

LA DINAMICA *VODU* IN BENIN: POLITICA E PRATICA RELIGIOSA

Alessandra Brivio
Università di Milano Bicocca

«Quando diciamo *tron* diciamo luce, la luce con la quale si salva il mondo [...] *Tron* è la religione più popolosa del mondo perché dentro il *tron* ci sono tutti i musulmani, tutti i cristiani, tutti possono andare dal *tron* e seguire la sua preghiera, senza inquietudini, perché il *tron* è pace e al suo interno non ci sono inquietudini» (Cosme Houndekon, novembre 2005) (1)

«A volte si sono paragonati i feticci ai santi che i cattolici invocano come intermediari tra Dio e gli uomini. Il paragone deve essere sembrato felice a qualche protestante, ma dimostra un'ignoranza assoluta. Da nessuna parte tra i neri si trova un solo esempio di culto che sia subordinato a un Essere Supremo; l'idea stessa di Essere Supremo è completamente assente» (Baudin 1884: 87)

Abstract

In the coastal area of Benin, the *vodu* is a widespread religious practice. In the last years, a *vodu* cult, called *tron kpeto deka*, has achieved an outstanding success. Its leaders and adepts define it a “modern” *vodu*, because it appears suitable to cope with the contemporary society dynamics: it is clean, tidy, its rituality is more simple, speedy and efficient. This *vodu* elaborates its own discourse of modernity that, in the local sense, speaks of desire of social progress and of confidence in a future of success and wellbeing. The history of *tron kpeto deka* started in Gold Coast, during the period of the anti witchcraft cults’ widespread. During its geographical and historical path, that brought it from the Northern savannah region to the coastal area, the cult embedded signs, practices, symbols and objects evoking the universal religions and a vague and unpredictable idea of North. The post colonial Benin and the ambivalent relationship between politics and *vodu*, that was developed in that period, contributed to build a favourable ground for the *tron kpeto deka*. Its modernity and alien origins cope with the demands for a renewal of local religions: people who are no more comfortable with “archaic” *vodu* practices, who are more involved with contemporary dynamics and look at the universal religions as means to “enter the world”, seem to find in the *tron kpeto deka* a suitable religious alternative.

In questo articolo prenderò in considerazione uno dei molti culti *vodu* oggi praticati in Benin e Togo. Si tratta del *gorovodu* (2), il *vodu* della noce di cola (*goro* in hausa), detto anche *tron*. Il *gorovodu* è oggi considerato dai suoi sacerdoti e adepti un *vodu* moderno e “straniero”. Moderno perché giunse dalla Gold Coast lungo le coste di questi due paesi a partire dai primi decenni del secolo scorso e perché la sua pratica è per diversi aspetti differente da quella degli altri *vodu*; straniero perché si ritiene che la sua origine sia connessa al mondo della savana e dei popoli di lingua hausa.

Attraverso l’analisi di questo ordine *vodu*, mi propongo innanzitutto di mettere in discussione il paradigma di “religione tradizionale”, mostrando la natura prettamente storica delle pratiche e delle credenze religiose africane. Cercherò di seguire una prospettiva diacronica, attraverso cui evidenziare come le divinità africane siano state soggette a continue riconfigurazioni, condizionate dai loro movimenti, sia geografici sia temporali. Ciò consente di sfumare la distinzione analitica tra tradizione e modernità che rischia di restituire delle immagini stereotipate, dove un’Africa “autentica” e “tradizionale” si oppone a un continente “inautentico”, “moderno” e in qualche modo “perduto”.

Poiché la parola “modernità” è parte del linguaggio dei fedeli del *gorovodu*, è necessario interrogare questa categoria e il significato che assume nella pratica della religione *vodu* contemporanea. L’obiettivo è cercare di comprendere come i paradigmi modernità e tradizione siano costruiti e utilizzati localmente. I fedeli del *gorovodu* definiscono il loro ordine religioso “moderno”, e con questo termine evocano la possibilità e il desiderio di una nuova dimensione epistemologica e di un differente status economico e sociale. Grazie al *vodu* “moderno”, i fedeli si auspicano di poter acquisire un’alternativa e più favorevole posizione sociale, uscendo così da una posizione di marginalità dalla quale cercano di emergere. I leader e i fedeli del *gorovodu*, articolando in modo situazionale ciò che definiscono rispettivamente come modernità e come tradizione, dialogano sia con le nuove forme religiose sia con i *vodu* “ancestrali”, mettendo continuamente in discussione e negoziando il loro posizionamento all’interno della sfera pubblica.

Storicamente il *gorovodu* nelle sue molte forme ed espressioni è stato interpretato come un fenomeno sincretico, come una delle risposte locali all’incontro coloniale. L’idea di una frattura netta causata dall’instaurarsi del nuovo ordine coloniale, che tale lettura sottende, rischia però di costruire ancora una volta una dicotomia tra un passato “arcaico” e senza tempo e la modernità che drammaticamente lo ha interrotto. D’altra parte il *gorovodu* potrebbe essere inserito in quell’insieme di espressioni che, come messo in luce da Sandra Greene (Greene 2002), celebrano «l’ingenuità, l’agentività e la creatività dei colonizzati», perdendo però di vista le circostanze storiche che indussero i cambiamenti, stimolarono forme di tolleranza o svilupparono tensioni.

Sia denunciando l'irreversibile cambiamento sia esaltando la capacità di adattamento di alcune espressioni culturali africane, si rischia di sottovalutare le differenti epistemologie che possono operare all'interno delle medesime società, appiattendolo quindi le differenze interne a favore esclusivamente di quelle con l'esterno. La questione sottesa è quindi relativa alle modalità di trasformazione che gli incontri coloniali indussero sugli individui, sulle società e a come la religione *vodu*, in quanto strumento di interpretazione della realtà, abbia letto e reagito ai cambiamenti.

Seguendo un secondo livello di analisi, che trascende la specificità del singolo ordine *vodu*, si cercherà di interrogare il ruolo della religione politeista e del *vodu* nella società contemporanea. Gli dei africani, così come quelli greci sono, secondo Marc Augé, «espressione di un pensiero circa l'ordine del mondo», e pertanto «mezzi d'azione sul mondo, di interpretazione degli eventi, di padronanza della storia» (Augé 2002 [1982]: 125). Le divinità africane sono infatti entità profondamente radicate nella storia, agenti di una religione politica e sociale, distante da qualsiasi forma di «religione dell'anima» che dia spazio alla consolazione dell'individuo. I *vodu*, grazie alla loro capacità di assumere il peso delle contraddizioni e delle ambiguità dell'esistenza, sono espressione di un pensiero e di una pratica che tenta di porre in evidenza la complessità del mondo. La religione dei *vodu*, pur anelando al raggiungimento di un ordine cosmico, non sembra infatti cercare semplificazioni nel difficile compito di indagare l'uomo e il mondo. Il *vodu*, e l'insieme degli apparati rituali a esso correlati, si fanno carico delle contraddizioni, mostrando sempre le molteplici verità che ogni fenomeno può esprimere.

Inquadramento storico: i culti medicinali e antistregoneria

Il *gorovodu* è parte di una famiglia di *vodu* medicinali detti *atike* (temine che in lingua *ewe* significa erbe, radici, medicine). Il *gorovodu* si divide oggi, in Togo e in Benin, in due ordini, il *vodu tron kpeto deka* (3) e il *vodu tron kpeto ve*. All'interno di questi due ordini sono assemblate molte delle divinità che percorsero la Gold Coast, presumibilmente a partire dalla fine del XIX secolo. I culti condividevano una simile origine geografica e una equivalente funzione religiosa: erano culti curativi e anti-stregoneria originari della regione della savana, nel nord della Gold Coast, al confine con l'attuale Burkina Faso e Costa d'Avorio. Molte di queste divinità, nel loro luogo d'origine, erano connesse a culti ancestrali e a culti della terra (Parker & Allman 2005); lungo il tragitto geografico e storico furono oggetto di molteplici metamorfosi, e solo una volta giunte oltre il Volta entrarono in contatto con un ambiente dominato dai culti *vodu* e gradualmente ne furono inglobati.

