano, poi trasferito ad Arborio (VR) -, diretto da *pai* Mauro de Airá¹⁸. Successivamente, mi sono interessata anche ad altri quattro *terreiros* figliati da quello brasiliano, due portoghesi¹⁹ e due italiani²⁰ già avviati²¹. Ai *terreiros* sopraccitati

¹⁰ All'interno della *familia-de-santo* i rapporti sono di due tipi, quelli verticali, del sacerdote/sacerdotessa con i *filhos* (iniziati) e quelli orizzontali fra *irmãos* (fratelli) e, così come in una famiglia consanguinea, anche nella *familia-de-santo* i fratelli possono essere rivali e anche nemici in senso orizzontale, arrivando a malintesi e a rotture definitive sia fra loro, e anche in senso verticale, con il sacerdote/sacerdotessa stesso/a, quando si parla di successione a un ruolo che appare vacante, quando si entra in conflitto con le cariche maggiori o con la gerarchia laica (*ogãs* e *ekedes*), spesso per incompatibilità di carattere, oppure anche perché chi sta più in alto intende bloccare l'ascesa di una persona.

¹¹ Poiché la mia ricerca segue principalmente *terreiros* ove i *leader* sono uomini (*pais-de-santo*), mi riferirò al sacerdozio del candomblé soprattutto al maschile.

¹² E anche attraverso il *jogo-de-búzios*, la divinazione con 21 cauri.

¹³ Attualmente tuttavia ho introdotto nel sistema keto italiano due dottorande dell'EHESS di Parigi.

¹⁴ Annoto, a proposito della mia ricerca, di non aver preso in considerazione alcuni luoghi di culto che hanno avuto breve vita, in particolare i tentativi intrapresi, all'inizio degli anni Novanta del secolo scorso da un *terreiro* di Roma, consacrato a Ogum e chiuso quasi subito e da altri due luoghi di culto non formali, anch'essi di non lunga durata, fondati da due brasiliane, *mãe* Alice de Oxum e *mãe* Berenice de Oxumarê, ambedue operanti a Roma e provincia. Del *terreiro* di Ogum ho avuto notizie solo dal suo sito, mentre con Alice Santana ho avuto diverse conversazioni e ho partecipato a una *chat* del sito di Berenice, poi chiuso. Sono stati contatti però sporadici e non significativi, anche se poi ho avuto notizie di Berenice dagli iniziati romani, che avevano iniziato il culto con lei.

¹⁵ Il nome è parte della cosiddetta *dijina* angola di Taunderan (Gerson Gonçalves Marques), cioè parte del nome completo che gli fu attribuito quando si iniziò al candomblé angola, da cui poi passò al keto quando il suo *pai pequeno* (padrino) *pai* Alá (Alaibialé, Luiz Carlos Duran, *pai-de-santo* dell'Ilê Axé Alaketo Babá Epé di Juquitiba, SP, Brasile), lasciò l'angola per il keto.

¹⁶ Dio della caccia e della natura.

¹⁷ Iniziato.

¹⁸ Mauro Quintano.

¹⁹ Ilê Axé Odê Igbó II e Ilê Axé Okoniba di Lisbona.

²⁰ Ilê Axé Alaketo Dana Dana e Iyewá di Acilia (RM) e Ilê Axé Oló Orisha di Vigevano (PV).

²¹ Per quanto in contatto, non ho ancora effettuato ricerche riguardanti l'Ilê Axé Alaketo Ogum Iaio da poco aperto a Casal Palocco e un altro *terreiro* che sembrerebbe in costruzione a Caserta. Specifico inoltre che, in passato ho anche seguito l'Ilê Axé Alaketo Omo Ogum di Lentate sul Seveso (MB). Quest'ultimo *terreiro* e l'Ilê Axé Alaketo Airá di Arborio si sono distaccati anni fa per contrasti dalla discendenza di *pai* Taunderan e non ho più avuto occasione di seguirli. Annoto tuttavia che, all'inizio dell'agosto 2017, si è rifatto vivo con me *pai* Luciano de Ogum (Luciano Chinigò), *pai-de-santo* (sacerdote) dell'Ilê Axé-Alaketo Omo Ogum, che mi ha comunicato di essersi trasferito in provincia di Novara e con cui ho avuto un paio di lunghe

aggiungo un *terreiro* di candomblé angola (Templo Luz de Aruanda), situato a Fiano Romano²², e inoltre segnalo di far parte di una interessante Chat WhatsApp²³ riservata ai fedeli di alcuni *terreiros* di *keto* che seguo, *chat* che esprime molto bene l'atmosfera "ufficiale", armoniosa, che deve esistere all'interno di una cosiddetta *família-de-santo*, cioè l'insieme degli iniziati appartenenti alla stessa *raiz̃*. La *chat* serve da un lato come veicolo di insegnamento da parte di Taunderan e, dall'altro, come ufficio informazioni per i rituali effettuati nei *terreiros*, per i riti di passaggio dei vari partecipanti, che allegano molte fotografie, e per tutta una serie di questioni, anche futili, come pettegolezzi o scherzi.



Figure 1 e 2: A sinistra l'Ile Axe Ode Igbo di Jucitiba; a destra un momento di intervallo durante una festa presso l'Ile Axe Ode Igbo II di Lisbona. Foto Faldini 2008 e 2010.



Figure 3 e 4: A sinistra l'Ile Axe Alaketu Aira di Arborio (VR); a destra la seconda sede dell'Ilê Axé Alaketo Dana Dana e Iyewá di Acilia (RM). Foto Faldini 2003 e 2013.

conversazioni. Mi ha informato che, attualmente, lui e la sua famiglia consanguinea, che conta diversi iniziati al candomblé, stanno ristrutturando un casolare, ma che non è stato ancora ricreato il luogo di culto, che richiede lunghe e precise operazioni rituali. Nelle conversazioni che abbiamo avuto ha dichiarato di non voler rientrare in contatto con *pai* Taunderan e comunque, quando gli ho segnalato che ora si trova abbastanza vicino al *terreiro* di *pai* Luca di Logunedé (Luca D'Amico), si è messo in contatto con quest'ultimo.

²² Passato nel luglio 2017 al keto con *pai* Geraldo della *raiz̃* del Terreiro do Gantois di Salvador, dalla cui *mãe-se-santo* (sacerdotessa), Raffaella Nocera, sono stata contattata quattro anni fa,

²³ Denominata *in primis* Ilê Axé Odê Igbó Italia e poi ribattezzata Ilê Axé Odê Igbó Europa quando i fedeli portoghesi hanno chiesto di farvi parte. Questa chat è uno strumento molto utile per la ricerca sull'uso dei media in ambito afrobrasiliiano.

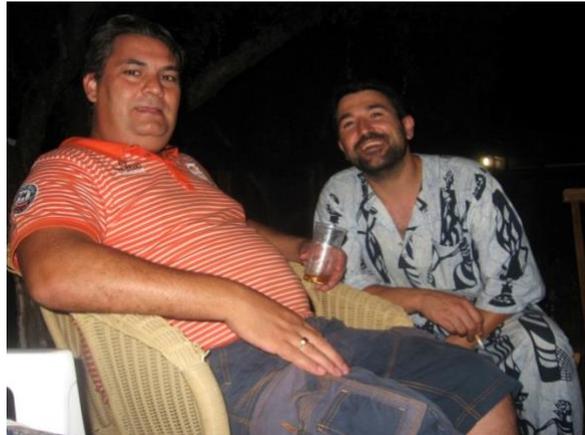


Figure 5 e 6: A sinistra *pai* Taunderan dell'Ilê Axé Ode Igbó di Jujutiba; a destra *pai* Okoniba dell'Ilê Axé Okoniba di Lisbona e *pai* Giorgio dell'Ilê Axé Alaketo Ogum Iaio di Casal Palocco (RM). Foto Faldini 2011 e 2014.

