

Spiriti e riti ebraici a Meknes. Seduti alla “tavola di David”

Jewish spirits and rites in Meknes. Sitting at “David’s table”

Silvia Bruni



Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/aam/3146>

DOI: 10.4000/aam.3146

ISSN: 2038-3215

Editore

Dipartimento Culture e Società - Università di Palermo

Notizia bibliografica digitale

Silvia Bruni, «Spiriti e riti ebraici a Meknes. Seduti alla “tavola di David”», *Archivio antropologico mediterraneo* [Online], Anno XXIII, n. 22 (1) | 2020, online dal 20 juin 2020, consultato il 21 settembre 2021. URL: <http://journals.openedition.org/aam/3146> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/aam.3146>

Questo documento è stato generato automaticamente il 21 settembre 2021.



Archivio antropologico mediterraneo è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

Spiriti e riti ebraici a Meknes. Seduti alla “tavola di David”

Jewish spirits and rites in Meknes. Sitting at “David’s table”

Silvia Bruni

1. Introduzione

- ¹ La letteratura sulla possessione in Marocco verte principalmente sulle cerimonie che hanno luogo nei santuari e in occasione dei pellegrinaggi alle tombe dei santi (Westermarck 1968; Maher 1974; Mernissi 1977; Reysoo 1991; Claisse-Dauchy, De Foucault 2005); sui rituali terapeutici officiati dalle confraternite (Brunel 1926; Anawati, Gardet 1961; Crapanzano 1973; Welte 1990; Pâques 1991; Hell 2002; Kapchan 2007; Nabti 2010; Spillmann 2011); sul ruolo svolto dagli operatori rituali ed esperti nella comunicazione con gli spiriti: veggenti, musicisti, guaritori e specialisti nelle pratiche magico-religiose (Claisse-Dauchy 1996; Kapchan 1996; Langlois 1999; Rausch 2000; Hermans 2006).
- ² Negli studi etnografici sulla possessione in Marocco l’attenzione privilegiata ai contesti circoscritti dei riti terapeutici e delle cerimonie pubbliche – vale a dire ai momenti in cui la relazione tra l’entità che invade il corpo e il suo ospite è resa manifesta ed è pubblicamente esibita – ha teso a confinare l’esperienza della possessione alla sfera rituale e al dominio del sacro, isolandola dalla pratica quotidiana. Inoltre il momento denso della possessione attiva da parte di uno spirito è diventato l’indicatore unico o largamente prevalente, in quanto manifesto e tangibile, attraverso il quale si è tentato di dar conto delle interazioni tra umani e spiriti¹.
- ³ La possessione, come ben racconta l’imponente letteratura che gli antropologi hanno prodotto su di essa, è un fenomeno complesso e multiforme e si offre a interpretazioni differenti e mai esaustive². Nel tentativo di restituire l’esperienza della possessione nelle sue diverse sfaccettature, alcuni autori (Crapanzano 1977a, 1977b, 1995; Lambek 1980, 1981, 1993a, 2014; Boddy 1989; Masquelier 2001, 2002) hanno ampliato la discussione sul rapporto tra umani e spiriti, includendo in essa condizioni dell’esistenza

che si estendono ben oltre lo stato della possessione, e hanno sottolineato che un adeguato resoconto su questo fenomeno non può prescindere dalla valutazione del ruolo svolto dagli spiriti nella vita dei posseduti. Michael Lambek (1980, 1981, 1993a), nei suoi studi sulla possessione a Mayotte (arcipelago delle Comore), dà conto della complessa relazione tra umani e spiriti e di come essa operi in diversa misura tanto nei riti di possessione quanto nella condizione quotidiana dei posseduti. Lambek (1993a: 313) indica come possessione "manifesta" il momento in cui lo spirito si palesa nel corpo che lo riceve con gesti, parole e stati alterati di coscienza. Tuttavia, sostiene, la possessione manifesta non è che un momento della relazione tra spirito e ospite, un episodio temporaneo nel corso della possessione "latente", che coincide con l'intera storia del posseduto. Altrove Lambek (1980, 1981, 1988) esamina il ruolo della possessione nella costituzione/riconfigurazione dell'identità personale e del gruppo familiare. Rivolge la propria attenzione al ruolo svolto dagli spiriti nel contesto delle relazioni coniugali ed esamina la possessione come un sistema comunicativo, che «trasmette messaggi tra invianti e riceventi lungo canali particolari» (1980: 329). In questo modo mostra come gli spiriti possano addensare i legami interpersonali, arricchire la trama comunicativa delle relazioni e come all'interno di queste relazioni entrino in gioco stili e modi individualmente differenziati. A partire da queste più ampie considerazioni riferirò qui della possessione da parte di uno spirito maschile ebraico di una donna musulmana di Meknes, in Marocco³.

- 4 La possessione di arabi musulmani da parte di spiriti ebraici è un fenomeno che finora è stato preso in considerazione solo marginalmente nella letteratura etnografica; il caso qui descritto e analizzato giova non soltanto a offrire un contributo alle indagini sulla possessione spiritica in Marocco e in Maghreb, ma anche a mettere in evidenza aspetti peculiari del significato, della funzione e del modo in cui la possessione si colloca nell'esperienza dei posseduti e informa di sé ogni aspetto del vissuto.
- 5 Nell'ampia letteratura sulla possessione in Marocco, in specie sui riti terapeutici delle confraternite, si descrivono e si indagano riti in cui la possessione è collettiva, ed è mediata e regolata dalla musica, dalla danza, da stimoli olfattivi e visivi che coinvolgono in modo più o meno marcato tutti gli intervenuti. Nel rito qui descritto e analizzato gli aspetti teatrali sono meno in evidenza di quanto accada per l'evocazione di altri spiriti, pur se ad opera delle stesse persone e nello stesso ambiente. Nel caso qui descritto è posseduta soltanto la medium, protagonista dell'evento, attorno alla quale si svolge l'intera cerimonia. La mimesi rituale con lo spirito ebraico (in ragione della sua alterità sociale, culturale, di genere) istituisce un'identificazione radicale – per cui una donna musulmana incorpora, con la possessione, un uomo ebreo – e tutto ciò contribuisce a rendere efficace la relazione tra l'entità, la posseduta e gli astanti. L'eloquio della medium, centrale nel rito qui descritto, dà conto della negoziazione del rapporto tra lo spirito e la posseduta, delle gelosie e delle tensioni tra i coniugi e la più ampia trama familiare, dei temi dominanti e dei problemi comuni che affliggono i protagonisti del rito (la ricerca del benessere fisico e materiale, del potere spirituale ed economico).
- 6 La possessione manifesta è un momento della relazione con lo spirito, ma non ne è l'indicatore unico. Il legame con lo spirito viene esplicitato, rivivificato e legittimato nel corso dei riti di possessione, ma non si esaurisce nel tempo rituale né viene percepito solo nel momento della possessione manifesta. Invece questo legame si estende nelle diverse dimensioni dell'esistenza della persona, nella sfera rituale come nel quotidiano,

diventando parte di più vaste configurazioni: la rappresentazione di sé, i progetti futuri, il matrimonio, le relazioni interpersonali, le controversie familiari, i ruoli di genere.