Il primo culto antistregoneria che giunse nell'allora Gold Coast fu molto probabilmente Sakrabundi (4), trasformatosi in seguito in Aberewa (La

vecchia signora). Aberewa si diffuse rapidamente e con successo. Si radicò da principio nella città di Edweso, da dove penetrò verso nord, nel distretto di Mampon e verso sud-ovest attorno al lago Bosomtwe. Il culto fu vietato nel 1908 anche se, secondo molti osservatori dell'epoca, non venne mai sradicato ma si nascose all'interno di altri culti o semplicemente cambiò nome. Tra il 1920 e il 1923, si iniziò a sentir parlare di Hwemeso (Proteggimi), che ottenne un successo paragonabile a quello di Aberewa e analogamente fu vietato dall'amministrazione coloniale. Tra le due guerre, arrivarono al sud altre divinità, tra le quali le più rilevanti furono Kunde, Senyakupo, Nana Tongo e Tigare. Dopo la seconda guerra mondiale, il fenomeno nel suo complesso iniziò a declinare, pur se quelle divinità che furono incorporate nel *vodu*, diventando parte del culto *gorovodu*, e il culto Tigare ebbero un differente destino e continuarono ad attrarre attorno a sé fedeli e a diffondersi verso le regioni orientali.

Il *gorovodu*, così come i molti movimenti curativi o antistregoneria che si diffusero in Africa in epoca coloniale, venne interpretato dagli osservatori europei come un fenomeno frutto dell'instabilità politica e sociale generata dall'incontro coloniale. Si riteneva che la stregoneria fosse una risposta alle crescenti inquietudini psicologiche indotte dal nuovo ordine sociale. L'aumento dei conflitti familiari, l'incremento dei problemi di infertilità e di mortalità infantile, e più in generale la crisi del sistema politico tradizionale erano quindi interpretati come attacchi della stregoneria e in tali termini affrontati dalla popolazione (Field 1940, 1960; Ward 1956). Jack Goody (Goody 1957: 256-63) fu il primo studioso a sostenere che i movimenti antistregoneria fossero la continuazione storica di precedenti manifestazioni, già presenti in epoca precoloniale, e non, come invece si sosteneva, la conseguenza dell'anomia coloniale. Inoltre Goody mise in luce come l'aumento di altari connessi ai culti medicinali non fosse un'indicazione di un aumento dell'attività di lotta alla stregoneria. La stregoneria era infatti solo uno dei "mali" che venivano curati e eventualmente puniti in questi altari. Goody preferì quindi definirli culti "curativi", spostando l'enfasi sulla malattia piuttosto che sulla stregoneria.

Indubbiamente le preoccupazioni connesse alla stregoneria erano già parte integrante sia del sentire religioso sia delle pratiche politiche. Thomas McCaskie (McCaskie 1981), attraverso l'analisi delle fonti storiche, ha messo in luce come l'apprensione per la stregoneria già saturasse le esperienze politiche degli ashanti, così come le misure attivate per la sua soppressione. I culti rappresentarono un momento di analisi e critica politica, «il prodotto di un ordine sociale che viene interrogato dai suoi stessi membri» (McCaskie 1981); ciò implicava che non potessero proliferare in un periodo di anarchia, proprio perché il processo di critica sociale richiedeva una certa stabilità politica. Di conseguenza, secondo McCaskie, la Pax Britannica iniziò a creare le condizioni per una riflessione

sulla realtà, che portò a considerazioni ambigue e atomizzate, lasciando spazio all'iniziativa individuale e all'elaborazione di nuove forme religiose.

Nella stessa epoca, altre proposte religiose si affiancarono ai culti antistregoneria, sempre al fine di placare i timori e le inquietudini dei contemporanei: le chiese cristiane, i movimenti profetici e sincretici e un numero crescente di sette religiose. Gli uomini e le donne si muovevano in un universo di "offerte" spirituali, cercando risposte rassicuranti e adeguate alle loro nuove esigenze. I culti antistregoneria riuscirono a posizionarsi "tra il locale e il globale", tra le religioni politeiste e quelle monoteiste, rispondendo alle sollecitazioni della società con un linguaggio innovativo ma comunque a tutti comprensibile.

Gli osservatori dell'epoca concordavano nel sottolineare la natura esotica, aliena e minacciosa di tali culti; vi era infatti qualcosa di disturbante ai loro occhi. Tali culti erano contaminati da linguaggi appartenenti ad altre realtà religiose e culturali, sfuggivano quindi dai limiti delle categorie all'interno delle quali i culti autoctoni e tradizionali erano stati inseriti. Lungo l'articolato percorso che li aveva condotti verso sud, essi avevano mutuato pratiche, simboli e discorsi sia dall'Islam sia dal Cristianesimo, adeguandosi o reagendo ai contesti religiosi e politici locali.

Nelle regioni del sud, soprattutto nei primi anni del secolo scorso, l'incontro tra il sistema coloniale e i nuovi culti fu spesso violento e caratterizzato da conflitti e forme di aperta resistenza da parte dei leader religiosi, di fronte ai ripetuti tentativi di controllare i movimenti delle divinità, chiudere gli altari e bruciare o requisire gli oggetti rituali. Tensioni nacquero anche a causa della competizione scaturita dal successo dei nuovi culti nei confronti degli ordini religiosi preesistenti e degli altri sistemi religiosi emergenti.

I "nuovi" culti secondo l'archivio coloniale

Alcuni esempi, tratti dalla letteratura coloniale, possono aiutare a comprendere come i differenti contesti politici e sociali fornirono un differente substrato all'interno del quale i culti furono accolti e si diffusero. Morton Williams (Morton 1956: 315-334) raccolse le testimonianze di chi vide operare i fedeli di Atinga o Alatinga nei villaggi della Nigeria sud-occidentale. Il culto era giunto all'inizio degli anni cinquanta del secolo scorso, dal confinante Dahomey. Morton Williams descrisse Alatinga come un movimento religioso, il cui principale obiettivo era dare battaglia ai culti tradizionali, in particolare a quelli associati alle potenze spirituali femminili e alle donne in genere. Egli descriveva, ad esempio, l'opera dei sostenitori di Alatinga, nella città di Ilaro, e i conseguenti conflitti con le autorità locali. I sostenitori di Alatinga avevano fatto irruzione nella sede della società segreta degli Ogboni – importante luogo di potere nella società yoruba - installando una noce di cola, simbolo del loro culto, sui tamburi

sacri. Il tempio cittadino destinato al culto delle maschere Gelede (5) era stato distrutto, così come l'adiacente baobab, ritenuto essere la sede dei convegni notturni delle streghe. Analogο destino era stato riservato al culto degli Egungun (6) e agli altari che «le donne avevano costruito per commemorare i gemelli [...] che furono distrutti con particolare zelo» (Morton 1956: 325-326).

I fedeli di Alatinga compivano delle ordalie pubbliche per identificare le persone in possesso della stregoneria, e il loro bersaglio erano sempre le donne. Durante le cerimonie, svolte nell'area antistante i nuovi templi,

«i danzatori identificavano una donna, generalmente un'anziana, posseduta dalla stregoneria [...]. Dopo essere stata identificata, la donna era obbligata ad ammettere la sua natura di strega, a confessare le sue colpe, facendo i nomi delle persone che aveva ucciso ed era poi obbligata a consegnare la “calabash” nella quale nascondeva la sua forza [...]. In alcuni casi le donne confessavano subito le loro colpe; in tal caso la confessione veniva ascoltata dal capo della comunità o da un suo delegato che ne faceva una registrazione scritta. Quindi venivano purificate e liberate dalla stregoneria. Altre donne negavano invece di essere delle streghe ed erano quindi costrette a denudarsi fino alla vita e a sedersi sotto il sole, in attesa di essere messe alla prova» (Morton 1956: 320).

Secondo l'interpretazione fornita da Morton Williams l'attacco che Alatinga sferrò contro gli *orisha* (7) locali era, oltre a un modo per combattere la stregoneria, una rivendicazione delle giovani generazioni contro le pratiche retrograde e conservatrici degli anziani. La centralità delle donne, sempre secondo Morton Williams, era dovuta alla concezioni culturali yoruba, che immaginavano la stregoneria come prerogativa ed emanazione della potenza femminile.

Matory (Matory 1994: 495-515), in un più recente articolo, ha analizzato il medesimo materiale etnografico, ipotizzando che l'obiettivo contro cui combattevano i giovani fossero i culti femminili di possessione, in quanto «icone e agenti del realismo di Oyo». Seguendo la prospettiva suggerita da Matory, il culto Alatinga deve essere interpretato come espressione della “rivoluzione borghese” combattuta dalle nuove generazioni sia contro il realismo sia contro il colonialismo. I culti di possessione femminile erano espressione del potere di Oyo, e quindi la lotta alla stregoneria femminile era un tentativo di ridisegnare la configurazione politica e religiosa degli stati yoruba e di contrastare la politica dell'*indirect rule* voluta dagli inglesi.