I *terreiros* che seguo e che ho seguito fanno o hanno fatto tutti capo a *pai* Taunderan, che venne in Italia all'inizio degli anni Novanta per trovare un lavoro, all'inizio di collaboratore domestico e solo successivamente con una connotazione religiosa²⁴. Il suo trasferimento in Italia, così come per altri casi, ebbe come prima motivazione la ricerca di un lavoro, con un conseguente guadagno che potesse consentirgli la fondazione di un *terreiro* in Brasile. In seguito, l'attività come divinatorio di successo al Festival latinoamericano di Milano – poi di Assago - consentì infatti di configurare il suo lavoro in Italia non solo come una risorsa a cui attingere per edificare il proprio *terreiro* in Brasile, nel comune di Jujutiba, a sudest di Sao Paulo (Faldini 2009), ma anche come un elemento di forte prestigio all'interno del campo delle religioni afro brasiliane.

Sia lui che il suo allora compagno *pai* Odê hanno teso a favorire la nascita di santuari che da un lato consentissero loro di praticare il sacerdozio in Italia e dall'altro servissero anche per appoggiare tutte le attrezzature dello *stand* del Festival. Ognuno di questi due *pais-de-santo* ha cercato di crearsi una

²⁴ Come mi raccontò diversi anni fa, lavorava presso una famiglia milanese che aveva adottato due ragazzi etiopi, una dei quali, Veronica, poi si iniziò con lui. La famiglia gli segnalò l'esistenza del Festival latinoamericano, all'epoca ancora situato nel quartiere della Fiera di Milano e poi trasferito ad Assago e gli suggerì l'idea di aprire uno *stand* di lettura delle conchiglie, cosa che fece e che fu l'inizio della sua traiettoria sacerdotale, in quanto i cospicui guadagni ottenuti alla Fiera gli consentirono di comprare un terreno a Jujutiba, sul quale poté costruire il suo grande *terreiro*. Fra i clienti che incontrò alla Fiera vi era Mauro Quintano, già iniziato a Recife - e poi iniziato di nuovo con lui - attualmente *pai-de-santo* dell'Ilê Axé Alaketo Airá di Arborio. Con quest'ultimo effettuò moltissimi interventi di tipo rituale in varie parti d'Italia, sino a circa la metà degli anni Duemila, periodo in cui lasciò l'attività alla Fiera all'allora suo compagno *pai* Odê (Odeofanilé, Marcelo de Moura), *pai-de-santo* dell'Ilê Axé Alaketo Odê Tolé Odê Inlé di Jujutiba (SP, Brasile). Pai Taunderan, negli anni in cui ha risieduto principalmente in Italia, aveva un regolare permesso di soggiorno ed era dotato di partita IVA.

discendenza in Italia, ma quello che ha avuto più successo, per la sua forte personalità e per il suo reale carisma, è stato Taunderan, che ha favorito e guidato la nascita di quattro santuari ed è subentrato come *pai-de-santo* in un altro.^{25 26}

Il passaggio in Italia di questa *raiz* di keto - in realtà con diversi elementi jeje, cioè fon - è stato favorito dal fatto che, almeno sino al 2005, *pai* Taunderan ha trascorso lunghi periodi in Italia, sia per l'estivo Festival latinoamericano che per assistere il *pai-de-santo* di Arborio nelle iniziazioni e nei principali rituali, pubblici e privati. Ciò gli ha consentito di entrare in contatto con un numero molto elevato di clienti italiani, molti dei quali lo hanno seguito per breve tempo in Brasile per essere iniziati, e di diventare il punto di riferimento di molti iniziati di altri sacerdoti, ad esempio quelli di *mãe* Berenice, che, dopo la partenza di quest'ultima per il Brasile, hanno fatto una *troca de axé* con lui, oppure quelli di *pai* Odê, come Luciano di Ogum.

A partire dal 2001 Taunderan ha fatto la spola tra Brasile, Portogallo e Italia. In Portogallo, infatti, è subentrato, su richiesta di un suo *filho-de-santo*, Okonibá (José Manuel Macário), attualmente *pai-de-santo* dell'Ilê Axé Okoniba di Lisbona, in un *terreiro* senza guida dopo la morte del suo *pai-de-santo*, che, dopo la *troca de axé*, nel 2001 è diventato la seconda sede dell'Ilê Axé Ode Ibgô, prima a Macarca e poi trasferita a Costa de Caparica, Lisbona. In Italia ha invece seguito per diversi anni il *terreiro* di Arborio, poi quello di Lentate sul Seveso e, successivamente, quelli di Vigevano di *pai* Luca de Logunedé (Luca D'Amico) e di Acilia²⁷ di *mãe* Viviana de Odê (Viviana Castaldi). Nel periodo 2016-2017, a seguito di alcuni dissidi, in Italia ha seguito soltanto il *terreiro* di *mãe* Viviana e quello di *pai* Giorgio de Ogum (Giorgio Cassandra), ambedue romani, ma nell'agosto 2017 ha ripreso i contatti con *pai* Luca de Logunedé, interrotti per circa un anno.

Queste situazioni non sono insolite nell'ambiente del candomblé, in cui vi sono abbandoni e passaggi ad altri *terreiros*, come si può facilmente accertare in Brasile. Tuttavia, in Italia, queste dinamiche aprono a progetti e strategie di altre *raizes* di candomblé, le quali, vista l'espansione della religione nella nostra penisola, hanno tutto l'interesse a subentrare, appena possibile, agli originari *pais-de-santo* per due motivi: il primo economico e il secondo di prestigio.

Transnazionalismo, transculturalismo, filtri e incomprensioni

Nel caso del candomblé keto italiano io propendo per ascrivere le dinamiche che avvengono tra Brasile e Italia e tra Italia e Africa all'ambito della transnazionalizzazione solo per quanto riguarda due personaggi, *pai* Taunderan, brasiliano, e *pai* Luca, italiano. Taunderan ha creato un *continuum* non solo tra Brasile e Italia, ma anche con altre nazioni, in special modo col Portogallo. Egli ha trasferito in Europa le sue conoscenze relative al candomblé costruendo in Italia un nucleo di credenti, praticamente tutti italiani, che

²⁵ *Pai* Odê ha prima fatto un tentativo di fondazione con Emanuele, un italiano di Acqui Terme seguace dell'umbanda e con lui passato al keto, tentativo che fallì, e successivamente ne ha fatto un secondo con Luciano Chinigò, divenuto poi *pai-de-santo* dell'Ilê Axé-Alaketo Omo Ogum di Lentate sul Seveso, successivamente passato con Taunderan. Attualmente Odê, dopo la separazione da Taunderan e alcuni dissidi, è divenuto, con una *troca de axé*²⁵, *pai-de-santo* di *pai* Mauro di Arborio

²⁶ La situazione in Italia, come del resto in Brasile, è molto intricata. Conflitti, dissapori, abbandoni, *trocas de axé* sono abbastanza frequenti, tanto che, nei miei periodi di soggiorno nel *terreiro* di Jujutiba vedevo apparire e scomparire persone, per motivi a volte neppure troppo consistenti. Diciamo che il passaggio di persone da un *terreiro* all'altro è un fatto consueto, che peraltro si ripropone in Italia, con *filhos-de-santo* quasi del tutto italiani.