- 7 Se l'esperienza della possessione può essere intesa come «una risorsa culturale utilizzata dagli individui in determinate condizioni [...] un patrimonio di simboli e associazioni dei quali ci si può appropriare, e che possono essere manipolati in modi differenti» (Boddy 1989: 137; si veda anche Lambek 1981, 1993a), questa risorsa qui agisce anche come un dispositivo utile a dar vita a trame di relazione che non sarebbe possibile costruire e orientare in altro modo: in primo luogo con il marito, ma anche con gli altri componenti il nucleo familiare, e con la società tutta.

2. L'alterità degli spiriti ebraici in Marocco

- 8 La centralità assunta nei culti di possessione da elementi allogeni ha una lunga tradizione in molte società africane che hanno vissuto l'esperienza coloniale. Il culto *zar*, praticato in Somalia, Etiopia e Sudan, comprende spiriti che provengono da regioni vicine, ma anche spiriti europei, «conosciuti soprattutto per la loro eccessiva passione per l'alcol» (Constantinides 1977: 71), spiriti nord-americani, indiani, zingari, cinesi, ebrei, copti, armeni (*Ibidem*: 61-84; Boddy 1989). Il pantheon degli spiriti *masabe* tra i Tonga, in Zambia, comprende entità associate con la cultura urbana e con le tecnologie europee: vi si trovano spiriti di treni, aerei, barche a motore, biciclette, chitarre, danze europee (Colson 1969; Kramer 1993). I *sasale* che fecero la loro comparsa negli anni Sessanta in Niger erano spiriti di famosi cantanti, playboy e prostitute deceduti (Rouch 1978). Gli spiriti *hauka* del Niger (Stoller 1984, 1995), documentati anche in Ghana da Jean Rouch nel film *Les maîtres fous* (1953), sono un rispecchiamento dell'apparato politico e militare dei colonizzatori: il governatore, la moglie del governatore, il comandante, lo schiavo, il dottore, il luogotenente, ecc. Come gli spiriti *hauka*, anche i *turawa* (Krings 1999) nella città di Kano, in Nigeria, sono organizzati in un sistema gerarchico mutuato dal sistema militare coloniale. Sono spiriti "europei" che nei loro nomi, comportamenti, emblemi (sigarette di marca, penne a sfera, taccuini, pistole giocattolo, ecc.) e codici linguistici mostrano come la cultura coloniale (francese e inglese), ritualmente adattata e rappresentata, è stata percepita dai membri delle società locali.
- 9 Come mostrano gli esempi sopra citati, una delle caratteristiche centrali dei culti di possessione sembra essere quella di fornire un linguaggio in grado di assimilare e riprodurre, di comprendere e far proprio ciò che è sconosciuto ed estraneo. Ponendo la relazione tra il sé e l'alterità al centro delle indagini sui culti di possessione, alcuni autori hanno impiegato il concetto di mimesi, o imitazione, riproduzione, rappresentazione (Kramer 1993; Taussig 1993; Stoller 1995; Rosenthal 1998; Krings 1999; Pennacini 1998; Beneduce 2002). Fritz Kramer (1993) ha sviluppato una teoria che accosta la possessione alla dimensione artistica per marcare la centralità svolta dalla mimesi in entrambi gli ambiti. Analizzando i culti di possessione, le maschere e le arti figurative nel contesto africano, Kramer ha mostrato come la riproduzione mimetica dell'esperienza dell'alterità, attraverso riti, gesti e rappresentazioni figurative, renda questa alterità familiare, conosciuta, interpretata e dunque trasformata. La mimesi, afferma Kramer (*Ibidem*: 249), scaturisce dall'esperienza dell'alterità culturale: è «come una compulsione a "imitare" qualcun altro che è diverso dal soggetto e che desidera

essere rappresentato»⁴. Michael Taussig (1993), in sintonia con le riflessioni di Kramer, vede nella mimesi un processo creativo attraverso il quale imitazioni e copie agiscono come fossero reali, con densità e sostanza. L'autore marca anche gli aspetti di controllo e di acquisizione del potere insiti nei comportamenti mimetici e afferma che «la meraviglia della mimesi sta nel copiare il carattere e il potere dell'originale, al punto che la rappresentazione può persino assumere quel carattere e quel potere» (*Ibidem*: xiii).

- 10 L'alterità, o un certo grado di diversità culturale, sia essa entro i contesti caratterizzati da stratificazioni interne e contatti tra gruppi, sia essa innescata dal contatto con l'Occidente, con il suo diverso universo di immagini che ne segnano l'aspetto, il comportamento, le abitudini, è la *conditio sine qua non* del comportamento mimetico. La mescolanza di culture, che per Kramer (1993) è componente inscindibile dei processi mimetici, appartiene alla storia, ai sistemi mitici, agli apparati rituali legati agli spiriti e alle confraternite del Marocco. I culti di possessione le cui pratiche terapeutiche e musicali sono eseguite dai membri delle confraternite gnawa (Welte 1990; Pâques 1991), ḥamadsha (Crapanzano 1973), 'isāwa (Brunel 1926; Nabti 2010) e jilālā (Lahmer 1986), riflettono la storia degli incontri con alterità sociali, culturali, linguistiche e religiose che si sono sovrapposte in Marocco e nel Maghreb. Entità arabe, berbere, subsahariane, cristiane, ebreo appartengono tutte al variegato pantheon di spiriti del Marocco.
- 11 Ogni gruppo confraternale incorpora nella propria vicenda e funzione un certo grado di alterità. Così è per i jilālā, che fanno riferimento a un santo vissuto in Oriente, e che non è mai stato in Marocco e che da mistico sufi è diventato, nelle interpretazioni locali, "sultano degli spiriti" (Lahmer 1986). Così è per gli ḥamadsha, le leggende relative alla cui origine incorporano uno spirito nero e femminile proveniente dal Sudan e legato anche ai gnawa (Crapanzano 1973: 30-56). I riti degli ḥamadsha peraltro incorporano parti consistenti di alterità di genere, legata all'omosessualità maschile; presso il loro mausoleo si recano in pellegrinaggio uomini effeminati, talvolta in abiti femminili, e lì si sono celebrati matrimoni omosessuali (Bergeaud-Blackler, Eck 2011: 203-221; Staiti 2012: 166-205). Così è per gli 'isāwa, radicati nella città di Meknes, ove è interrato il loro santo Mohammad ibn 'Issa, ma nella cui vicenda si intersecano elementi di urbanizzazione e modernizzazione con elementi rurali, con la rivendicazione di un rapporto privilegiato con il selvatico e con il mondo animale (Brunel 1926; Nabti 2010). Così è per i gnawa, che dei culti spiritici sono modello di riferimento e depositari anche per le altre confraternite (Welte 1990; Pâques 1991). I membri della confraternita gnawa sono ritenuti da se stessi e dagli altri, e in parte certamente sono, discendenti degli schiavi neri originari dell'Africa occidentale (dal Senegal al Ciad, dal Mali alla Nigeria) e dell'Africa subsahariana (il Sahel) (Ennaji 1998; El Hamel 2008). Hanno un'elaborata gerarchia di entità sovranaturali collegati ai loro molteplici antenati di diversa origine (bambara, fulani, soninke, hausa) ma anche alle popolazioni berbere, alla tradizione ebraica, a quella cristiana.
- 12 Musicisti gnawa a Meknes prestano la propria opera anche per celebrare lo spirito ebraico David, oggetto specifico del lavoro qui presentato, la cui evocazione richiama negli elementi e nei gesti rituali gli emblemi della cultura ebraica. Ma vi è anche un riferimento esplicito al potere e al denaro: per David non si brucia incenso ma denaro.
- 13 Fin dall'epoca coloniale, e ancora oggi, il culto degli spiriti e le pratiche rituali delle confraternite vengono descritti come fenomeni centrali per l'Islam in Marocco e nel Maghreb. Nell'ampia letteratura etnografica sui culti di possessione in Marocco gli