Le divinità della savana generarono molti conflitti anche tra le popolazioni di lingua anlo-ewe della regione sud-occidentale della Gold Coast. Qui incontrarono oltre agli ordini religiosi *vodu* anche un crescente numero di fedeli appartenenti alle diverse chiese di ispirazione cristiana. Le risorse religiose divennero quindi strumenti attraverso cui sfidare i capi locali o costruire nuove alleanze politiche (Parker & Allman 2005: 178).

Verso la fine degli anni trenta del secolo scorso, gli altari dedicati a Kunde (8), uno dei molti nomi assunti dal *tron kpeto deka*, sorsero ai confini di quasi tutti i villaggi dell'area anlo-ewe, per un totale stimato di più di seimila nuovi seguaci.

Kunde fu interpretato come un movimento politico di opposizione all'*indirect rule* e nel 1939, in seguito a diverse denunce di presunti omicidi ed estorsioni, venne ufficialmente bandito. Ciò non impedì ai suoi seguaci di continuare a celebrare il culto e ai leader di viaggiare da un villaggio all'altro, per diffondere e installare nuovi altari. Secondo molti osservatori dell'epoca, sia europei sia africani, Kunde era una miscela sovversiva di credenze locali, Islam e Cristianesimo. Tra i documenti conservati negli archivi di Accra, all'interno del faldone dedicato a Kunde, si possono trovare molte delle testimonianze di quegli anni. In un testo scritto da Duncan Johnson, *Commissioner of Eastern Province* (Koforidua – Gold Coast) nel 1939, si legge, ad esempio:

«È da diverso tempo che sto studiando questo feticcio e senza dubbio ha una forte tenuta nel distretto. A mio parere si tratta di un feticcio che non è destinato ai semplici pagani, ma un feticcio che è stato introdotto secondo un deliberato piano, al fine di produrre qualche cosa a metà strada tra il Cristianesimo e il puro feticismo e che quindi viene apprezzato dai più sofisticati. A mio parere, prende in prestito sia dal Cristianesimo sia dal Feticismo e il risultato è quello d'avere prodotto qualche cosa che ha la forma di una religione ma che di fatto non è niente di più di uno strumento per fare soldi, che prevede la condanna a morte per coloro che lo osteggiano» (9).

Per quanto riguarda la colonia francese del Togo, nel 1936 Monsignor Cessou, Vescovo di Lomé, scriveva:

«[...] questo esempio mostra ancora una volta il carattere antisociale di questa banda di ladri che si nascondono sotto il nome di "Goro" (uno degli alias di Kunde). Terrorizza la popolazione, impedisce ai bambini di frequentare la scuola, ai malati di raggiungere gli ospedali e i dispensari e raggira i più semplici facendo loro credere che il feticcio sia la sola cura per le loro malattie. Goro o Kunde non è un feticcio del paese, consacrato dagli anni, ma un'impresa di ciarlatani provenienti dalla Gold Coast e introdotta in Togo solo cinque anni fa. Deve la sua lunga impunità al terrore che instilla tra le sue vittime, la paura della sua vendetta» (10).

Anche in Benin, l'etnologo francese Bernard Maupoil scrisse poche ma decise parole sul *gorovodu*:

«tutti sanno che il "Golo" avvelena le persone. Il suo pericolo risiede nell'essere un magia nera collettiva, appare come una religione e ne copia le pratiche. Gli adepti della setta eseguono Messe nere e praticano la violazione dei sepolcri» (Maupoil 1943: 55).

Nel loro complesso i culti furono percepiti come antisociali ed estranei alla tradizione. La “religione tradizionale africana” (11) era stata costruita come categoria storica a partire dalla quale studiare i nuovi fenomeni culturali, i processi degenerativi, le influenze delle religioni universali, soprattutto il Cristianesimo, e le possibilità di un’effettiva conversione degli africani. I nuovi culti furono letti come un segno di totale discontinuità all’interno di una tradizione immaginata senza tempo, testimonianza dei processi degenerativi in atto. Non si trattò in realtà né di pratiche totalmente tradizionali né definibili solamente come moderne o di rottura, ma di un fenomeno storico che come tale seppe dialogare con il proprio tempo. Lo scarto tra le narrazioni raccolte nei documenti d’archivio e quelle che emergono dai ricordi di chi fu testimone dell’arrivo delle “nuove” divinità è notevole. Questi ultimi, pur avendo memoria dei problemi che talvolta incontrarono con gli amministratori coloniali, non danno particolare importanza a quella fase storica, le cui cicatrici appaiono ormai chiuse, essendo maggiormente interessati da un lato a ricostruire una mitologia che si radichi in un passato più remoto e dall’altro alle incertezze e aspettative del presente.

Dalla caccia alle streghe alla patrimonializzazione

Mi concentrerò ora sul culto *tron kpeto deka* o Alafia (*alafia* significa salute in lingua hausa), nel contesto beninese, dove questo culto sta assumendo una posizione di rilievo all’interno del panorama religioso del paese, dimostrando una notevole attitudine al cambiamento e al rinnovamento. In Benin, a differenza del vicino Togo dove il *gorovodu* rimane più confuso all’interno della composita nebulosa religiosa *vodu*, il *tron kpeto deka* ha assunto il titolo di *vodu* moderno, tentando di sviluppare delle affinità con le chiese indipendenti.

Dei due culti, in cui si è differenziato il *gorovodu*, il *tron kpeto deka* è quello che ha maggiormente sviluppato una vocazione monoteista: al suo interno vi è difatti solo una divinità, Kunde, mentre nel *tron kpeto ve* è ospitata una famiglia di più di sette *vodu*. La velocità dei suoi rituali, la facilità di approccio, l’ordine e la pulizia dei suoi altari, la perdita simbolica e la semplificazione delle pratiche hanno spinto alcuni *houno* verso nuovi terreni di sperimentazione mimetica. I riferimenti al mondo musulmano e a quello cristiano sono oggetto di continue elaborazioni e reinvenzioni che, se da una parte frammentano il culto, dall’altra mettono in luce la capacità di incorporare i discorsi che agiscono nel mondo politico e nella società civile. Oggi, a differenza dell’epoca coloniale, il culto non è più percepito come una minaccia o un fenomeno antisociale ma si integra senza difficoltà nella società civile.

L'attuale dinamica può essere meglio compresa se messa in relazione al percorso storico e politico del paese. Sin dai tempi del regno del Dahomey (Bay 1998: 153-165), il rapporto tra *vodu* e potere politico è stato ambiguo e percorso da periodici conflitti. L'intersezione tra i due poteri è continuata durante l'epoca postcoloniale, caratterizzata, per circa trent'anni, dalla figura di Mathieu Kérékou. Dai primi anni settanta fino alla fine degli anni ottanta, egli fu dittatore di un regime che si definì marxista leninista, e poi, dal 1996 al 2006, divenne un Presidente democraticamente eletto.

Alla fine del 1975, Kérékou diede l'avvio alla lotta antif feudale cioè, come si leggeva su "Ehuzu", l'organo di stampa del partito, alla

«distruzione totale [...] ed eliminazione completa [...] della feudalità tradizionale e delle sue manifestazioni: feticismo, ciarlatanismo, conventi e tutte le pratiche retrograde e oscurantiste» (12).

Il bersaglio principale era proprio il *vodu*, che veniva sempre più descritto come espressione della stregoneria. Ben presto, sempre sulle pagine di "Ehuzu", si iniziarono a leggere i risultati della campagna antif feudale e della lotta contro la stregoneria. Centinaia di persone furono accusate di stregoneria e imprigionate, e molti altari *vodu* furono distrutti.

La politica di Kérékou mirava a ridurre il potere dei capi religiosi e a diminuire le disconomie tipiche delle cerimonie tradizionali. Lo stato fissò la durata massima, il numero di animali che potevano essere sacrificati e l'ammontare massimo da spendere per le offerte alle divinità. Il mondo *vodu* resistette e non smise le proprie pratiche, anche se l'impatto della politica di Kérékou fu spesso violento.