²⁷ Fondato a Casal Palocco, si è poi trasferito ad Acilia dove ha occupato due sedi diverse in successione e attualmente è di nuovo a Casal Palocco.

da un lato gli garantiscono un ampliamento della sua famiglia spirituale nonché, con le loro offerte, un appoggio finanziario abbastanza sostanzioso, e, dall'altro, gli hanno conferito un prestigio che in Brasile si manifesta non solo nell'aver fondato e costruito un *terreiro* di grandi dimensioni, ma anche in una grande facilità di contatto con le figure prestigiose del candomblé sia paulista che baiano. A molte delle sue feste pubbliche, e in special modo a quelle del suo *orixá*, Odê Igbó, sono invitati e sono presenti personaggi di spicco della religione, tra cui, a volte, pai Pécé (Silvanilton da Mata), *pai-de-santo* della Casa de Oxumarê di Salvador, *raiz* dei *terreiros* di Taunderan.

L'attività in Italia – e in altri paesi – è quindi il fondamento per una mobilità sociale in Brasile, ma non comporta verso questo Paese un passaggio di elementi culturali, che, di fatto, avvengono solo secondo la direttrice Brasile-Italia. In Italia, peraltro, il *pai-de-santo* si è sempre preoccupato di depurare la religione, facendo mettere in secondo piano ed eventualmente scomparire, tra i suoi iniziati italiani, quanto non appartiene al candomblé keto, presente tra gli italiani che prima avevano praticato l'umbanda o candomblé di altre *raízes*. Nelle sue parole:

Guarda... ti ricordi che a Milano Mauro aveva le statue di Yemanjá e di altri santi? Piano piano gliele ho fatte mettere via, perché sono dell'umbanda, non del candomblé, col candomblé non c'entrano niente. Però sono stato attento alle entità cultuate e ho avuto rispetto, per cui qui²⁸ ho messo tutti gli Exu di strada che dovrà onorare in certi periodi, ma privatamente.²⁹

Quindi lo spazio religioso che egli contribuisce a creare è un prolungamento di quello del candomblé brasiliano, non ha nei suoi contenuti nulla di diverso, tanto meno di italiano, almeno nelle sue intenzioni.

Per contro, il rapporto che i suoi iniziati italiani hanno col Brasile (e col Portogallo) è estremamente labile e limitato ai soli rapporti con Taunderan ed, eventualmente, col suo *terreiro*, ma non sempre frequenti, per cui è evidente che siamo di fronte a un campo in cui i protagonisti si muovono in modo differente. Mentre Taunderan lo occupa tutto e opera sia in Italia che in Portogallo come se fosse in Brasile, senza alcuna differenza, i suoi iniziati italiani lo percorrono solo in parte e in due modi diversi. I sacerdoti che operano in Italia, tutti italiani, hanno rapporti più frequenti con Taunderan, in Italia e a volte in Brasile o Portogallo, benché per periodi limitati, ma mantengono soprattutto contatti telefonici, al fine di poter far procedere al meglio l'attività del loro *terreiro*, mentre gli altri iniziati italiani hanno pochi contatti con Brasile e Portogallo, e molti vedono Taunderan solo nel corso dei soggiorni di quest'ultimo in Italia.

Si tratta quindi di un campo in cui gli individui si muovono in modo diseguale e che è transnazionale soltanto per Taunderan, mentre per gli altri è transculturale, nel senso che sono passati elementi culturali, ma non c'è una continuità di rapporti né una creazione di uno spazio transnazionale. Infatti i sacerdoti da lui iniziati attualmente in carica in Italia, anche se hanno più contatti con lui rispetto agli altri iniziati, sono tutti italiani e intenzionati a costruire il loro spazio e la loro attività soltanto in Italia. Essi non apportano alcuna delle loro esperienze culturali da rielaborare in Brasile e in Italia restituiscono un prodotto che apparentemente è quello brasiliano, ma che in realtà si mescola di altre esperienze, alcune delle quali hanno mediato il tragitto verso il candomblé (Frigerio 1997) e praticano rituali diversi, in assenza dei sacerdoti brasiliani, *in primis* le *giras* di umbanda, le sessioni di reiki e gli orientamenti New Age che servono a spiegare e rendere accettabili le nozioni cosmologiche di cui il candomblé è portatore.

²⁸ In una casetta a lato del cancello d'ingresso del *terreiro* di Arborio.

²⁹ 12 settembre 1999.

Alcune di queste tendenze sono ben note ai sacerdoti brasiliani, che in qualche caso hanno tentato di contrastarle³⁰, quando erano troppo palesi, mentre in altri casi, più coperti e non manifestati pubblicamente³¹ in loro presenza, vengono sopportate. Quindi, per quanto riguarda la costruzione del *candomblé* keto italiano dobbiamo fare attenzione e considerare, caso per caso, sino a che livello si trovino le opposizioni ortodossia/eterodossia, conformismo/anticonformismo, e dipendenza/autonomia, non sempre considerate allo stesso modo anche dallo stesso Taunderan, che all'inizio fonda i *terreiros* italiani tenendo in conto le esigenze locali e che poi chiede una trasformazione nel senso più rigoroso del termine, anche se, in certi casi, il *candomblé* italiano a volte prende poi direzioni diverse, ibridandosi con vari elementi culturali. Il livello di accettazione delle varianti chiaramente dipende dall'intensità e dal volume delle varianti stesse, in quanto, sinché esse sono funzionali alla conduzione di un *terreiro* e al reclutamento di fedeli, non sono ostacolate, mentre vengono sanzionate quando l'intensità e il volume superano la soglia di guardia, cioè rischiano di compromettere l'autorità di Taunderan e della *ruíz* come punti di controllo della tradizione.

Se il *terreiro* di Arborio di *pai* Mauro, dopo un inizio *mixed* si è successivamente trasformato in un esempio di grande ortodossia, così come quello di *pai* Luciano a Lentate sul Seveso, i *terreiros* di Vigevano e i due romani invece si sono sempre distinti non solo per una sintesi o un avvicinamento fra diverse tradizioni, ma anche perché hanno mediato il passaggio verso il *candomblé* con pratiche, il più spesso terapeutiche, più note in Italia, come ad esempio il reiki.

Del resto Taunderan ha avuto lunghi contatti con un centro di reiki genovese, dove riceveva per la divinazione e dove, avendolo saputo, sono andata a incontrarlo per la prima volta. Aveva conosciuto il compagno della titolare di quel centro al Festival latinoamericano di Milano, dove questi si era sottoposto alla lettura dei *búzios* e, successivamente, aveva iniziato prima lui e poi la sua compagna, Grazia di Yemanjá, ambedue maestri di reiki. Taunderan, un paio di volte l'anno si recava a Genova per effettuare le pratiche divinatorie e, tramite il centro di reiki, aveva conosciuto e poi iniziato diversi dei suoi frequentatori, che però negli anni hanno abbandonato il *candomblé*, tranne Grazia, che dopo un periodo di allontanamento e una serie di problemi piuttosto gravi di tipo personale³², alcuni anni fa è rientrata nel gruppo di culto.