spiriti ebraici sono entità oscure, potenti, difficili da domare. Sono collettivamente e genericamente noti come *jnūn sibtiyīn* (sing. *jinn sebtī*: "spiriti del sabato, sabbatici"), o *Yahūdī* ("ebrei"), ma sono menzionati soltanto di sfuggita, insieme a spiriti legati ad altri sistemi religiosi (cfr. *infra*).

- 14 Sebbene l'appartenenza dei *jnūn sibtiyīn* al pantheon marocchino e la loro evocazione nei riti siano attestate da alcuni autori (Brunel 1926; Welte 1990; Pâques 1991; Hell 2002; Claisse 2003), le pratiche, le idee e le credenze relative a questo gruppo di spiriti non sono ancora state indagate specificamente. La mancanza di conoscenze è dovuta in buona misura alla loro relativa marginalità nel pantheon marocchino, e al fatto che le pratiche ad essi dedicate sono meno evidenti di quelle dedicate ad altri spiriti: sono alquanto riservate, o addirittura nascoste.
- 15 Deborah Kapchan (2007: 235) nel suo studio sui gnawa di Rabat afferma che gli spiriti ebraici «sono scomparsi quasi del tutto dalle cerimonie, sia perché sono pochi gli ebrei in Marocco, o perché [...] bevono vino e manipolano sostanze proibite». Ma i posseduti non sono ebrei e gli officianti dei riti sono membri delle confraternite che prestano la propria opera anche per la possessione da parte di altri spiriti. L'affermazione di Kapchan appare eccessivamente assertiva: il culto degli spiriti è un sistema dinamico, che si adatta alle circostanze, ai contesti e alle persone. La possessione da parte di queste entità immanenti per loro natura tende ad attraversare confini sociali, religiosi, culturali e di genere⁵.

3. I *sibtiyīn* e la loro collocazione nel pantheon di spiriti in Marocco

- 16 In Marocco gli spiriti sono designati con il termine *jnūn* (pl. di *jinn* al maschile; *jinniya*, *jinniyat* al femminile sing. e pl.)⁶. Citati a più riprese nel Corano, sono creature intelligenti; possono osservare gli uomini e, se vogliono, mostrarsi a essi. Nell'immaginario marocchino possono manifestarsi sotto sembianze umane o animali. Sono rappresentati come aventi una natura simile agli esseri umani e vengono loro attribuiti gli stessi bisogni fisiologici: parlano, mangiano, bevono e dormono. Sono sessuati (Corano, LXXII: 6) e propagano la propria specie: si possono sposare e riprodurre sia tra loro che con gli esseri umani (*Ibidem*, LV: 56). In quanto immagini speculari degli uomini i *jnūn* costituiscono una società parallela; sono distinti per genere, religione, etnia, classe sociale, attitudini morali, carattere (Westermarck 1968 (I): 262-301).
- 17 La credenza negli spiriti, e nella loro inclinazione a influenzare il comportamento degli umani, a causare malattie e disagi psicologici ed emotivi, costituisce uno degli elementi centrali nel sistema eziologico islamico per spiegare affezioni di varia natura (Westermarck 1968; Greenwood 1981; Chelhod 1986; Crapanzano 1973; Aouattah 1993; Mateo Dieste 2013)⁷. I *jnūn* sono particolarmente attivi in alcuni periodi dell'anno e momenti della giornata, e inattivi in altri; sono attratti da specifici stati emotivi e da persone che vivono un periodo liminale, associato a un cambiamento di condizione (donne incinte, neonati, sposi, uomini e donne morenti). Intorno a questi punti focali di vulnerabilità si è evoluto un sistema di costumi e di pratiche che contribuisce al *modus vivendi* tra gli umani e i *jnūn*. Uomini e donne mettono in atto comportamenti profilattici per placare la loro influenza o per proteggersi da loro, per tenerli a bada, per esorcizzarli: si bruciano candele e incensi; si leggono frasi del Corano; si getta il sale

nei luoghi in cui si pensa essi gravitino; si tengono amuleti in casa e a contatto col corpo. Ma si cerca anche di trovare un accordo con essi, per attenuare la loro influenza, per la risoluzione di un problema o per rinsaldare il legame con loro.

- 18 I numerosi spiriti del pantheon marocchino sono generalmente organizzati in gruppi, famiglie o "coorti" (*mħalla*) che riuniscono entità tra loro imparentate e secondo un ordine gerarchico. Ogni gruppo è identificato dal nome di un'entità e può riferirsi ad un singolo spirito, maschile o femminile, o ad una collettività. Ogni spirito, o gruppo di spiriti, costituisce un'unità tematica e insieme cromatica, alla quale sono associati elementi che corrispondono al regno animale, vegetale, minerale. A ogni spirito corrisponde uno specifico poema cantato, con il quale lo si evoca.
- 19 I *jnūn* vengono generalmente evocati durante le *lila* ("notte"), eventi notturni che prevedono l'esecuzione di musica rituale associata con la possessione⁸. La musica e altri stimolanti sensoriali (cioè colori, fragranze, cibi) sono parti integranti delle *lila*, che sono eseguite per varie ragioni: la guarigione, il rinnovamento annuale dei legami con le entità sovrannaturali, le cerimonie di iniziazione, le espressioni di gratitudine nei confronti degli spiriti, le richieste di benedizione, le celebrazioni dei cicli di vita e le celebrazioni delle feste islamiche. Implicitamente, le *lila* mettono in scena la coesistenza, l'interazione e la fusione tra i regni umano e spirituale. Specialisti nell'evocazione dei *jnūn* nel corso delle *lila* sono gli officianti e i musicisti delle confraternite *gnawa*, *ħamadsha*, 'isāwa e *jilālā* presenti su tutto il territorio. I riti di possessione celebrati dalle confraternite hanno generalmente un carattere adoristico (De Heusch 1971: 226-244), di alleanza perenne. Si tratta di una possessione non esorcizzata ma invocata e ricreata, che ha lo scopo di mantenere una «relazione simbiotica» con lo spirito (Crapanzano 1973: 158). In questo contesto gli spiriti possessori diventano più spesso oggetto di culto e di adorazione⁹.
- 20 Tra le entità che popolano il variegato pantheon marocchino, i *sibtiyīn* sono quelli evocati più raramente e con maggiore cautela: sono pericolosi e potenti, nominati solo in particolari occasioni rituali. Questo gruppo raccoglie entità associate soprattutto al colore nero, ma anche al grigio e al marrone (Westermarck 1968 (I): 264).
- 21 Gli spiriti ebraici appaiono estranei e minacciosi anche in ragione della loro associazione con comportamenti interdetti ai musulmani (come l'uso di bere vino e bevande alcoliche) o impropri, riprovevoli, ripugnanti. I *sibtiyīn* sono citati a più riprese come spiriti coprofagi, che prediligono le latrine e i rifiuti (Brunel 1926; Welte 1990; Pâques 1991), evocati anche per praticare la stregoneria (Westermarck 1968 (I): 280, 360). Un esempio è *Zaṭūṭ*: «lo spirito delle latrine» (Brunel 1926: 186) e «delle acque sporche» (Pâques 1991: 310), che privilegia luoghi colmi di rifiuti e induce le persone che possiede a portare escrementi di animali sulla scena rituale. Ritenuti spiriti della sporcizia, secondo quanto riferisce Frank Welte (1990: 119) (in contrasto con le mie osservazioni sul medesimo terreno), i *sibtiyīn* «a differenza degli altri spiriti [musulmani], devono essere espulsi poiché non può esserci alcuna simbiosi», né possono essere trasformati in spiriti protettivi. Questa particolare categoria di spiriti può essere evocata in un rito specifico, *lila sebtiya* ("notte ebraica", "del settimo giorno", "del sabato"), distinto dal rito musulmano in cui si evocano spiriti arabi, subsahariani, berberi, cioè la *lila rabbaniya* ("notte divina, pia"). Tuttavia, rileva Pâques (1991: 310), l'apparizione di «questi spiriti disgustosi» nel rituale *gnawa* può avvenire alla fine della cerimonia, quando coloro che incorporano i *sibtiyīn* consumano gli avanzi di cibo.