Secondo un immaginario comune, e ancora oggi condiviso nel sud del paese, la reazione del mondo *vodu* non tardò a farsi notare, tanto che nel 1976 iniziò una grave siccità. Il disastroso fenomeno atmosferico fu da tutti interpretato come una dimostrazione del potere dei *vodu* e dei *vodunon*, che reagivano contro i soprusi commessi dal governo, bloccando la pioggia. Le gerarchie politiche, aderendo alla medesima logica, domandarono ai sacerdoti e ai *féticheur* di arrestare il sabotaggio nei confronti dello Stato, diffondendo il sospetto che fossero stati assoldati dai vecchi uomini politici, ancora legati ai poteri coloniali, e dai nemici della rivoluzione.

Oggi l'avvenimento è comunemente ricordato, nel sud del paese, come la vittoria del *vodu* su Kérékou. Nel medesimo anno infatti Kérékou chiese la collaborazione dei capi religiosi per la costituzione di una commissione tecnica, all'interno della quale convogliare tutte le forze invisibili e i "segreti" taumaturgici che avrebbero potuto collaborare al successo della Rivoluzione. La sua politica camaleontica stava gradualmente abbandonando la lotta contro le forze feticiste, per incorporare all'interno delle strutture del potere politico alcuni esponenti del mondo *vodu*.

Questo momento cruciale segnò profondamente il *vodu*, poiché implicitamente si chiedeva di creare una frattura interna che sancisse un confine tra il bene e il male, tra i *féticheurs* che guarivano e aiutavano il paese e quelli che invece uccidevano e agivano come agenti di disordine sociale. Tale dicotomia, pur essendo ontologicamente estranea al *vodu*, capace al contempo di proteggere e di uccidere i propri adepti, ne condizionò i futuri discorsi, costringendo i suoi esponenti ad assumere, almeno pubblicamente, una posizione conforme alle richieste politiche e a normalizzare le proprie pratiche.

Kérékou continuò a praticare una politica ambigua e definitivamente compromessa con le forze dell'invisibile. Nel momento della crisi economica e politica, questa alleanza fece emergere le proprie ambiguità e vulnerabilità. Secondo un modello diffuso nella seconda metà del Novecento in Africa (Geschiere 1995; Ellis & Haar 2004; Bellagamba 2008), egli fu percepito come un "vampiro". Associato simbolicamente alla stregoneria, non riuscì a sostenere l'impatto delle nuove forze politiche emergenti e fu costretto ad accettare il processo di democratizzazione.

Nicéphore Soglo, eletto Presidente nel 1990, diede l'avvio al processo di "rinnovamento democratico". Egli fu anche il promotore della "reinvenzione della tradizione", che incoraggiò il ritorno delle religioni "tradizionali", come soggetti della sfera pubblica, in un'auspicata «*vodunisation*» della democrazia e democratizzazione del *vodu*» (Benégas 2003: 357).

Tale processo si coniugò con quello di recupero della memoria della schiavitù, in atto in Africa Occidentale dai primi anni novanta, e portò all'organizzazione nel 1993 di "*Ouidah 92: 1er Festival Mondial des Arts et Cultures Vaudou*". Nel 1995 fu istituita la festa nazionale dei culti *vodu*, che si svolge, da allora, il 10 gennaio di ogni anno.

La retorica del rinnovamento e della "normalizzazione" del *vodu* iniziò a permeare anche i discorsi dei suoi leader. Almeno a livello politico, il *vodu* divenne un simbolo della cultura nazionale, consacrando il Benin in quanto "*berceau du vodu*". Fu istituito il *Communauté nationale du culte vodun du Benin* (CNCVB), che si cercò di gestire secondo i nuovi principi democratici, riconducendo il *vodu* a «valori universali di umanesimo e progresso» (Banégas 2003: 360).

Si ritornò anche a un tema che già aveva agito all'interno dei discorsi e dei testi prodotti attorno alla religione tradizionale, quello del monoteismo e dell'essenza prettamente spirituale della religione *vodu*. A partire dagli anni novanta del secolo scorso, la retorica di molti intellettuali espresse il desiderio di posizionarsi in modo degno rispetto alle religioni universali, mostrando ancora una volta quanto il "feticismo" fosse un paradigma da combattere e sconfiggere.

La separazione che Kérékou contribuì a costruire tra *vodu* "buoni" e *vodu* "cattivi", rafforzata dai discorsi politici successivi, accrebbe il prestigio dei

culti curativi, dei guaritori ed erboristi e consolidò il potere dell'oracolo Fa, assunto a sapere endogeno da preservare e valorizzare. La dicotomia tra forze spirituali positive e negative si rafforzò, lasciando nell'ombra le ontologiche ambiguità e complessità del *vodu*, a favore di un sapere che si voleva sempre più poter definire come scienza (Seiderer 2009).

Fenomenologia del *tron kpeto deka*

Il *tron kpeto deka* risultò essere più in sintonia rispetto ad altri *vodu* con l'auspicata politica di rinnovamento. Le tracce lasciate all'interno del culto dall'incontro con le religioni universali facilitarono l'elaborazione di un discorso monoteistico e la costruzione di una retorica, che parlasse di pulizia, semplicità e purezza, da opporre allo sporco e al disordine degli altri *vodu*, troppo prossimi alla stregoneria, ancora troppo feticistici. Il *tron kpeto deka* consentiva inoltre un rapporto più individuale, meno articolato e mediato con la divinità, meglio rispondente alle esigenze del nuovo corso politico.

Il *tron kpeto deka* si può acquistare e installare nella propria abitazione, vi si accede tramite un processo di iniziazione estremamente veloce e semplice, che riesce quindi a eludere in parte il sistema gerarchico e gerontocratico *vodu*. Inoltre non prevede le scarificazioni corporee, non provoca la possessione ai suoi fedeli, esegue i sacrifici all'esterno dell'altare, in modo da preservarne la pulizia, e non consuma la carne degli animali sacrificati; la sua corporeità è molto blanda e le donne, abitualmente al centro dei rituali di possessione, hanno assunto posizioni marginali o di semplice supporto coreografico. Le offerte predilette dal *tron* sono, oltre alle noci di cola, i profumi, le saponette, il talco e le candele. I primi, usati anche per purificare il corpo dei fedeli, sembrano voler allontanare l'odore del sangue che ancora permea gli altari, mentre le candele vogliono evocare un senso di spiritualità e immaterialità a cui i sacerdoti dicono di tendere.

Pulizia, ordine e velocità sono diventati i connotati della modernità di questo culto. Ma tale modernità, se "reinserita nella storia", può essere letta in termini di una maggiore continuità, rispetto ad una incolmabile cesura tra un passato di tradizione immobile e un presente di dinamici cambiamenti. Alcune tematiche, tipiche del *tron*, sono comprensibili proprio ricostruendone il percorso storico, mentre altre già permeavano il panorama religioso di inizio secolo. Una precedente ondata di "modernizzazione" era stata introdotta, all'inizio del XVIII secolo (Maupoil 1943), ad esempio, dalla divinazione dell'oracolo Fa che, già intrisa di riferimenti al mondo islamico, proponeva un differente approccio alla sfera religiosa. Fa, eccezione nel panorama locale, non era un culto di possessione e proponeva un approccio individuale, incentrato sulla relazione biunivoca tra sacerdote (*bokono*) e cliente. L'obiettivo della consultazione era indagare il destino individuale e cercare eventualmente di correggerne il percorso. Non vi

erano momenti rituali collettivi, mancavano le danze, la musica e tutti gli aspetti più festosi e corporei della pratica *vodu*. Inoltre Fa si connotò come il polo dell'egemonia maschile, avendo completamente escluso dalle sue gerarchie le donne. Per contro, i culti di possessione vedevano spesso come protagoniste le donne, che a differenza di quanto spesso scritto, non trovavano nella possessione semplicemente un rimedio all'emarginazione e alla sofferenza ma uno strumento attivo attraverso cui accedere al potere.

L'oracolo Fa, oggi assunto a simbolo della tradizione e dei saperi endogeni, portava al suo interno le tracce lasciate da un approccio più universale, individualista e monoteista alla religione, tracce che furono amplificate dai missionari (Peel 1990) e poi raccolte e rielaborate anche dai leader del *gorovodu*. Un'attenta analisi dell'oracolo Fa e dei culti medicinali di epoca coloniale rivelano quanto i cambiamenti siano stati continui, anche se non sempre linearmente ritracciabili. Partendo quindi dal presupposto dell'intrinseca continuità storica di tali cambiamenti, risulta poi necessario interrogarsi sulla loro varietà, sul loro significato e sulle dinamiche che l'incontro con l'altro produce. Tra i molti livelli sedimentati nel tempo, si tratta di comprendere perché in determinati momenti vi sia una maggiore predisposizione all'emergere di un nucleo di significati rispetto a un altro; perché le incorporazioni possano essere superficiali oppure più profonde, fino a portare all'abbandono di interi modi di pensare il sé e il proprio mondo (Greene 2002: 83-108).