Il reiki, così come altre discipline orientali o New Age, non sono state e non sono contrastate dai sacerdoti brasiliani in quanto vengono viste come qualcosa di estraneo o contingente, che non ha alcun aggancio col loro mondo ideologico né lo minacciano, per cui, spesso, sono sfruttate come bacini di candidati all'iniziazione e non sempre prese del tutto sul serio. Alcuni dei primi iniziati italiani di Taunderan, come dicevo, sono stati due maestri di reiki e, successivamente, persone che frequentavano i loro centri, specie quello di Genova. Il reiki, di fatto, si è sempre ben prestato ad essere un prisma attraverso cui comprendere il sistema del *candomblé*, soprattutto per la parte riguardante il concetto di energia e del suo scambio fra individui e fra individui e mondo soprannaturale e anche perché comprende a intervalli stadi di perfezionamento che comportano spese piuttosto notevoli. Ovviamente questa parte finanziaria da un

³⁰ I contrasti che hanno portato un allontanamento fra *pai* Taunderan e *pai* Luca di Logunedé sono stati anche determinati dal fatto che quest'ultimo voleva praticare, molto apertamente, una fusione tra *candomblé*, santeria, vodu africano e New Age, che chiaramente non poteva ottenere l'approvazione di Taunderan.

³¹ Vedi le *giras* di umbanda nel *terreiro* di *mãe* Viviana.

³² Tali problemi sono stati da lei attribuiti all'allontanamento dal *candomblé*.

lato si armonizza bene col carattere del candomblé, in cui il concetto di scambio, del dare e ricevere, e quindi delle spese che spesso comportano i sacrifici, le feste e l'aiuto alla famiglia è molto importante.

Parlando con Taunderan a proposito del reiki, lui mi disse:

Io ho fatto il primo livello di reiki, proprio lì da Grazia. Mah, che ti devo dire, non ho capito bene a cosa possa servire. Dato che insegnano l'autocura loro dovrebbero stare tutti benissimo e invece hanno sempre un sacco di problemi. Col candomblé questo non succede, gli *orixás* si occupano di te, ti assistono, perché ci sono cose a cui non puoi arrivare da solo, ci vuole un intervento dall'alto. E infatti, sai quanti di loro si sono iniziati con me? Tanti...³³

Grazia, a un certo momento, mi ha detto che voleva allontanarsi un po' perché glielo chiedeva il suo compagno dell'epoca. In quel periodo le andava tutto bene, ma poi, dopo un po' di anni, è andato tutto a rotoli, si è trovata da sola, per campare lavorava come cameriera in un albergo a Bologna e poi, guarda, è tornata nella *familia* e ora ha un buon lavoro, si è rimessa e le va tutto bene. Altro che reiki.³⁴

Se l'aspetto del dare e ricevere, che si esplicita nella corresponsione di denaro per i rituali può essere compreso da chi frequenta i gruppi di reiki, ove ogni stadio è accompagnato appunto da importanti somme di denaro, ciò non avviene per chi non ha familiarità con questo tipo di scambio. Nella fattispecie, diversi iniziati italiani ritengono spesso immotivate le cifre che i sacerdoti brasiliani chiedono come rimborso per affrontare i costi relativi a tutto l'occorrente per le cerimonie, cosa che fa sì che si imputi ai sacerdoti solo una mentalità affaristica per quanto riguarda i loro rapporti con l'Italia.

Nel 2016, del resto, c'è stata una rottura – attualmente in fase di ricomposizione - fra *pai* Taunderan e *pai* Luca, del *terreiro* di Vigevano, che in parte è avvenuta anche per motivi che riguardavano queste corresponsioni di denaro. Nella fattispecie, *pai* Luca, in occasione delle iniziazioni e delle obbligazioni, non intendeva far versare al *terreiro* e a lui stesso la cifra necessaria per comprare tutto l'occorrente per tali rituali, e chiedeva solo che i suoi *filhos-de-santo* versassero soltanto una certa somma per Taunderan, la cui presenza era necessaria in quanto, essendo egli un giovane sacerdote, in ogni rituale doveva essere assistito dal suo *pai-de-santo*, che ogni volta gli insegnava quel determinato tipo di rituale per quella o l'altra divinità. In realtà, però, Taunderan, come ebbe occasione di dirmi, si era molto indignato per queste proposte:

Io questo non lo posso accettare, mi ha veramente offeso. Mi ha telefonato e detto “Ti bastano 2000 Euro?”. Vuol dire che lui non ha capito nulla della religione e che è abituato a comprare le cose senza pensare a quanto ci hanno tramandato gli *orixás*. Le offerte ci vogliono per mantenere la gente che si occupa degli *iyawós*³⁵, per comprare tutto il necessario, per fare i vestiti rituali, non per andare in discoteca o comprarsi una macchina, quindi io non posso accettare questo modo di ragionare.³⁶

Il problema del denaro, di cui peraltro ho spesso parlato con alcuni degli iniziati, sta emergendo con molta forza in Italia, ed è alla base di alcuni abbandoni e conflitti. Di fatto, il candomblé è una religione costosa, anche in Brasile, per quanto frequentata soprattutto da persone povere o di ceto tutto sommato medio basso. Come dice Prandi, si tratta di “una religione dei ricchi per fedeli poveri e si muove fra queste due

³³ 21 maggio 2001.

³⁴ 14 gennaio 2016.

³⁵ Letteralmente “spose”, espressione che indica gli iniziati sino al rituale del settimo anno, dopo il quale diventano *ebomin* (nota 33).

³⁶ 15 giugno 2016.

polarità” (Prandi 1993, 175), e questo ha portato a tutta una serie di situazioni incresciose già nella Bahia, come i prestiti degli *ebomin*³⁷ agli *iyavós*, con a volte conseguenti richieste imperative di servizi o, in alcuni casi, di prestazioni sessuali, oppure lunghi indebitamenti col sacerdote con pagamenti a rate durati anni. Tutto ciò si scontra con una religione che, a detta dei sacerdoti, “è carità”, e che, non essendo ben nota nelle sue complete dinamiche in Italia, porta a volte gli iniziati italiani a contestare le richieste di denaro e anche ad allontanarsi.

Di fatto, chi è passato attraverso il reiki, in cui i passaggi interni comportano cifre significative, non ha quasi mai alcun problema a corrispondere denaro per tutto l'occorrente relativo alle iniziazioni o ai passaggi di ruolo, mentre chi non è abituato a queste offerte e magari osserva il tenore di vita di alcuni sacerdoti, si fa tutta una serie di domande e chiede spiegazioni o si lamenta per le cifre che vengono richieste, peraltro non contestate sino a 7-8 anni fa. È chiaro che la recessione e la disoccupazione hanno inciso una ferita profonda nella società italiana, per cui non solo è difficile mantenere un santuario o svolgere le proprie obbligazioni rituali periodiche, ma neppure, come invece spesso avviene in Brasile, è possibile far diventare i *terreiros* case di accoglienza per gli iniziati in caso di bisogno. Anzi, si accentua sempre di più, così come nell'area metropolitana di São Paulo, la tendenza ad avere solo pochi residenti nel *terreiro*, a causa delle spese di mantenimento del *terreiro* stesso. Lo stesso Taunderan, del resto, se nel 1997, come ebbi modo di accertare personalmente, accoglieva nella sua casa un numero elevato di persone, di bambini affidatigli dai genitori e di persone senza lavoro, alla fine ha dovuto recedere da questa abitudine e mantenere solo uno *staff* residente minimo (Faldini 2009).