- 22 Welte (1990) nel suo studio sulla confraternita gnawa di Meknes riferisce che gli spiriti ebraici, analogamente agli altri spiriti evocati dalle confraternite, sono entità maschili e femminili e sono organizzati in coorti. Ma di tutte le entità ebraiche descritte dall'autore, una è particolarmente rilevante per il lavoro qui presentato: lo spirito maschile Tājir (*Ibidem*: 313). Tājir è "il commerciante", ed è associato al colore nero; evocato esclusivamente al sabato, possiede solo gli uomini. Welte fornisce una breve descrizione di una *lila* gnawa in cui Tājir viene evocato alla fine del rito e dopo gli spiriti musulmani. L'autore rileva che i posseduti da Tājir mettono in scena le caratteristiche che appartengono allo spirito: come un ricco mercante ebreo vestono abiti costosi, parlano marocchino con accento ebraico e siedono su un trono in posizione rialzata; mangiano cibo kosher, bevono acquavite e fumano sigarette di importazione.
- 23 Nel corso della ricerca a Meknes ho documentato i rituali dedicati ai *sibtiyīn*, quali vengono eseguiti in ambiti domestici e privati, sia all'interno di riti prevalentemente dedicati a spiriti musulmani sia in quelli delle *lila sebtiya* di loro esclusiva pertinenza; ma ho documentato anche, in ambiti pubblici, le pratiche votive svolte durante le visite alla tomba di Rabbi 'Amram ben Diwān, ad Azjen (vicino la città di Ouezzan). Il riferimento ai *sibtiyīn* come spiriti della sporcizia, così come il riferimento alla coprofagia che li caratterizza, non hanno trovato alcun riscontro nei riti osservati a Meknes, né ho mai assistito all'evocazione di Zaṭūṭ, lo spirito ebraico principale descritto da Brunel, Welte e Pâques, che per i miei interlocutori a Meknes è invece del tutto marginale.
- 24 Tājir descritto da Welte ha solo alcuni punti in comune con l'omonimo spirito ebraico evocato nei riti che ho osservato personalmente a Meknes: essenzialmente il colore e il comportamento messo in scena dai posseduti. Tājir è noto a Meknes anche e soprattutto col nome di David, e talvolta con quello di Hammadi; è evocato assai più di frequente degli altri spiriti ebraici; la *lila sebtiya* è celebrata quasi esclusivamente in suo onore. David, come il Tājir descritto da Welte, è uno spirito forestiero, un ricco commerciante ebreo, un uomo d'affari, e il suo colore è il nero o talvolta il grigio. I posseduti da David nel corso di una *lila sebtiya* vestono abiti europei, mangiano cibo kosher e consumano bevande alcoliche; fumano sigari pregiati e costose sigarette di importazione; parlano in arabo marocchino con accento ebraico o con elementi di lingua inglese e francese; ostentano la propria ricchezza bruciando insieme al benzoino nero denaro estero (euro o dollari, non dirham marocchini), a ribadire l'alterità dello spirito evocato rispetto al sistema economico, politico, religioso locale. Ma a differenza di Tājir David possiede sia gli uomini che le donne. Anzi, sono soprattutto donne le principali protagoniste dei riti terapeutici in cui viene evocato. A Meknes i posseduti da spiriti ebraici sono meno numerosi dei posseduti da altri spiriti e sono – quantomeno quelli che ho conosciuto – tutti degli esperti di possessione, delle persone per le quali la possessione ha un peso rilevante nell'assetto esistenziale; molti di loro hanno sviluppato una profonda competenza nell'evocazione degli spiriti, nella magia e nella divinazione e ne hanno fatto una professione. In ragione del loro legame con queste entità potenti e temute sono considerati guaritori efficaci, veggenti, terapeuti e officianti dei riti nella comunità dei posseduti.
- 25 L'evocazione di David non prevede la presenza di escrementi; al contrario, la pulizia e il lustro sono qualità non solo incorporate dallo spirito e dai suoi ospiti umani, ma necessarie alla sua manifestazione: viene pulito meticolosamente non solo lo spazio rituale in cui avviene la *lila sebtiya* ma anche l'intera abitazione. David è emblema del

benessere fisico e guarisce da ogni sorta di malattie. Se viene evocato per una richiesta di guarigione il rito prevede un sacrificio animale (spesso un caprone nero o un gallo "dai sette colori") e una visita presso le tombe di santi venerati da ebrei e musulmani in Marocco (Ben-Ami 1998; Stillman 1988). Ma David rappresenta soprattutto il potere e il prestigio, la ricchezza economica (sotto forma di denaro e di beni di lusso), nuove prospettive di vita, di viaggi, di opportunità lavorative e di successo negli affari. Secondo la rappresentazione offertami dai partecipanti alle *lila sebtiya*, David pretende un quarto delle ricchezze ricevute da chi si è rivolto a lui: ricchezze che gli saranno corrisposte, periodicamente, sotto forma di denaro o doni da porre sugli altari ad esso dedicati. Da una conversazione con una officiante dei riti ebraici:

David è il più difficile tra gli spiriti. Se dice che fa qualcosa per te, allora devi aspettare. Ad esempio, se chiedi soldi a David e lui ti dice di aspettare due minuti, dopo due minuti ci sarà il telefono che squilla e dovrai andare alla *Western Union* a ritirare i soldi. David lavora veloce. È un uomo d'affari, lavora coi soldi (Meknes, 12/01/2016).