Le connessioni con le religioni universali sono oggi continuamente approfondite e danno origine a interessanti fenomeni di appropriazione e reinvenzione. Il percorso storico e politico beninese è stato inoltre un importante catalizzatore delle molte "anomalie", oggi riscontrabili nella pratica del culto. Tra queste si può ricordare l'introduzione, da parte di alcuni *houno*, della messa domenicale. Joseph Guendehou, uno dei più noti sacerdoti beninesi e fondatore della "*Eglise du tron*", afferma, secondo una logica propria del discorso profetico, di aver avuto questo suggerimento in sogno dal *tron* stesso. Secondo altri, più pragmaticamente, la messa è stata introdotta, perché

«la gente ama stare assieme, ritrovarsi per fare delle cose all'interno di una comunità e quindi, per contrastare le chiese che continuano a rubare fedeli, era necessario introdurre questa novità!» (13).

Il mimetismo che i leader del *tron* hanno avviato - "facendo come quelli della chiesa" - è la conseguenza di una presa di coscienza e del desiderio di non soccombere nella competizione con le altre religioni. Il mimetismo è portato alle estreme conseguenze e la liturgia cattolica riprodotta in modo abbastanza preciso, anche se al posto dell'ostia i sacerdoti spezzano e distribuiscono tra i fedeli le noci di cola. L'introduzione della messa non

impedisce ad alcuni fedeli di rispettare alcune festività e pratiche musulmane, come il Ramadan e la Tabaski.

Le incorporazioni, che il culto elabora, sono continue e sintomo di una forte vitalità. Si passa dal cattolicesimo, al Cristianesimo celeste e all'Islam con molta libertà, affiancando le immagini di Gesù Cristo a quelle della preghiera alla Mecca, i segni della cabala alle scritte arabe tratte dal Corano, Mami Wata a Eva, gli angeli ai *vodu*. Le foto o i ritratti dei fondatori possono essere affiancati alle foto di Gheddafi, scelto perché esponente di successo del mondo islamico.

Si tratta di ciò che Bogumil Jewsiewicki (Jewsiewicki 1996: 335) ha definito una «manipolazione delle rappresentazioni», prodotta allo scopo di incorporare il potere magico e mistico delle immagini proprie ad altre religioni e a luoghi esotici e distanti. Il *tron* è una divinità divoratrice e attenta al mondo che la circonda, pronta ad appropriarsi di segni, pratiche e discorsi che circolano nella società contemporanea. La frammentazione, peculiare di tutti i *vodu*, è qui esasperata e i cambiamenti hanno una velocità e frequenza che non è riscontrabile in altri culti.

Le rielaborazioni avvengono sia a livello delle pratiche sia dei discorsi prodotti. La produzione di una mitologia che ricostruisca le origini del culto è estremamente vivace e le voci spesso dissonanti esprimono il desiderio di elaborare una narrazione che sia condivisibile dai fedeli, che possa essere scritta e diventare quindi un incontestabile mito di fondazione.

Secondo alcune voci, come quella di Adrien Awouekoun, *houno* di *kpeto deka* di Cotonou:

«il *tron* era all'inizio un uomo e viveva a Medina, molto prima dell'arrivo di Maometto. Medina allora era una città piena di stregoneria e di malfattori e una volta all'anno gli abitanti sacrificavano un montone per cercare di combattere queste forze negative. [...] Lui si nutriva di noci di cola. Tanti anni dopo, il *tron* è ricomparso in Ghana, in un villaggio, di cui non ricordo il nome, vicino a un grande fiume. Anche qui gli abitanti avevano lo stesso problema che si aveva a Medina [...]» (14).

Altri *houno* hanno invece elaborato un immaginario che riconduce il *tron* alla figura di Abramo, spesso dipinto sulle pareti degli altari nel momento drammatico del sacrificio del figlio Isacco. Interessante, a tal riguardo, è la versione di Abla Meji, un anziano, influente ed eclettico sacerdote che vive a Cotonou. Abla Meji (15), mostrandomi due affreschi che raffiguravano rispettivamente l'esodo degli ebrei con le piramidi sullo sfondo e Mosé sul Sinai, mi disse: «*Mosé ha scoperto per primo il tron*». Abla Meji aveva elaborato una versione sull'origine del *tron*, secondo la quale:

«Aron disse alle donne: portate i vostri anelli e i vostri orecchini e così faremo il nostro dio, il nostro *vodu*, il *veau d'or* (vitello d'oro, *vodu* e *veau d'or* si pronunciano praticamente nel medesimo modo). La legge fu

mandata a Mosé attraverso la geomanzia, Futrekpe. Allora, davanti al veau d'or la comunione si faceva con delle gallette senza lievito. Come è arrivato in Africa il culto è cambiato e ora si usa la noce di cola. È arrivato in Africa grazie ai nomadi, è arrivato prima sul terreno degli inglesi. *Tron* vuole dire vodu e vodu è *veau d'or*. Il veau d'or viene dall'Egitto e là c'erano già tutti i vodu, Sakpata, Dan, Heviossou [...]» (17).

Le mitologie di Abla Meji, condivise da molti sacerdoti, si inscrivono in un recupero delle “connessioni” con l'Egitto, tipiche di alcuni discorsi propri alle teorie diffusioniste e in seguito all'afrocentrismo, e di negazione, per contro, di qualsiasi legame con il mondo arabo musulmano.

Un ultimo caso viene fornito da Saint Ahmed, *houno* di Gbangnito, località al confine con la Nigeria. Autoproclamatosi profeta, nel dicembre 2005, Saint Amhed inaugurò il “Siege Mondial” del *tron kpeto deka*. Secondo Saint Amhed il *tron* era un'entità superiore, spirituale, aiutata nel suo lavoro dagli angeli. A capo di tutti gli angeli Amhed collocava il Metatron, un angelo di pelle bianca, iconograficamente rappresentato dalla divinità indù, Shiva (18).

Il Metatron, di cui anche altri *houno* di Porto Novo mi avevano parlato, è un angelo proprio alla tradizione ebraica, citato solo nell'Antico Testamento. L'adozione dell'angelo Metatron (probabilmente nato dall'assonanza con la parola *tron*) consente di creare una connessione con la Chiesa del Cristianesimo Celeste, per i quali gli angeli sono fondamentali veicoli verso Dio, e con la cabala e l'alchimia, saperi che esercitano un forte fascino soprattutto tra i giovani. Negli scritti cabalistici si parla di un cubo di Metatron, definito come una figura di contenimento o di creazione, in grado, tra l'altro, di ottenere la guarigione di persone in preda alla possessione.

Secondo gli *houno* del *tron kpeto deka*, modernizzare il culto significa renderlo più consono alle esigenze della società contemporanea, enfatizzando la valenza esclusivamente positiva e protettiva del *tron*. Essi cercano di proporre una visione della vita più manichea, secondo il modello proposto dalle chiese universali (quelle pentecostali in particolare), allontanandosi di conseguenza da quella implicita nei culti tradizionali. La modernità viene espressa in opposizione all'idea di tradizione e si declina in termini di pulizia, purezza, ordine, velocità e trasparenza. Al contempo, chi ha trovato uno spazio d'affermazione personale all'interno di questo culto non vuole uscire dai flussi economici e politici che la patrimonializzazione della cultura, basata proprio sull'idea di recupero e conservazione della tradizione, può offrire. Si cerca quindi di affiancare e coniugare la retorica della modernità a quella del sapere endogeno.

Ancora una volta, Guendehou è un ottimo esempio di questa doppia attitudine. Si propone come innovatore e fondatore della Chiesa del *tron*, ma in occasione della festa nazionale del 10 gennaio spicca tra i dignitari chiamati a rappresentare la tradizione. Nel suo grande tempio – che ha

effettivamente le dimensioni di una chiesa – egli pratica anche il culto di alcuni *vodu* “ancestrali”, i cui altari sono esposti secondo una logica museale. I *vodu* sono raggruppati in un’area della chiesa e al di sopra di ognuno di essi vi è un cartello che ne indica il nome e la data di acquisizione; un altro cartello indica invece la strada da seguire per raggiungere gli altari, più appartati, di Mami Wata – “*chez Mami Wata*” - e degli Aziza – “*chez Aziza*” -, in un angolo della sala sono appesi gli orari durante i quali i fedeli possono consultare Fa e infine un lungo elenco di nomi informa di tutti i *vodu* posseduti da Guendehou.