Quindi vi sono necessità dalle due parti, e, per i sacerdoti, è in prima linea quella di mantenere il proprio *terreiro* e svolgere regolarmente il ciclo rituale, cosa che comunemente si fa con gli introiti derivanti dalle offerte per le iniziazioni e i passaggi di ruolo, dalla divinazione e da altri rituali richiesti da clienti esterni. Tuttavia i costi di mantenimento dei *terreiros* sono estremamente alti e, in epoca di recessione, fenomeno che da qualche anno ha colpito anche il Brasile, con un certo ritardo rispetto all'Italia, è chiaro che dall'una e dall'altra parte c'è una sempre maggiore difficoltà a trovare il denaro per le proprie necessità. Sia i due *terreiros* di Taunderan, brasiliano e portoghese, che quello di *mãe* Viviana, essendo costituiti in associazioni³⁸, chiedono ai *filhos* una quota mensile, che da Viviana viene estesa anche agli eventuali ricercatori. La riscossione di queste mensilità incontra molti problemi, sia in Brasile, dove il sacerdote ha ovviato non richiedendola più con insistenza, ma chiedendo un aiuto per le feste, sia in Portogallo che in Italia, tanto che vi sono spesso discussioni su chi paga o meno, con conseguenti problemi di relazione. Del resto, nella *chat* vi sono continui richiami ai fedeli a corrispondere le quote, spiegando che il loro *orixá* non può vivere gratis e che necessita di offerte settimanali obbligatorie che vengono predisposte dal *terreiro*. Diciamo che il denaro, per quanto ciò venga spesso negato nelle conversazioni “ufficiali” è in realtà uno degli argomenti fondamentali che non solo vengono dibattuti nei *terreiros*, ma che sono alla base di molti conflitti e rotture.

³⁷ Letteralmente “mio fratello più anziano”, espressione con cui si indicano coloro che hanno celebrato il rituale del settimo anno, che li abilita al sacerdozio.

³⁸ Ogni *terreiro* fa capo a una sua associazione laica che detiene tutte le proprietà immobiliari del *terreiro* stesso. Ciò al fine di favorire una successione regolare di tipo religioso, senza che avvengano contestazioni da parte degli eredi consanguinei o affini del sacerdote, al momento della sua morte.

Alla base di questa forte circolazione di denaro, dall'iniziato al sacerdote e dal sacerdote al *terreiro* e, anche a se stesso, a meno che non abbia un lavoro esterno, fatto abbastanza raro in Brasile se il sacerdote vuole assistere al meglio la sua clientela, non c'è una semplice idea di guadagno. Il denaro che arriva nelle mani del sacerdote (Braga 1997) è destinato al suo mantenimento e a quello del *terreiro* con tutto il personale che vi abita e, però, molti intraprendono questa carriera proprio perché sperano di conseguire notevoli guadagni, senza pensare che, dati gli alti costi di mantenimento dei *terreiros*, le entrate non solo devono essere sempre costanti, ma comportano un grande impegno e necessitano di grandi capacità da parte del sacerdote, ruolo che non tutti possono evidentemente ricoprire.

Il denaro, in generale, viene allineato con il paniere della nazione in cui si opera, anche se, a causa del potere d'acquisto locale, il real brasiliano viene equiparato all'euro, il cui cambio attualmente è quasi di quattro volte. Quindi, se in Brasile per un rituale di passaggio successivo a quello dei sette anni il costo è ad esempio di 2000 reais, in Italia diventa di 2000 euro e ambedue le somme, nei loro rispettivi paesi, sono notevoli. Il denaro derivante dalla divinazione e dai rituali viene chiamato *dinheiro do chão* (denaro della terra)³⁹ e, in alcuni *terreiros* tradizionali della Bahia, ha regole di redistribuzione molto precise (Braga 246), cosa che oggi non succede più nella maggior parte dei *terreiros*, baiani o meno. Tutto resta al sacerdote, che lo amministra, in quanto facente capo all'associazione. Di fatto, questo denaro, anche se a volte raggiunge importi notevoli, non è però mai sufficiente per il mantenimento del *terreiro*, per cui l'associazione si rivolge spesso agli iniziati più abbienti, al fine di riuscire a raccogliere quanto necessario. E comunque, oggi, la tendenza è di limitare al massimo gli abitanti all'interno della casa, in modo da abbattere i costi di gestione, che sono molto alti.

Nei conflitti che hanno come origine il denaro, in Italia c'è tuttavia un equivoco di base. Come mi ha ancora spiegato *pai* Taunderan, quando abbiamo parlato della questione relativa a *pai* Luca, che non aveva intenzione di chiedere denaro ai suoi figli per svolgere i rituali, in quanto, come sosteneva, guadagnava abbastanza per poterlo fare:

Non è possibile procedere in questo modo, è sbagliato, e non lo dico perché sono a caccia di denaro. Il punto è che esiste uno scambio obbligatorio con gli *orixás*. Tu li nutri con le offerte e loro in cambio ti aprono il cammino e ti stanno accanto. Ma lo devi fare personalmente, non deve farlo qualcun altro, il tuo *pai-de-santo*, per te. Non funziona in questo modo. E poi, se tu non fai sacrifici durante l'anno per mettere da parte i soldi gli *orixás* lo sanno che tu non li hai fatti, che tutto è una finzione. Però qui molte persone non lo capiscono... inoltre tutti pensano che io sfrutti i figli italiani in modo esagerato, che lo faccia per fare la bella vita, ma questo è il mio lavoro e tu lo sai, perché ci conosciamo bene, che devo mantenere il santuario brasiliano e quello portoghese e che poi, alla fine, non ho mai un soldo in tasca, perché le spese sono altissime e in questi anni, a causa della crisi, tutte le entrate sono molto diminuite mentre spesso tutto è aumentato di prezzo...⁴⁰

L'equivoco è basato sul fatto che i *filhos* italiani non hanno ben recepito il principio della *troca*, dello scambio, cioè qui è arrivata la religione, che viene intesa come un mezzo pratico per ottenere qualcosa, però il principio della *troca*, considerato fondamentale dai brasiliani, qui viene a volte inteso come mero

³⁹ In effetti, se si vuole che il denaro corrisposto a un sacerdote vada al *terreiro*, lo si deve mettere per terra, ai piedi del *pai-de-santo*. Se glielo si consegna in mano viene considerato un guadagno personale.

⁴⁰ 15 giugno 2016.

sfruttamento. È anche vero che molti sacerdoti brasiliani fanno puntate e viaggi in America del Nord e Europa perché le valute locali consentono di ottenere molto di più di quello che avviene in Brasile, tuttavia questo non significa che vi sia sempre uno sfruttamento. Eppure questo sta creando una serie di dinamiche, qui in Italia, che stanno precludendo a un mutamento abbastanza sostanziale negli equilibri.

Transculturalismo, strategie di occupazione e ricerche di riferimenti

Nell'estate del 2015, nel corso di un mio breve soggiorno nei *terreiros* romani, *mãe* Viviana dell'Ilê Axé Alaketo Dana Dana e Iyewá, mentre stavamo parlando delle problematiche della nuova sede del *terreiro*, in quel periodo spostato da Acilia a Casal Palocco⁴¹, sede più piccola e quindi con alcune difficoltà di assestamento, nonché con un affitto abbastanza rilevante, a un certo momento mi disse quanto segue:

Senti, il mese scorso Rosangela⁴², mi ha portato una *filha-de-santo* brasiliana dell'Ilê Axé Opô Afonjá che ha conosciuto in una associazione a cui è iscritta. Questa è venuta, ha partecipato ad alcune cerimonie, è sempre stata molto gentile e quindi non posso dire niente di lei. Però, a un certo momento, mi ha detto che tutto quello che stavamo facendo era tutto sbagliato e che invece doveva essere fatto in altro modo. Ma tu cosa sai di questo? Cosa ne pensi?⁴³