- 26 A Meknes la figura di David viene messa in relazione con quella di un personaggio storico: Rabbi David Ha-Cohen, da cui deriva "David Hakunin", uno degli appellativi con cui è evocato questo spirito. La tomba di Rabbi David Ha-Cohen si trova presso il santuario di 'Amram ben Diwān: uno dei più importanti santi venerati sia dagli ebrei del Marocco (Ben-Ami 1998: 209-214), che da musulmani e adepti ai culti delle confraternite. David Ha-Cohen è invece celebrato dagli adepti ai culti di possessione come uno spirito.
- 27 David è messo in relazione anche con la figura di un leggendario ricco mercante ebreo di Fez, la cui vicenda è legata a quella di una donna, Lalla Malika ("signora regina") la quale è un personaggio leggendario ma è, allo stesso tempo, uno spirito femminile di origine araba il cui culto è particolarmente radicato tra le donne di Meknes (Bruni 2019). Tra le diverse manifestazioni di Lalla Malika ve ne sono alcune che sono legate allo spirito David: Malika Rīna, menzionata anche da Welte (1990: 307-308)¹⁰ e Malika *shiguriya* (o *zryda*), cioè "l'ebrea". Il termine *shiguriya*, secondo l'uso che ne fanno i miei interlocutori, si riferisce alla tradizione ebraica in generale. A Meknes Malika *shiguriya* – di volta in volta descritta dagli adepti agli spiriti ebraici come la figlia, l'amica, la sposa o l'amante di David – viene evocata nella *lila sebtiya* (Bruni 2018).

4. La "notte ebraica" a Meknes

- 28 La "notte ebraica", o *lila sebtiya*, è il rito principale in cui si evocano gli spiriti ebraici. Viene messo in scena da interpreti specializzati. La *lila sebtiya* prevede la preparazione della "tavola di Shabbat", l'uso di alimenti ed elementi rituali appropriati, un repertorio musicale specifico per l'evocazione dei *sibtiyīn*, un pubblico partecipante e, infine, la possessione. Sebbene anche qui, come negli altri riti di possessione, la musica sia presente (uno o più musicisti vengono reclutati e pagati per l'occasione), la sua funzione è meno centrale che altrove. Nella *lila sebtiya* non vi è danza; la musica ha funzione evocatrice, ma lo spirito si manifesta in altro modo: per i comportamenti e, soprattutto, per l'eloquio della posseduta. Elementi prevalenti sono i discorsi pronunciati dallo spirito per bocca della posseduta e le conversazioni che si intrecciano attorno alla tavola tra lei e gli altri convenuti¹¹.

- 29 Le *lila sebtīya* osservate a Meknes non hanno lo scopo di espellere lo spirito possessore ma, al contrario, di creare o rinsaldare il legame con esso, o, invece, di chiedergli di attenuare la sua influenza. Si allestisce una *lila* per ottenere vaticini, per chiedere l'intervento dello spirito allo scopo di risolvere un problema, per vedere esaudito un desiderio. Occorre gratificarlo con offerte; si canta e si suona per lui, si esaudiscono le sue richieste. Nel corso delle *lila* i *sibtiyīn* – al pari degli spiriti arabi, subsahariani e berberi, nelle cerimonie ad essi dedicate – vengono nutriti, dissetati, vestiti e profumati. Li si tratta con deferenza; sono richiamati con emblemi loro propri, ma dello stesso genere di quelli in uso nei riti terapeutici delle confraternite per l'evocazione di altri spiriti (colori, alimenti, incensi e profumi, musica).
- 30 La presenza di mediatori specializzati nella comunicazione con gli spiriti, cioè la sorvegliante del rito e i musicisti, è un aspetto imprescindibile dall'esecuzione di una *lila sebtīya*. I loro ruoli e le terminologie con cui sono identificati sono gli stessi usati nei riti dedicati ad altri spiriti. La funzione di sorvegliante del rito è affidata a una *muqaddama* (*muqaddam* se uomo)¹², il cui ruolo è molteplice: è spesso una veggente, una terapeuta, una medium; sovrintende al gruppo degli adepti e dei devoti; organizza e celebra, oltre alle *lila sebtīya*, anche le cerimonie delle confraternite. Riserva nella propria abitazione uno spazio sacralizzato per la custodia degli oggetti rituali, quando non vengono usati.
- 31 A Meknes l'accompagnamento musicale ai riti degli spiriti *sibtiyīn* è appannaggio dei gnawa. I membri e i musicisti di questa confraternita, è noto, hanno un ruolo sociale e spirituale importante nelle tradizioni locali del Marocco; la loro attitudine all'assimilazione sincretica fa sì che i loro musicisti si siano specializzati anche nell'evocazione degli spiriti ebraici (cfr. *infra*; Bruni 2018). Il "maestro" alla guida del gruppo musicale è chiamato *m'allem* (plurale: *m'allmin*). È un membro della confraternita e svolge un ruolo rituale in parte complementare a quello della *muqaddama*; introduce e intona i canti con cui si evocano i *sibtiyīn*. Gli strumenti musicali usati per evocare gli spiriti ebraici sono quelli in uso tra i gnawa, con una specifica variante. Lo strumento principale è una versione di dimensioni ridotte dello *hajhuj*, un liuto a cassa a tre corde ma quello utilizzato nel rito ebraico è chiamato *'awīsha* ("piccola 'Aisha"), con riferimento allo spirito femminile Lalla 'Aisha (cfr. Welte 1990: 283; Pâques 1991: 7, 310). L'*'awīsha*, come lo *hajhuj*, è suonato esclusivamente dal maestro alla guida del gruppo; gli strumenti impiegati dagli altri componenti del gruppo sono una o due coppie di *qraqab*, crotali di metallo a percussione reciproca¹³. In genere se il rito celebrato è ristretto alla famiglia il supporto sonoro è offerto solo dal *m'allem*; se la cerimonia invece è eseguita per un pubblico più ampio, al maestro musicista si aggiungono due suonatori di *qraqab*.
- 32 Le *lila* per gli spiriti ebraici hanno luogo, durante l'anno, nel periodo tra le due feste religiose di 'Ashura e Mawlid¹⁴; iniziano la notte del venerdì e terminano all'alba del sabato. La *lila sebtīya* è una cerimonia privata e domestica, che si svolge su committenza e a pagamento. Le ragioni che soggiacciono all'organizzazione di una *lila sebtīya* (la guarigione da una malattia o da disturbi di varia natura, o, più spesso, ambizioni di guadagno, di potere e di prestigio), così come gli aspetti organizzativi ed economici del rito vengono discussi in una o più sedute di consultazione tra l'officiante e la persona che commissiona il rito.
- 33 Se gli aspetti fin qui delineati sono sostanzialmente condivisi con le altre celebrazioni dedicate agli spiriti e officiate dalle confraternite marocchine (cioè le *lila rabbaniya*; cfr.

infra), le *lila sebtiya* tuttavia presentano dei tratti significativi di discontinuità. A Meknes, spiegano un officiante dei riti e un *m’allem gnawa*: «quando qualcuno è ossessionato, posseduto da uno spirito ebraico, gli offre del tempo per fare ciò che il suo spirito gli chiede di fare. Il sabato deve fargli la “tavola”». La *lila sebtiya* si svolge intorno alla “tavola di Shabbat”: una trasposizione del pasto del venerdì sera dello Shabbat ebraico. Sulla tavola, se ne dirà meglio oltre, sono posti gli alimenti e i prodotti caratteristici degli ebrei del Marocco: vino, pesce, un piatto tradizionale dello shabbat (*skhīna*), pane azzimo. A Meknes la “tavola di Shabbat” è nota anche come “tavola di David” e funge da altare per le offerte in onore allo spirito.