Religione pagana e modernità

L’opposizione dicotomica tra bene e male sembra restare solo in superficie, senza scalfire veramente le ambiguità e contraddizioni che gli esseri invisibili, così come gli uomini, continuano a incorporare. Aldilà delle retoriche di potere, l’ambiguità e la frammentarietà del *vodu* restano caratteri non così facilmente normalizzabili. Il “genio del paganesimo” è ancora il motore di questa religione e proprio grazie alla sua tolleranza, apertura e voracità ha fatto propri, oltre ad alcuni paradigmi tipici delle religioni universali, anche quelli della società occidentale e del suo bagaglio di “modernità”.

Per contro, la semplificazione dei rituali implica inevitabilmente una perdita di parte del complesso culturale che costituisce il sistema religioso del *vodu*. L’iniziazione, ridotta qui a qualche ora, è negli altri casi un periodo di formazione per l’acquisizione di conoscenze terapeutiche, per l’apprendimento di canti, leggende, danze, tecniche corporee, oltre di saperi esoterici e mistici. La velocizzazione dei tempi ha reso le conoscenze molto superficiali, liberando tuttavia l’adepto da un legame totalizzante con la divinità. In ciò il *tron kpeto deka* è sicuramente all’avanguardia, essendo diventato una sorta di veloce antidoto, una pillola di facile assunzione contro tutti i mali.

Il tentativo di normalizzazione è evidente anche in alcune espressioni della cultura materiale come, ad esempio, la forma degli oggetti – semplici, compatti e uniformi -, la piastrellatura degli altari che contiene la naturale tendenza delle divinità ad “espandersi” oppure la semplicità degli abiti che hanno nascosto i corpi fino ad impedire i fenomeni di *trance*, spingendo di conseguenza le donne verso posizioni marginali.

Il desiderio umano di controllare la potenza delle divinità, attraverso un processo di progressiva riduzione e semplificazione, testimonia un importante spostamento cognitivo. Il *vodu* è stato un dispositivo attraverso cui l’uomo ha pensato e partecipato alla complessità del mondo. Come ricorda Francesco Remotti, vi sono

«differenti strategie culturali nei confronti della complessità: dalla convivenza alla soppressione, percorrendo gradi diversi di riduzione» (Remotti 2007: 52).

Il continuo dialogo che la religione dei *vodu* instaura con il mondo della natura, identificato nel mondo della “*brousse*”, mostra il tentativo di conoscere, penetrare e controllare quelle forze, la cui complessità non smette di interrogare l’uomo. Gli individui più direttamente implicati nella pratica religiosa non negano il desiderio di riuscire a esercitare il proprio controllo sulle forze caotiche della natura (esprimibili nel linguaggio della malattia, dell’infertilità, della calamità o della mancanza di risorse), ma al contempo riconoscono i limiti che esse impongono all’uomo. Al di là delle classificazioni fatte da antropologi e storici delle religioni, la forma frammentata, sfuggente e per sua natura inclassificabile del *vodu* ha reso questa religione uno specchio della complessità con cui l’uomo deve confrontarsi e una pratica attraverso cui incorporare le contraddizioni dell’esistenza.

Ogni *vodu* nasce dall’assemblaggio di elementi che provengono dalla “*brousse*” o da ciò che di essa rimane. Elementi caldi e freddi, erbe, radici, ossa, parti organiche, sangue ma anche monete, manufatti, profumi e borotalchi vengono inseriti in ogni nuovo *vodu* in modo sapiente e allo stesso tempo incantato, con lo stesso approccio dello scienziato che mette a prova le proprie conoscenze e si interroga sui possibili e a volte inattesi risultati (19). Il *vodu* è indubbiamente un dispositivo attraverso il quale cercare di dialogare con le forze cosmiche, uno strumento di orientamento nel mondo, che però non risolve completamente il disorientamento dell’uomo. Nel *vodu* la complessità viene riprodotta, anche se inevitabilmente ridotta. Ciò che contraddistingue questa religione è proprio l’ampio spazio d’imprevedibilità che nonostante tutto è mantenuto al suo interno. Gli oggetti sacri e gli altari stessi sono immaginati e realizzati in modo che possano continuare a espandersi, modificarsi, vivendo di vita propria, nonostante gli sforzi umani. I *vodu*, come molti miti di fondazione raccontano, furono trovati nella “*brousse*” e da lì portati all’interno della collettività, per garantire tramite la pratica rituale la possibilità di un proficuo dialogo con il mondo dell’invisibile. Ma una volta giunti nel villaggio, la loro installazione riproduce e ripropone, in una certa misura, la complessità e dunque l’intelligibilità del mondo esterno.

Assumersi il carico della complessità appare oggi un compito forse troppo oneroso. Le religioni monoteiste propongono soluzioni più chiare, promettono di ridurre l’imprevedibilità e la complessità, aiutano a distinguere tra bene e male, negando le molte sfumature intermedie. La «riduzione della complessità significa mettere ordine» (Remotti 2007: 55) ed oggi proprio questo appare uno degli obiettivi di un ordine *vodu* come il *tron kpeto deka*.

La religione *vodu* è una religione della pratica, della presenza, del corpo, dove la conoscenza non è mai un prerequisito alla partecipazione, ma un'esperienza che si accumula negli anni. Costruire un *vodu*, essere iniziati, andare in *trance* o semplicemente entrare in un altare sono pratiche corporee che contribuiscono alla costruzione delle soggettività; indubbiamente quindi la semplificazione rituale e un allontanamento dalla dimensione corporea, che i fedeli del *tron kpeto deka* stanno sperimentando, avranno delle conseguenze che progressivamente si sposteranno dalla superficie per spingersi sempre più verso il nucleo. Ciò non significa che il *vodu* stia scomparendo ma piuttosto che in Africa, come altrove, stia venendo meno la capacità di confrontarsi con la complessità e di gestirne in modo sapiente il caos.

La facilità di diffusione e fruizione, che contraddistingue il *tron kpeto deka*, evoca lo scenario della riproduzione seriale, priva di pathos, dove il fedele diventa un mero consumatore. Secondo Walter Benjamin (Benjamin 1966 [1936]) la riproducibilità significa la fine dell'aura, di quella trama che connetteva lontananza, irripetibilità e durata, tipica delle opere d'arte tradizionali, a favore di una fruizione dell'arte basata sull'osservazione fugace e distratta. Era l'unicità della sua collocazione spazio-temporale, che conferiva all'opera d'arte autenticità e autorità, in quanto esempio "originale" e unico.

Tuttavia il discorso benjaminiano sulla fine dell'aura non è riconducibile a una forma di nostalgia del passato, bensì è un tentativo di individuare le potenzialità, ancora non del tutto esplicitate, della riproducibilità. Uno sguardo più pessimista e più coinvolto nei meccanismi capitalistici e di consumo della modernità, come ad esempio quello di Horkheimer e Adorno nella "Dialettica dell'illuminismo" (Horkheimer & Adorno 1966 [1944]), avrebbe invece annullato qualsivoglia illusione sulle potenzialità democratiche della riproducibilità e del mercato culturale.

Il *tron kpeto deka* sembra riproporre il medesimo interrogativo, auto-presentandosi come strumento "democratico" e di massa per la lotta alla stregoneria – facile accesso ai misteri del *vodu* - perdendo la sua ricchezza e complessità. Ciò affievolisce la sua aura, il suo valore d'opera d'arte unica. D'altro canto si apre la strada, sempre seguendo Benjamin (Benjamin 1966 [1936]), a nuove possibilità e a maggiori implicazioni politiche.

Il *vodu*, potremmo dire, si libera dalle gerarchie e dai fardelli delle forze "tradizionali", rendendo accessibili a un crescente numero di persone le sfere del suo potere. Dal punto di vista degli adepti, il *tron kpeto deka* consente una maggiore libertà e un'utenza distratta, laddove i *vodu* "tradizionali", attraverso l'istituzione dei "*couvant*" e di una gerontocrazia molto rigida, agivano e agiscono in modo coercitivo sull'individuo e sulla collettività. D'altra parte la nuova libertà, frutto della medesima incertezza che il *tron* cerca di combattere, implica la diminuzione del valore antropopietico dei rituali. Come sostenevano Horkheimer e Adorno

(Horkheimer & Adorno 1966 [1944]: 126) «la civiltà attuale conferisce a tutti i suoi prodotti un'aria di somiglianza», una razionalità e standardizzazione, che sottendono una diffusa capacità di dominio piuttosto che un reale aumento delle libertà d'azione e di pensiero individuali.