Questo discorso mi ha molto colpita, in quanto, ancora una volta, mi trovavo davanti alla concreta dimostrazione del passaggio del lato tecnico della religione, ma non dei suoi fondamenti precisi. Per quanto Taunderan, Odê e Alá abbiano sempre precisato che la *raíẓ* era quella della Casa de Oxumarê, in realtà, benché anche io ne abbia sovente parlato, a volte in Italia non c'è la percezione della differenza, all'interno del keto, delle varie *raízes*, anche perché al momento di questa conversazione tutti i *terreiros*, tranne uno, quello di *mãe* Raffaella, appartenevano a una sola *raíẓ*, a differenza di quanto avveniva in Brasile e anche in Portogallo. Inoltre, molto difficilmente i *filhos-de-santo* italiani leggono quanto viene scritto sul *candomblé*, che per l'80 % è in portoghese e per il restante 20% in inglese, francese e minimamente in italiano, cosa che rende tali letture abbastanza poco a portata di mano, tenuto conto che anche la conoscenza del portoghese e delle altre lingue straniere è molto poco diffusa⁴⁴. Chi legge i testi sia dei sacerdoti brasiliani che degli studiosi è una ristrettissima minoranza, per cui si ha non solo una scarsa consuetudine con la storia delle religioni afrobrasiliane (Golfetto 2016-2017, 299-329), ma anche della organizzazione di queste ultime, per non parlare della parte riguardante la conoscenza dello yoruba, dei canti e delle danze nonché delle tecniche delle percussioni.

Tanto per riferire un aneddoto che riguarda la conoscenza rituale, nel luglio 2013 mi trovavo per qualche giorno a Costa de Caparica presso l'Ilê Axé Odê Igbó II di Lisbona, dove avevano luogo due iniziazioni. Così, quando due *ebomin*, verso sera, si diressero al *roncô*⁴⁵ per dire le consuete preghiere e indurre la possessione negli *iyavós*, andai con loro, come dissi a Taunderan, per vedere di "ripassare" i testi. Però tutto mi pareva strano, tanto che poi chiesi a Taunderan se, dopo che lui frequentava i corsi yorubani in Brasile, fosse cambiato qualcosa, perché i ritmi erano totalmente diversi da quanto mi ricordavo. E lui mi

⁴¹ Attualmente il *terreiro*, per questioni economiche, è stato spostato ancora ad Acilia, dove si è trovata una sede con un affitto più conveniente.

⁴² Si trattava al momento della prima *filha-de-santo* brasiliana di *mãe* Viviana.

⁴³ 8 agosto 2015.

⁴⁴ Ci sono stati infatti diversi problemi in quanto nella *chat* si scrive soltanto in portoghese e quindi sono assai pochi gli italiani che riescono a seguire, tanto meno a scrivere. Diversi di loro hanno infatti abbandonato.

⁴⁵ Stanza in cui hanno luogo le iniziazioni e ove risiedono gli iniziati per tutto il periodo.

disse che non era così, solo che non solo erano tutti stonati, ma che c'era una difficoltà enorme, sia in Portogallo che in Italia, relativa all'apprendimento dei canti e delle danze e a tutto quanto era necessario per il candomblé, tanto che era per quello che ogni anno doveva portare con sé dal Brasile, cosa che aggravava i costi per gli iniziati europei, almeno un paio di persone che potessero aiutarlo.

La distanza col Brasile è infatti molto significativa e per di più gli italiani iniziati vivono solo saltuariamente in Brasile, più spesso, se possono, vanno in Portogallo, a causa dei costi minori, ma anche in questo Paese si fermano solo lo stretto necessario. La transnazionalizzazione infatti viene vissuta soltanto dai sacerdoti brasiliani i quali, prima per necessità e poi per motivi di prestigio, si muovono verso l'Europa (e altri in Nordamerica) creando una discendenza che viene esaltata sui siti dei loro *terreiros*. In Italia (e in Portogallo) essi creano o sperano di creare un piccolo Brasile e una fonte di offerte che possa far loro vivere in Brasile un prestigio prima assente, che si configura come un vero e proprio *must* rispetto ad altri *terreiros* che non hanno una discendenza oltreoceano, cosa che li distingue anche presso i centri baiani, per lunghi anni nobilitati anche perché erano diventati il luogo tradizionale di studio e di ricerca di tanti antropologi.

Nell'estate 2017, la *mãe-de-santo* del Templo Luz de Aranda, Raffaella Nucera, mi ha comunicato di aver appena fatto una *troca de axé* – e quindi conseguentemente tutte le sue *filhas* avevano cambiato *axé* – facendo la sua *obrigação*⁴⁶ con *pai* Geraldo del Terreiro do Gantois di Salvador, con cui mi ha anche messa in contatto e con cui ho avuto alcune conversazioni. Questa operazione è stata per lei e per il suo *terreiro* un passo obbligato, in quanto la sua *mãe-de-santo* di angola era molto anziana e già tre anni fa, quando era venuta in Italia, *mãe* Raffaella mi diceva che probabilmente si trattava del suo ultimo viaggio, per cui si poneva il problema di avere un sacerdote di riferimento. In effetti essa richiese la mia mediazione per incontrare Taunderan, senza dirmi il motivo della richiesta, tuttavia, commentando poi con Taunderan il colloquio che avemmo a Ostia con lei e con alcune *ebomin* e *ekedes* del suo *terreiro*, concludemmo che probabilmente aveva intenzione di fare una *troca de axé* e che stava guardandosi intorno.

In questo caso è stata fatta una scelta molto oculata. *Mãe* Raffaella è ben conscia dell'importanza e del prestigio del Gantois, uno dei tre *terreiros* della Bahia costruiti come di “pura” discendenza yoruba, della cui storia si parla in tutti i testi degli studiosi e che sicuramente, almeno in Italia, si troverebbe in una posizione superiore come prestigio rispetto alla *raiz* della Casa de Oxumarê, il cui rappresentante principale nel nostro Paese è Taunderan. Inoltre, l'ingresso in Italia del Gantois non è dovuto soltanto al prestigio di costruirsi una discendenza più ampia. Se guardiamo poi alle modalità di successione del Gantois, possiamo vedere che essa non avviene, come per altri *terreiros*, con una scelta fatta con la divinazione, ma è una successione per via consanguinea e per via femminile, cosa che probabilmente più si confà alle politiche di *mãe* Raffaella, che ha una figlia iniziata. Infatti, uno dei nodi principali per la continuazione delle tradizioni di un *terreiro* è proprio quello della successione e quindi, alla luce di questo e alla luce della ricerca di una stabilità e di una continuazione attraverso il tempo, la scelta di *mãe* Raffaella ha un senso e una ragione.

Ora, in Italia, abbiamo così, oltre a quella della Casa de Oxumarê, anche la *raiz* del Gantois, e quindi, alla luce di quanto mi diceva *mãe* Viviana, è possibile che vi siano tentativi di espansione anche di altre *raizes*, ora che il candomblé si è abbastanza sedimentato nel nostro Paese ove il potenziale di clienti – e di

⁴⁶ Lett. “obbligazione”. Il termine indica i rituali periodici che seguono l'iniziazione.

possibili iniziandi – è molto elevato. Possiamo infatti dire che, da qualche anno, c'è una maggiore ricerca di espansione delle *raízes* dal Brasile all'Italia, che in questo periodo si presta abbastanza a tali penetrazioni, sia per motivi contingenti, come l'anzianità della *mãe-de-santo* di angola di *mãe* Raffaella, sia per conflitti nell'ambito dei *terreiros* esistenti, conflitti che Taunderan sta in parte ricomponendo, anche al fine di non cedere il terreno e il conseguente prestigio che si è conquistato negli anni.