- 34 Gli emblemi della cultura ebraica, i beni di consumo e i simboli della ricchezza associati al potere del mondo esterno qui sono ampiamente utilizzati ed espressi sotto forma di una pluralità di «sineddoci o sfere *pars pro toto*» (Wendl 2001: 274): in rappresentanza di una cultura o di uno stile di vita straniero nel suo complesso. Secondo gli officianti e i partecipanti alle *lila sebtiya* la combinazione degli oggetti disposti sulla tavola di Shabbat, che può apparire frutto di un recente arbitrario rimodellamento dell’apparato rituale, risponde a criteri funzionali: riflettono i comportamenti e i desideri di David, preparano un’atmosfera atta ad accoglierlo, alludono alla cultura e allo stile di vita associato allo spirito. Questo vale anche per le lingue impiegate nel rito, che costituiscono un altro importante campo di sineddoci. David comunica in un linguaggio che rinvia all’alterità culturale di cui è rappresentante: parla agli astanti in dialetto marocchino pronunciato con accento ebraico, o in francese o in inglese. La frequenza con cui, nel rito, si usano espressioni derivate dalla lingua francese e inglese dipende dalle competenze linguistiche di coloro che incorporano lo spirito David, e dalla capacità dei partecipanti al rito di interagire con lo spirito sul piano della comunicazione verbale.
- 35 La *lila sebtiya* si iscrive solo in parte in ciò che Aouattah (1993), in riferimento ai riti terapeutici delle confraternite, ha definito come “psicoterapie danzate”, in cui le forme di teatralità, di musicoterapia e di danza sono centrali (cfr. Leiris 1988; Métraux 2001). Nelle *lila rabbaniya* officiate dalle confraternite questi aspetti teatrali emergono con particolare evidenza. Quando gli spiriti possessori si manifestano nei corpi dei loro ospiti, si comportano in modo coerente con i loro ruoli sociali, di genere, etnici o religiosi. Quando si canta per uno spirito, tutti coloro che sono posseduti da lui vanno in trance, per lo più danzando, e con teatrale pubblica esibizione. Nella tavola di David invece la musica e il canto dei poemi forniscono il sottofondo musicale costante del rito, ma l’intera cerimonia si svolge seduti intorno alla tavola. In questo contesto la scena principale non è occupata dalla danza, ma dalla comunicazione verbale con lo spirito.
- 36 I *sibtiyīn*, spiriti potenti, severi e difficili da domare, non possiedono gli adepti con la stessa frequenza con la quale lo fanno gli spiriti arabi, berberi e subsahariani. Tenzialmente – anche se non esclusivamente – solo le *muqaddamāt* vengono possedute da David: la “relazione simbiotica” e comunicativa con questo spirito pare essere un privilegio di pochi, che hanno le necessarie competenze. Ho assistito a una tavola di David nel corso della quale è stata posseduta la committente del rito, che si è alzata a ballare per lo spirito, ma ben presto la *muqaddama* è intervenuta e ha preso il suo posto, perché, a suo dire, la donna non aveva le caratteristiche di una “vera posseduta da David”. Nel corso di un’altra *lila sebtiya* cui ho assistito, la committente si è ubriacata (il che fa parte del rituale, che prevede il consumo di bevande alcoliche) e ha

cominciato a parlare con voce roca e maschile; questo ha provocato la collera della *muqaddama*, che si è vista sottrarre un ruolo e una scena che appartenevano a lei.

5. Vivere con David

- 37 Gli spiriti sono continuamente coinvolti nella vita dei loro ospiti: manipolano le loro sensazioni, identificano le loro vulnerabilità, misurano la loro sofferenza. A volte infliggono malattie o disgrazie a chi è oggetto della loro attenzione, al fine di divenire il fulcro dell'attenzione umana. Man mano che gli ospiti umani riconoscono la loro presenza e il loro potere, queste entità offrono soluzioni pratiche ai loro problemi, forniscono consigli, promettono sostegno nella sofferenza. In questo processo le complesse interazioni tra umani e spiriti prendono forma sia nei luoghi e nei tempi in cui è presente l'intero assetto rituale, sia nel contesto immediato della vita quotidiana. Come osserva Olivier de Sardan (1992: 11), i fenomeni magico-religiosi in Africa non possono essere circoscritti a pratiche lontane dalla vita quotidiana e collocate nelle «regioni finite di significati», ma sono elementi dell'«attitudine naturale» e assumono significati ordinari.
- 38 Per dar conto dei modi sottili, intimi e di vasta portata con cui gli spiriti intervengono attivamente nella vita dei loro ospiti umani, mi concentro sull'esperienza personale di Iman, una donna posseduta dallo spirito David¹⁵. Per mostrare come sia «presa in una continua relazione con il potente essere che ha scelto di abitare il suo corpo» (Lambek 1993a: 316) riferirò, pur brevemente, del profilo biografico di Iman e della sua relazione con questa potente entità, sia nei riti di possessione che nella dimensione quotidiana, nella quale l'esperienza della possessione è «sufficientemente distaccata e oggettivata per essere messa a disposizione [per se stessa] e per gli altri sotto forma di narrazione» (Lambek 2003: 54-55). Intendo sottolineare anche come la relazione con David riesca a offrire alla medium dei mezzi concreti attraverso i quali ella può ridefinire la propria individualità, negoziare le relazioni interpersonali e agire nelle mutevoli realtà sociali.
- 39 Iman è *muqaddama* per gli spiriti ebraici a Meknes. È sposata con Hamid: un giovane uomo di Meknes, musicista e terapeuta, con cui Iman condivide le competenze e collabora nelle attività rituali. Insieme, i due sono diventati figure di riferimento per gli adepti ai culti e ai riti di possessione della città (Staiti, Bruni 2020). Hamid è posseduto da numerosi spiriti maschili e femminili e, in ragione di questa sua speciale relazione con le entità, officia e prende parte alle attività rituali delle confraternite presenti a Meknes. I suoi ruoli nei riti sono prevalentemente femminili: è a capo di un gruppo musicale composto da donne ed effeminati, che svolge le proprie attività nei riti di possessione da parte degli spiriti femminili (Bruni 2017, 2018; Staiti, Bruni 2020). Iman, come Hamid, ha una relazione densa e di lungo periodo con molteplici spiriti maschili e femminili; attualmente sta espandendo il proprio ruolo di esperta degli spiriti ebraici. Si dice posseduta fin dall'adolescenza da David, col quale ha instaurato una speciale relazione, che è di natura matrimoniale: se Hamid è il suo sposo umano, David è il suo sposo spirituale.
- 40 Il ruolo rituale di Iman è frutto del legame personale con lo spirito maschile; vive il proprio ruolo di *muqaddama* come una vocazione elettiva. La prima possessione da parte di David risale a quando aveva sedici anni, durante una *lila* officiata dai gnawa. A questo primo episodio sono seguiti disturbi fisici, psicologici, emotivi, crisi di possessione, che Iman ha interpretato come segni dell'afflizione causata dallo spirito.