La ripetizione e la facilità d'accesso al culto sembrano aver creato un appiattimento alla superficie e aver lasciato l'uomo più solo davanti alle divinità. I saperi legati ai *vodu*, denunciano gli anziani, stanno scomparendo. Secondo alcuni di essi non esiste praticamente più nessuno che sappia “fare un *tron*” e, soprattutto nel campo del *tron kpeto deka*, vi sono moltissime persone che fanno “*n'importe quoi*”. Non conoscono l'uso delle erbe, non sanno interpretare Fa, non conoscono e non rispettano le interdizione, in altre parole “imbrogliano la gente”.

Conclusioni

Il progressivo alleggerimento rituale è il risultato dell'interazione di un insieme di fenomeni sociali e politici che hanno interessato lo specifico contesto beninese.

Tra i principali percorsi che hanno condotto all'emergere del *tron kpeto deka* come *vodu* moderno e di successo vorrei sottolineare quelli che mi sembrano tre punti fondamentali. Innanzitutto le esigenze imposte dal processo politico di “democratizzazione” del *vodu* hanno richiesto una maggiore visibilità e una più facile condivisibilità dei saperi. Secondo molti leader si tratta di un paradosso, poiché la religione ha sempre fatto riferimento al linguaggio della regalità e della gerarchia e i *vodu* non esisterebbero se tutti i suoi segreti venissero svelati. La religione dei *vodu* fa quindi fatica a immaginare uno spazio di partecipazione democratica ma condividendo da sempre la stessa simbologia del potere non può comunque immaginarsi ed esistere al di fuori di esso. Se i responsabili religiosi accettassero di definirsi completamente estranei al potere, ammetterebbero implicitamente la loro incapacità a controllarlo e quindi il proprio stesso fallimento.

Un secondo aspetto da tenere in considerazione è l'intellettualizzazione della religione, processo nato dall'incontro con le religioni del testo ed esasperatosi con lo svilupparsi del pensiero critico e comparativo di studiosi e missionari. Per secoli i concetti di idolatria, feticismo, magia e stregoneria hanno, con il loro carico di disprezzo, costruito l'immagine dell'Africa in Europa; la reazione iniziò a farsi sentire a partire dagli anni cinquanta e sessanta del Novecento, periodo durante il quale, come nota Mudimbe (Mudimbe 1988), si cominciarono a produrre studi sulla religione africana, che miravano a darne un'immagine positiva, adottando però un modello interpretativo di tipo giudaico cristiano. La necessità di costruire una teologia che fosse comparabile con quella delle religioni del testo ha rafforzato, ad esempio, l'esigenza del riconoscimento di un Dio unico

superiore, in quanto segno di una pari dignità e di una simile ispirazione universale. Si doveva reagire ad affermazioni come quelle di padre Moulero, secondo il quale:

«la ragione per cui i Fon e i Guen hanno così pochi nomi per designare Dio è che questi popoli sono legati unicamente al culto dei feticci e che essi non conoscono Dio».

Si tratta di affermazioni che mal celano il senso di superiorità delle religioni universali, a cui si risponde facendo periodicamente emergere la teoria del monoteismo primitivo, che nonostante sembri aver fallito ovunque sia stata proposta, «è sempre pronta, adattata ai gusti del giorno, a rinascere dalle sue povere ceneri [...]» (Augé 2002 [1982]: 126).

La natura plastica e tollerante delle religioni politeiste è poi un elemento fondamentale per comprendere l'apertura e la voracità nei confronti dell'altro, tanto nelle sue espressioni più spirituali che in quelle più mondane. Il *vodu* ha incorporato nel corso degli anni il sangue delle molte guerre combattute nel regno del Dahomey, le ricchezze accumulate, la violenza, la paura e la mercificazione della tratta atlantica, e oggi le ambizioni e le chimere della cosiddetta "modernità". Essendo una religione della pratica che si interroga quotidianamente sulla realtà che la circonda, cercandone un senso, non può restare indifferente alla società di cui è permeata. Sicuramente oggi le sue capacità di strutturare e spiegare la società sono meno totalizzanti rispetto al periodo precoloniale, ma non per questo aliene al corso della storia e agli eventi della politica.

Resta quindi da interrogarsi sul significato di questa modernità, rivendicata e desiderata dai fedeli del *tron kpeto deka*, così come da buona parte della popolazione. Una modernità che si esprime in termini di successo, ricchezza e progresso, ed esprime dunque il desiderio di entrare a far parte della classe dei privilegiati, interni ed esterni all'Africa. Come sottolineato da James Ferguson, oggi la modernità si cerca e si ottiene attraverso lo spostamento, agendo sulla dimensione spaziale piuttosto che su quella temporale. Scappare dall'Africa o dai confini del proprio paese è un sogno di molti giovani, anche se colpisce il Benin in misura sicuramente meno importante rispetto ad altri paesi dell'Africa Occidentale. Il *gorovodu*, nei suoi due ordini, realizza in parte questo desiderio, almeno nella sfera mistica, e si appropria di spazi non concessi, distrugge le barriere ed esce da un isolamento nel quale si vorrebbe rinchiodare il *vodu* e una certa concezione della tradizione. Il *gorovodu* rivendica l'appartenenza agli stessi luoghi geografici e agli stessi tempi storici che videro il formarsi delle due religioni monoteiste, dialoga con esse e da esse acquisisce una tendenza verso una semplificazione delle pratiche religiose. È un processo che vede coinvolti in uguale modo i dignitari e i fedeli del *vodu*, perché il successo degli uni dipende dall'esistenza degli altri, in un legame che vede connessi

in una rete di reciproci impulsi i devoti, i leader e le divinità. La richiesta è quella di ordine e di semplicità e il *vodu* è quindi costretto a limitare i propri strumenti di comprensione e gestione della complessità, tagliando ed escludendo significati, pratiche e materie.

Bibliografia

- Akyeampong, E. & P. Obeng 1995. Spirituality, Gender and Power in Asante History. *International Journal of African Historical Studies* 28: 481-508.
- Augé, M. 2002 [1982]. *Il genio del paganesimo*. Torino: Bollati Boringhieri [ed. orig. *Génie du paganisme*. Paris: Gallimard].
- Banégas, R. 2003. *La démocratie à pas de caméléon: transition et imaginaires politiques au Bénin*. Paris: Karthala.
- Baudin, P. 1884. *Fétichisme et féticheurs*. Lyon: Edité par Missions catholiques.
- Bay, E. 1998. *Wives of the Leopard: Gender, Politics and Culture in the Kingdom of Dahomey*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Bellagamba, A. 2008. *L'Africa e la stregoneria*. Bari: Laterza.
- Benjamin, W. 1966 [1936]. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit [ed. orig. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. Torino: Einaudi].
- Delafosse, M. 1908. *Les frontières de la Côte d'Ivoire et du Soudan*. Paris: Masson et C. Editeurs.
- Ellis, S. & G. Haar 2004. *Words of Power. Religious Thought and Political Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Field, M. 1940. Some New Shrines of the Gold Coast and Their Significance. *Africa* 13 2: 138-149.
- Field, M. 1960. *Search for Security: an Ethno Psychiatric Study of Rural Ghana*. London: Faber and Faber.
- Freeman, A. R. T. 1898. *Travels and Life in Ashanti and Jaman*. London: Constable.
- Geschier, P. 1995. *Sorcellerie et politique en Afrique*. Paris: Karthala.
- Goody, J. 1957. Anomie in Ashanti. *Africa* 27: 356-63.
- Greene, S. 2002. *Sacred Sites and the Colonial Encounter. A History of Meaning and Memory in Ghana*. Bloomington: Indiana University Press.
- Horkheimer, M. & T. W. Adorno 1966 [1944]. *Dialettica dell'illuminismo*. Torino: Einaudi [ed. orig. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. New York: Social studies ass. Inc].
- Jewsiewicki, B. 1996. "Zairian Popular Painting as Commodity and as Communication", in *African Material Culture*, a cura di Arnoldi, M. J., Christraud, M. G., Geary, M. & K. L. Hardin. Bloomington: Indiana University Press.
- Latour, B. 2005 [1996]. *Il culto moderno dei faticci*. Roma: Meltemi [ed. orig. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faticches*. Paris: Synthélabo Group].
- Matory, J. L. 1994. Rival Empires: Islam and the Religions of Spirit Possession among the Oyo Yorùbá. *American Ethnologist* 21 3: 495-515.
- Maupoil, B. 1943. *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris: Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XLII, Université de Paris.