Il rapporto con l'Africa

Per quanto riguarda invece i modi con cui gli iniziati si rapportano all'Africa essi sono differenti a seconda del periodo e del luogo: in Brasile ogni *terreiro* e ogni *raíz* interpretano in modo diverso il ritorno agli antecedenti africani, che è stato fatto proprio da alcuni dei grandi *terreiros* baiani, soprattutto per poter recuperare parti del rituale ormai dimenticate, ma anche da sacerdoti che hanno cercato in Africa una legittimazione che non avevano in Brasile e che, spesso, hanno comprato titoli da personaggi locali poco scrupolosi (Medeiros Epega 1998), fattore che è stato oggetto di molte discussioni nell'ambiente del candomblé. Tuttavia, questo rapporto viene coltivato con continuità ancora oggi su iniziativa dei maggiori *terreiros*, che promuovono ad esempio anche corsi di yoruba, in quanto non tutti i sacerdoti non solo non sanno esattamente le traduzioni dei termini africani né sono spesso in grado di pronunciarli correttamente. Lo stesso *pai* Taunderan, sei anni fa, ha corretto tutti i canti e le preghiere, che tutti i suoi *filhos* hanno dovuto reimparare, attraverso l'uso di registrazioni che lo stesso *pai* ha provveduto a distribuire.

Tutte le innovazioni rituali, i cambiamenti, la necessità di scoprire nuove parti della liturgia vengono sempre giustificati in Brasile richiamandosi all'Africa o a chi guida il processo di riafricanizzazione. E, ovviamente, lo si fa perché ciò che è in gioco è il potere all'interno del panorama religioso afrobrasiliano, che è detenuto da chi più possiede il sapere religioso oppure o da chi custodisce la “vera tradizione”. In Portogallo invece l'attenzione viene spostata sul passato coloniale, peraltro vissuto sino agli anni Settanta del secolo scorso e perlopiù in zone diverse rispetto a quelle di origine del candomblé, un passato che, essendo in comune con quello africano legittimerebbe il ruolo del Portogallo nella salvaguardia del candomblé “puro”. Quindi ciò che viene preso in considerazione, sia in Brasile che in Portogallo, è la vicinanza o meno all'Africa, nonché la maggiore purezza come categoria di distinzione/accusa tra i gruppi religiosi (Golfetto 2016-2017, 165).

In Italia, il primo modo di rapportarsi all'Africa è collegato alla necessità, da parte degli italiani, di spiegare l'appartenenza al candomblé, una religione che proviene da un contesto culturale differente e che, teoricamente, non potrebbe far parte della loro cultura. Perciò vi è il bisogno di stabilire un legame con questa religione e questo viene fatto richiamando, ancora una volta, un legame con le “radici”. Infatti, per legittimare la pratica del candomblé in Italia si fa richiamo alla vicinanza geografica con il continente africano. La vicinanza all'Africa, reale o immaginaria, viene costruita in diversi modi e quello più frequente fa ricorso alla prossimità geografica che, nel passato come oggi, ha legato con conquiste, occupazioni e migrazioni, i due continenti, Africa e Europa (Golfetto 2016-17, 164-165).

Nel caso di *mãe* Viviana si ha un procedimento diverso che dipende dalla sua storia personale. Figlia di un italiano e di una etiopica, pur essendo, a differenza dei suoi fratelli, nata in Italia e non essendo mai stata in Africa, costruisce il suo legame con quel continente attraverso le sue ascendenze etiopi e perché sente il bisogno di occuparsi dei propri antenati africani, trascurati dalla sua stessa famiglia. Sulla base della semplice africanità, essa costruisce anche il suo rapporto con il candomblé, attraverso un legame che non è

reale, in quanto il candomblé non ha mai avuto alcun rapporto con l’Africa orientale (Golfetto 2016-17, 168). Tuttavia, il solo fatto di avere in comune con il candomblé l’Africa lega Viviana all’Etiopia e quest’ultima al candomblé, rendendo così la *mãe* non solo una persona legittimata a portare tale tradizione in Italia, ma conferendole anche un prestigio che la distingue dagli altri sacerdoti italiani.



Figura 7: Mãe Viviana di Odê. Foto S. Cella.

Una opinione dissonante è invece quella di *pai* Mauro del *terreiro* di Arborio, riportata da Golfetto (*Ibidem*, 170), in quanto egli

è molto critico nei confronti di questo ritorno all’Africa [...] lo considera un adattamento non soltanto inutile, visto che non vi è nulla da scoprire, ma che comprometterebbe anche la “purezza” del candomblé, visto che oggi in Africa si sarebbero persi gli elementi religiosi “puri” a causa dell’inserimento di altre religioni, come l’Islam. Secondo Mauro, la necessità dei brasiliani sarebbe quella di trovare delle novità per differenziarsi dagli altri all’interno del panorama brasiliano.

Un caso totalmente diverso è quello di *pai* Luca di Logunedé. Egli ha vissuto otto anni in Africa, in Benin, dove si reca sempre annualmente, dove ha frequentato i conventi vodu di Sakete e Ketou e dove si è iniziato negli anni Novanta con Saliou Adjiboryahn, Oluwo Ogboni Alaketu (Adiborisha) con cui è rimasto in stretto contatto sino alla morte di quest’ultimo, avvenuta nel 2016.



Figure 8 e 9: a sinistra, *pai* Luca di Logonedé con Adiborishá in Benin, nel 2014; a destra con lo *Chef coutumier* di Dolo e con un anziano guaritore. Foto L. D'Amico.

Nel 2005, dopo un breve periodo di frequentazione del *terreiro* di Arborio, ha preferito recarsi in Brasile e iniziarsi con *pai* Taunderan. A causa delle due iniziazioni e delle due ritualità che porta con sé, egli si autodefinisce un *cruzado*, un sanguemisto, cosa che lo porta ad avere una visione meno settoriale delle religioni che pratica, tenuto conto anche che ha effettuato molti viaggi a Cuba e che mantiene rapporti con rappresentanti della regla de Ocha⁴⁷, alcuni dei quali residenti in Italia.

Nel corso dei suoi viaggi in Benin e Nigeria, in Brasile e a Cuba, Luca ha avuto modo di approfondire la conoscenza del vodù africano, del candomblé e della regla de Ocha, che considera, come del resto sono, molto vicine tra loro e uno dei suoi maggiori desideri sarebbe quello di unificare queste tre religioni creando così un legame più forte fra l'Africa e le Americhe. Le sue credenze ibride e la conoscenza dei tre spazi religiosi nonché la sua continua presenza in Africa, lo portano, come Taunderan, a essere transnazionale, benché in modo diverso. Il legame di Taunderan con l'Europa è fondato sul prestigio e sulle conquiste finanziarie, mentre quello di Luca è fondato sul suo modo di intendere il mondo e la natura umana e non ad esempio sul prestigio che gli può venire da una iniziazione africana. Lui infatti considera il suo compito una missione, da svolgere sui tre territori, territori in cui spazia senza soluzione di continuità, e dai quali potrebbe venire l'*input* per un nuovo panorama religioso.

⁴⁷ Nota più comunemente come santeria.

Conclusioni

Il primo elemento da considerare è che, per il passaggio del candomblé in Italia, i processi migratori non pare abbiano contato molto. I brasiliani migrati in Italia raramente sono giunti a costruire strutture religiose che potessero essere considerate stabili. Più che altro, vi sono stati tentativi da parte di singoli sacerdoti che o sono falliti oppure si sono configurati come pratiche di tipo individuale. Ho accertato negli anni la presenza di molti operatori brasiliani, dediti perlopiù alla divinazione e ad alcuni rituali di offerta, che preferivano spostare tutta la parte iniziatica in Brasile, senza aver molta attenzione per l'Italia.