Talvolta, sostiene Iman, David inibiva la sua vita sessuale e la possibilità di procreare. Quando l'influenza di David si faceva particolarmente forte, era costretta ad assumere caratteristiche maschili: parlava con voce roca, maschile, fumava sigari, si vestiva e atteggiava da uomo. A lungo Iman ha cercato di sottrarsi dall'influenza di David e ciò le ha causato una continua sofferenza. Ha tentato di arginare tali afflizioni con regolari offerte rituali e comportamenti acconci.

- 41 In seguito, Iman si è trasferita in Arabia Saudita, si è sposata con un uomo e con lui ha vissuto per diversi anni, ma non ha mai avuto figli. Quando l'uomo è deceduto è rientrata a Meknes. Più recentemente, spinta dal desiderio di condurre una vita normale e di avere figli, ha chiesto aiuto ai suoi spiriti tutelari femminili, Lalla Malika e Lalla 'Aisha: grazie alla loro intercessione David ha ridotto la propria influenza, permettendole di unirsi con un uomo. A Meknes ha conosciuto Hamid e in breve i due si sono sposati e hanno avuto un figlio. Ma la relazione con David non si è mai interrotta, né affievolita; accettare e abbracciare l'alterità che invade il suo corpo, coesistere con essa e rispondere alle richieste dello spirito hanno comportato una trasformazione graduale del rapporto tra Iman e David. La sottomissione e la dipendenza che caratterizzavano la fase iniziale della possessione si sono trasformate in un'alleanza, accettata e assunta, continuamente negoziata e nutrita.
- 42 L'esperienza della possessione di Iman, inizialmente traumatica e tortuosa, in ragione del rapporto (idealmente) efficace e produttivo con lo spirito è diventata una fonte di potere e ha dato luogo a un processo di trasformazione personale. Ha determinato un insieme di benefici che prendono la forma di una protezione efficace contro la sfortuna, contro l'irruzione di forze ostili e contro la malattia, di benessere spirituale e materiale, con la promessa di un futuro migliore. Ancora, di saperi incorporati e capacità terapeutiche di cui possono beneficiare la *muqaddama*, la sua rete familiare e gli adepti ai culti e riti di Meknes quali: la capacità di guarire da malattie o individuare un percorso terapeutico da seguire, di rispondere a domande circa l'ignoto o di avere chiarimenti sugli eventi in corso, o sul loro esito (ad esempio questioni legate al denaro, viaggi, problemi e aspettative lavorativi).
- 43 Il legame solido, vitale e duraturo che lega Iman a David non solo è espresso e reso pubblico all'interno delle cerimonie, ma è anche quotidianamente vissuto e legittimato. Nel corso delle *lila sebtīya* messe in scena in casa di Iman e Hamid sia privatamente che per delle pazienti, Iman è la protagonista principale del rito: impersona David, che parla per suo tramite, con voce roca e autoritaria. La cerimonia è il momento in cui Iman esibisce la propria relazione con lo spirito, mediante una «tecnica corporale» di tipo mimetico (Métraux 2001: 134). Attraverso l'abbigliamento, la voce, la gestualità, il controllo del proprio corpo, Iman dà così vita ad una rappresentazione vivida e concreta dell'entità che la possiede (dei suoi aspetti peculiari, delle sue azioni ed espressioni), e allo stesso tempo rivela la propria forza spirituale, la potenza dello spirito che incorpora e le qualità della relazione che la lega ad esso.
- 44 Se nel corso dei riti la relazione tra lo spirito e la sua ospite è esplicitata dal fatto che il primo si manifesta nel corpo della seconda, nella trama esistenziale quotidiana questa relazione assume la forma di una conoscenza incorporata, «un saper vivere con grazia *con* e *attraverso* la possessione» (Lambek 1993a: 308); un saper vivere in sintonia con le qualità e le idiosincrasie dello spirito possessore e un saper parlare con una nuova voce facendo propria l'autorità (ma anche il prestigio, la ricchezza e lo stile di vita) a cui quella voce ha accesso.

- 45 Iman, occorre dire, nel corso del mio soggiorno a Meknes ha spodestato un'altra donna, Noura, posseduta a sua volta da David, che era fino ad allora considerata la principale esperta e officiante dei riti ebraici. Noura è molto più anziana di Iman; vive, con le sue cinque sorelle, in una piccola casa nella vecchia *madina* della città, dove riceve le sue clienti e celebra i riti. Iman è più abbiente di Noura: proviene da una famiglia più agiata, e gode di una collocazione sociale leggermente più elevata, sia per il censo sia perché, anche in quanto appartenente a un'altra generazione, ha studiato, sa leggere e scrivere, parla correntemente il francese e conosce un po' di inglese. La casa di Iman e Hamid è più ampia di quella di Noura, si trova in un quartiere di più recente edificazione, ed è di loro proprietà. Per le persone dei quartieri popolari, e per gli adepti e protagonisti dei riti officiati da Iman, questi sono segni di un rapporto efficace, fruttuoso ed elettivo con David, spirito di un mercante ebreo, ricco e che porta ricchezza. Dopo un periodo nel quale tra Noura e la coppia si sono tentate alleanze e collaborazioni, pubblicamente ostentate nel corso di qualche rito, si è arrivati all'inevitabile rottura, in seguito alla quale molti dei vecchi clienti di Noura si sono rivolti a Iman¹⁶.
- 46 Iman, insieme ai benefici, incorre in una serie di obblighi, per adeguarsi ai principi morali dello spirito che la possiede, anche quando, come talvolta accade, comportano contraddizioni e dilemmi per l'ospite umano. Essere una *muqaddama* implica dunque di «affidarsi a una vita di servitù» (Masquelier 2002: 54). David ottiene regolarmente ciò che desidera; la fedeltà viene espressa nel corso dei riti con offerte di varia natura. Anche nel corso di sogni o visioni la potente entità può formulare nuove richieste alla sua eletta: una visita a un luogo sacro, l'acquisto di un abito o di un accessorio, l'organizzazione di un rito. Ogni sabato Iman provvede a pulire, incensare e profumare gli altari eretti in suo onore e custoditi nella propria abitazione. Una volta l'anno Iman ha l'obbligo di celebrare, per se stessa e a proprie spese, una *lila sebtīya* allo scopo di onorare David, rinnovare e mantenere vivo il rapporto con esso, purificare e benedire gli oggetti rituali in proprio possesso, conservare il proprio ruolo di terapeuta tra le adepti agli spiriti ebraici.
- 47 L'osservanza dei tabù imposti dallo spirito dà conto del modo in cui la relazione con l'alterità viene vissuta ed esibita al di fuori delle cerimonie (si veda Lambek 1993a: 316-317). Nel periodo in cui si evocano gli spiriti ebraici (tra 'Ashura e *Mawlid*), David, in contrasto con gli spiriti musulmani che sono avversi al sale (Diouri 1994) e attratti dal sangue, impone a Iman di non mangiare cibi dolci, di non toccare il sangue e di non sostare in luoghi sporchi. Il rispetto dei tabù è il segno concreto della presenza del sovrannaturale e del suo potere; consente alla *muqaddama* di mantenere il proprio benessere, prestigio e potere. La presenza e il potere dell'entità sono resi manifesti anche da eventuali segni avversi o addirittura nefasti (nausea, stanchezza, prurito, depressione, malattie, disgrazie): indicano la trasgressione di un tabù o segnalano la mancanza di complicità tra lo spirito e l'ospite.
- 48 Gli eventi di cui si compongono le vicende individuali di Iman e Hamid e la loro relazione coniugale sono straordinariamente integrati con le loro esperienze con il mondo dell'invisibile¹⁷: hanno condotto alla ricostruzione del loro profilo identitario e, anche, alla condivisione delle proprie vicende personali con una più ampia comunità, alla quale il loro vissuto personale è proposto come garanzia della loro competenza di officianti dei riti¹⁸. Le diverse competenze rituali e possessioni di Iman e Hamid determinano e al tempo stesso giovano a risolvere o stemperare tensioni interne alla