- McCaskie, C. T. 1981. Anti-Witchcraft Cults in Asante: an Essay in the Social History of an African People. *History in Africa* 8: 125-154.
- McLeod, M. 1975. "On the Spread of Anti-Witchcraft Cults in Modern Asante", in *Changing Social Structure in Ghana: Essays in the Comparative Sociology of a New State and an Old Tradition*, a cura di J. Goody. London: International African Institute.
- Morton, W. P. 1956. The Atinga Cuit among the South-Western Yoruba: a Sociological Analysis of a Witch-Finding Movement. *Bulletin de l'Ifan* 18, série B, 3-4: 15-334.
- Moulero, T. 1925. *La reconnaissance africaine*. Porto-Novo.
- Mudimbe, J. V. 1988. *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Parker, J. 2004. Witchcraft, Anti-Witchcraft and Trans-Regional Ritual Innovation in Early Colonial Ghana: Sakrabundi and Aberewa, 1889–1910. *The Journal of African History* 45: 393-420.
- Parker, J. & J. Allman 2005. *Tongnaab: The History of a West Africa God*. Bloomington: Indiana University Press.
- Peel, Y. J. D. 1990. The Pastor and the "babalawo": the Interaction of Religions in Nineteenth Century Yorubaland. *Africa: Journal of the International African Institute* 60 3: 338-369.
- Remotti, F. 2007. "Perchè gli antropologi non possono fare a meno della complessità", in *Modelli per le scienze umane: antropologia, scienze cognitive, sistemi complessi*, a cura di S. Borutti. Traubem: CREAM.
- Seiderer, A. 2009. Réinvention de la "tradition" vodun par l'art contemporain. *Africa e Mediterraneo* 67: 10-15.
- Shaw, R. 1990. The Invention of African Traditional Religion. *Religion* 20: 339-353.
- Tauxier, L. 1921. *Le noir de Bondokou: Koulangos, Dyoulas, Abrons*. Paris.
- Terray, E. 1979. Un mouvement de réforme religieuse dans le royaume Abron Pre-colonial: le culte de Sakrobundi. *Cahiers d'études africaines* 19: 143-176.
- Ward, B. 1956. Some Observations on Religious Cults in Ashanti. *Africa* 26 1:47-61.

Note

1. Cosme Houndekon, durante "Patrimoine: le Magazine de la Culture", trasmissione diffusa da Radio Wékè di Porto Novo, Benin, novembre 2005.
2. L'articolo è frutto di ricerche svolte nell'ambito del progetto inter-universitario MEBAO, Missione Etnologica in Benin e Africa Occidentale, diretto da Alice Bellagamba, finanziato dal Ministero degli Affari Esteri – Direzione Generale per la Promozione e la Cooperazione Culturale (DGPC) e cofinanziato dal Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa" dell'Università di Milano-Bicocca.
3. Tron o tro in lingua ewe può essere usato come sinonimo di vodu, per cui vodu tron è di fatto un'espressione ridondante. Si tratta di una traccia del percorso seguito dal culto religioso, che prima di giungere nella regione dominata dal vodu, transitò nella regione anlo-ewe dell'attuale Ghana. Letteralmente il nome dei due ordini può essere tradotto come tron della pietra uno e tron della pietra due.

4. Austin Freeman (Freeman 1898), ufficiale medico al seguito della Missione inglese stabilitasi a Bondoku (nell'attuale Costa d'Avorio), descrisse nel 1888 una danza notturna, durante la quale usciva Sakrabundi o Sakrabuni, una divinità da poco introdotta nell'area e originaria del nord. Egli non descrisse il culto come rituale antistregoneria, ma come una cerimonia notturna legata a una divinità ancestrale. La danza prevedeva l'uso di grandi maschere in legno, dotate di corna e decorate con un'alternanza di forme geometriche di colori bianco e rosso. Maurice Delafosse (Delafosse 1908), che vide un'uscita di Sakrabundi nel 1902, sempre nelle vicinanze di Bondoku, ne parlò invece come di un culto antistregoneria e ne ebbe un'impressione nettamente negativa. Egli mise in luce un aspetto, che poi diventerà dominante nella percezione di questi culti da parte degli amministratori coloniali: si trattava di un feticcio che proteggeva dal male e dalla sfortuna, ma nel fare ciò obbligava i suoi adepti a bere un liquido sacro che consentiva di identificare chi praticava la stregoneria e uccideva chi, tra i suoi iniziati, si sarebbe in seguito macchiato di questa colpa. Delafosse, come molti dopo di lui, vide nella bevanda che gli adepti erano costretti a ingerire, quella che localmente veniva definita una medicina, una pozione avvelenata, che veniva data ai ricchi, in modo da potere poi impossessarsi dei loro averi (Parker 2004: 397-402). Secondo Delafosse, Sakara-Brou era originario dei paesi Abron, da qui si era diffuso tra gli «Assanti, gli Agni, i Koulango e fino ad alcune tribù Sénufo e certi popoli della costa dove è appena giunto» (Delafosse 1908 in Tauxier 1921: 187).

5. Si tratta di un importante culto mascherato e praticato tra le popolazioni di lingua yoruba, connesso alle Grandi madri, ritenute essere le guardiane dell'energia e della potenza del genere femminile.

6. Gli Egungun, sempre in area Yoruba, sono ritenuti essere gli spiriti degli antenati, che ritornano dal mondo dell'invisibile in occasione di particolari cerimonie pubbliche a loro consacrate.

7. Orisha è la parola yoruba che si può considerare con una certa approssimazione la traduzione di vodu.

8. Kunde è un culto originario della regione abitata dai wala, nell'area nord occidentale dell'attuale Ghana. Secondo Parker e Allman (Parker & Allman 2005: 137) si trattava della divinità locale Kyaale, venerata a Kandiau, una città al confine con l'attuale Burkina Faso. Una diramazione del tempio principale fu installata, verso la fine del XIX secolo, a Nkronza, in area Bron, al limite della foresta. Il nuovo tempio finì sotto la protezione dei poteri dell'epoca e la sua reputazione si diffuse rapidamente verso sud, nell'Asante e nella colonia della Gold Coast.

9. National Archive of Ghana (NAG), Colonial Secretar's Office (CSO), Kunde Fetish, 10 August 1939.

10. NAG, CSO, ibid.

11. Rosalind Shaw (Shaw 1990) definisce il paradigma "religione tradizionale africana" come una «forma di vita» completamente scollata dalla realtà africana e frutto di uno sforzo intellettuale mirante a comprendere e classificare le religioni.

12. "Ehzu", 26 dicembre 1975, p. 6.

13. Conversazione con Koumagnon Sénan Affomaussodaukpon, Dowa, Portonovo, Benin, 23 ottobre, 2005.

14. Conversazione con Adrien Awouekoun, Cotonou, 30 luglio 2005.

15. Abl Meji è il nome di uno dei duecentocinquantesi segni dell'oracolo Fa: il settimo. Simbolizza la forza e la persistenza di tutto ciò che l'uomo può fare.

All'origine il segno era ritenuto essere il re del vento, ma si fa riferimento ad Abla Meji anche come re degli hausa (Maupoil 1943: 482).

16. Si può trovare un ritratto di Abla Meji su internet, sempre sul sito www.journal.voodoo-benin.info, a cui collabora il suo adepto Eugène Koumagnon.

17. Conversazione con Abla Meji, Cotonou, Benin, 11 dicembre 2006. Egli raccontò una versione simile alla televisione, qualche settimana dopo il nostro incontro, in occasione di un dibattito televisivo su Golfe TV.

18. Conversazione con Saint Amehed, Gbamgnito, Porto Novo, Benin, 9 dicembre 2005.

19. È questa la prospettiva suggerita da Latour nella sua analisi del concetto di feticcio confrontato con l'oggetto prodotto del pensiero scientifico. Secondo Latour (Latour 2005 [1996]) entrambi sono costruiti dall'uomo e in entrambi l'uomo, soggetto agente, dipende da forze altre da sé, che si uniscono irreversibilmente alla sua volontà e alla sua conoscenza. Egli traccia quindi un parallelo tra il "selvaggio" che crea le proprie divinità, a partire dalla materia e lo scienziato in laboratorio, che crea le condizioni affinché la materia, l'esperimento, compiano il proprio corso, che è comunque indipendente dalla volontà umana.