Il fatto che Taunderan sia diventato il capostipite di una serie di santuari e che si sia costruito uno spazio transnazionale è dipeso dall'intenzione di alcuni dei suoi iniziati italiani di intraprendere la professione sacerdotale, favoriti dal fatto di operare già nel campo del soprannaturale. Mauro di Airá, il primo ad aprire un *terreiro* stabile, operante ancora oggi, infatti praticava e pratica ancora per mestiere, parallelamente al candomblé, la magia salomonica; Luciano di Ogum era un cartomante; Viviana di Odê era ed è una terapeuta olistica. Sicuramente defilati da questo ambito sono Giorgio di Ogum, tuttavia molto preso da alcune ideologie New Age, e Luca di Logunedé, anch'esso vicino alla New Age e portatore di ideologie salutiste vegane.

Il processo di diffusione in Italia del candomblé di questa *raiz* ha richiesto naturalmente diversi anni e ciò lo possiamo constatare dal fatto che per un periodo di quasi dieci anni l'unico *terreiro* esistente e consolidato era quello di Arborio, e solo successivamente sono nati, in un tempo relativamente breve, tutti gli altri, a opera di italiani, con iniziati quasi esclusivamente italiani, che hanno avuto notizia del candomblé solo in Italia. Infatti, in questo caso, non c'è stata la migrazione di persone, ma solo di una religione, attraverso *pai* Taunderan, che attualmente soggiorna in Italia solo per un mese o due l'anno, itinerando da un santuario all'altro, periodi in cui la maggior parte dei *filhos-de-santo* ha spesso l'unica occasione di incontrarlo, non essendosi mai recati all'estero. Ciò fa sì che esista una differenziazione situazionale tra iniziato e iniziato nei rapporti col *pai-de-santo*, nel senso che alcuni, ad esempio i sacerdoti, hanno rapporti più stretti, proprio per il ruolo che ricoprono, e ogni tanto vanno in Brasile per le loro obbligazioni, mentre i giovani iniziati, spesso, anche a causa dei costi dei biglietti aerei, lo vedono episodicamente. Ne deriva che le influenze reciproche sono diverse e dipendono dalla collocazione di ogni singolo iniziato italiano nello spazio sociale nato con la creazione della comunità religiosa figliata dal *terreiro* brasiliano. Di fatto, tuttavia, sia i sacerdoti che gli altri iniziati hanno come meta e obiettivo soltanto l'attività in Italia, mentre Taunderan – e Luca – occupano e si muovono in uno spazio più ampio, transnazionale, il primo tra Brasile, Portogallo e Italia, e il secondo soprattutto tra Italia e Benin.

Bibliografia

- Almeida Fiori Neide, Rocha-Trindade Maria Beatriz. *Migrações entre Portugal e Brasil: reciprocidade de preferências, 1908-1945, Migrações*. 5, outubro, (2009): 203-219.
- Amado, Jorge. *Tenda dos Milagres*. São Paulo: Martins, 1969.
- Bastide, Roger. *Le Americhe nere. Le culture africane nel Nuovo Mondo*. Firenze: Sansoni, 1970 [1967].

- Bernardo, T. *Memoria in bianco e negro. Sguardi sulla città di San Paolo*. Roma: Cisu, 2011.
- Braga Julio. *Organizzazione socio-economica del culto di Babá Egum*. In Faldini L., *Religione e magia. Culti di possessione in Brasile*. Torino: Utet, 1997, 141-151 [1989].
- Capone, Stefania. “Les dieux sur le Net : l’essor des religions d’origine africaine aux Etats-Unis”. *L’Homme*, 151, (1999) : 47-74.
- Capone, S. “La diffusion des religions afro-américaines en Europe”. *Psychopathologie africaine*. XXXI, 1, (2001-2002): 3-16.
- Capone, Stefania. “A propos des notions de globalisation et de transnationalisation”. *Civilisations*. 51/2004, on line 06 giugno 2009, consultato il 24 giugno 2017, <http://civilisations.revues.org/634>.
- Carneiro, Edison. *O quilombo dos Palmares*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1988 [1946].
- Elbein dos Santos, Juana. *Os Nãgô e a Morte. Pãde, Àsèsè e o Culto Égum na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1993 [1975].
- Faldini, Luisa. *Biylú, è nato per la vita. Creazione dello spazio e della persona in un candomblé di Juquitiba (Brasile)*. Roma: Cisu, 2009.
- Freyre, Gilberto. *The Master and the Slaves [Casa Grande & Senzala]. A Study in the Development of Brazilian Civilization*. New York: Alfred A. Knopf, 1970 [1933].
- Frigerio, Aleiandro. “Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-Sul. In Ari P. Oro et Carlos A. Steil (orgs.), *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997, 153-177.
- Frigerio, Aleiandro. “Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion”. *Civilisations*, LI, 1-2, numéro spécial *Religions transnationales*. Bruxelles: Université libre de Bruxelles, 2004, 39-60.
- Glick Schiller Nina e Basch, Linda e Blanc Szanton, Cristina. *The Transnationalization of Migration. Perspectives on Ethnicity and Race*. New York: Gordon & Breach, 1992.
- Glick Schiller, Nina e Fouron, Georges. “‘Everywhere we go we are in danger’: Ti Manno and the emergence of a Haitian transnational identity”. *American Ethnologist*, 17, 2, (1990): 329-347.
- Golfetto, Tatiana. *Il candomblé keto in Italia. Storia, flussi, adattamenti*, Tesi di dottorato in Storia delle religioni, Università di Roma Sapienza, a.a. 2016-2017.
- Guarnizo, Luis Eduardo e Smith, Michael Peter. “The locations of transnationalism”. In Smith M. P. and Guarnizo L.E. (eds.), *Transnationalism from below*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1998, 3-34.
- Hannerz, Ulf. “Fluxos, Fronteiras, Híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional”. *Mana*, [online], 3, 1, (1997): 7-39. <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100001&lng=en&nrm=iso>.
- Levitt, Peggy. *Between God, ethnicity and country: an approach to the study of transnational religion*, presentato al workshop *Transnational migration: comparative perspective*, june 30-july 1, 2001, Princeton University. <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Levitt.pdf>

- Lloyd, P.C. “Yoruba myths, a sociologist interpretation”. *Odu*, 2, (1955).
- Medeiros Epega, Iyá S. “Ritorno all’Africa: il cammino a ritroso degli Orixás ”. In Barba B. e Monferdini L. (cur.), *Candomblé : l’Africa in cammino. Afriche*, X, 40, (1998): 4-13.
- Ortiz, Fernando. *Contrappunto cubano del tabacco e dello zucchero*. Troina: Edizioni Città Aperta, 2007 [1940].
- Pordeus Jr., Ismael. *Portugal em transe. Transnacionalização das religiões afro-brasileiras. Conversão e performances*. Lisboa: ICS, 2009.
- Prandi, Reginaldo. *Città in transe. Culti di possessione nella metropoli brasiliana*. Roma: Acta, 1993 [1991].
- Ribeiro Corossacz Valeria. *Bianchezza e mascolinità in Brasile. Etnografia di un soggetto dominante*. Sesto San Giovanni: Mimesis, 2015.
- Verger, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987 [1968].
- Vertovec, Steven. “Religion and diaspora”. Presentato alla conferenza *New landscapes of religion in the West*, Oxford University, September 2000.
<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Vertovec01.pdf>.