coppia, o al più ampio contesto familiare (soprattutto quelle che coinvolgono la sorella più giovane di Hamid): la descrizione del rito offerta nelle pagine che seguono ne dà conto.

6. Parlare con la voce di un "altro". Possessione e strategie di comunicazione intorno alla tavola di David

- 49 Meknes, venerdì 23 ottobre 2015. Alla vigilia della festa di 'Ashura, che segna il periodo in cui hanno inizio i riti in onore dei *sibtiyīn*, Iman e suo marito Hamid hanno organizzato e officiato una *lila sebtiya*. La *lila*, privata e ristretta alla famiglia, ha avuto luogo nell'abitazione della coppia. Alla *lila* hanno partecipato Iman che, insieme al marito Hamid, ha officiato e presieduto l'intera cerimonia; Abdou, un *m'alle* gnawa e specialista nell'esecuzione del repertorio dedicato ai *sibtiyīn*; Fatima, la sorella minore di Hamid. Fatima è nubile, ha studiato economia all'università in Francia e successivamente si è trasferita a Meknes, a casa del fratello e di Iman. Posseduta come Hamid e Iman da spiriti arabi, berberi e subsahariani, Fatima assiste sempre ai riti di possessione officiati dal fratello e vi prende parte attiva. Alla cerimonia erano presenti anche due donne estranee alla famiglia ma sue assidue frequentatrici: 'Aisha e Amina, che si sono occupate della pulizia della casa, della cucina e di accudire il figlio della coppia durante la cerimonia. Non hanno assistito al rito, se non per pochi minuti e da una posizione marginale, sulla soglia della porta che dà accesso alla cucina. Il rito aveva un duplice scopo: giovava a Iman per rinnovare annualmente il proprio legame con David e chiedere la sua protezione, oltre che per fare richiesta di benedizione al santo 'Amram ben Diwān, per sé e per l'intera famiglia. In secondo luogo, il rito era stato organizzato per rispondere ad una specifica richiesta formulata da Fatima. La quale aveva chiesto, per tramite di Iman, di comunicare con David per avere indicazioni circa le sue aspettative future sul lavoro, su questioni economiche e sulla possibilità di trovare impiego (e marito) nella Svizzera francese, dove si sarebbe trasferita nei mesi successivi.
- 50 L'intera cerimonia si è svolta in un'ampia sala al piano superiore dell'abitazione. Hamid, il quale durante le altre attività rituali, dedicate ad altri spiriti, indossa abiti cerimoniali tradizionali, per questa occasione vestiva all'europea: con jeans, camicia e pullover, scarpe di camoscio. La barba era curata e il corpo irrorato di profumo Calvin Klein. Abdou, il musicista gnawa che avrebbe suonato per evocare i *sibtiyīn*, è stato accolto nella casa da Hamid. I due si sono accordati sul repertorio musicale che sarebbe stato eseguito durante il rito, hanno fumato qualche sigaretta e sorvegliato del vino e della birra. Hamid dapprima ha introdotto nella sala gli oggetti rituali necessari all'evocazione dei *sibtiyīn* poi, aiutato da 'Aisha e Amina, ha allestito la "tavola di Shabbat". Su un lato della stanza hanno preparato la postazione che sarebbe stata occupata da Iman: una sorta di trono per David. Sopra un divano che occupava per intero la parete Hamid ha adagiato "il drappo di David Hakunin": un ampio telo di stoffa di color grigio con una stella a sei punte (la "stella di David") ricamata al centro. Ai lati del telo ha appoggiato due indumenti tradizionali ebraici: uno scialle di preghiera (*tallit* o *talléd*), bianco, ornato da bande e frange nere; un copricapo ebraico (*kippah*) nero con ricami bianchi. Sugli altri due divani disposti lungo le pareti alla destra e alla sinistra del trono Hamid aveva collocato altri oggetti rituali necessari alla *lila sebtiya*: il "candelabro di David", a nove bracci (*hanukkah menorah*); sigari e sigarette;

candele bianche “di Shabbat”; tessuti neri e grigi, profumi, candele e incensi; una cesta di vimini con i bordi lievemente rialzati (*tboq*), rivestita di tessuto nero, al cui interno erano posti incensi e profumi. Di fronte al trono di David, sul lato opposto, un altro divano rivestito con una stoffa grigia delimitava lo spazio riservato al musicista. Su una tavola bassa posta di fronte al divano erano poste bevande e sigarette che nel corso del rito sarebbero state offerte, oltre che a David, al musicista gnawa. Al centro della sala Hamid, ‘Aisha e Amina hanno allestito due tavole. La “tavola di David”, l’altare principale su cui venivano poste le offerte in alimenti per David, posta di fronte al trono, era apparecchiata con una tovaglia grigia e con stoviglie di porcellana. Al centro della tavola un candelabro a sette bracci (*menorah*) sorreggeva candele bianche; vicino ad esso erano posti due grossi calici.

- 51 Alimenti centrali che compongono la “tavola di David”, così come nel pasto del venerdì sera dello Shabbat, sono il pesce, il vino e il piatto “caldo” (*skhina*). La tavola era imbandita con diversi tipi di pesce; bevande alcoliche (vino rosso kosher, ma anche vodka, whisky, una confezione di Chivas); il tradizionale pasto caldo che gli ebrei del Maghreb preparano per lo Shabbat, la *skhina* (“caldo”, o *dafina*, cioè “sepolto”, in riferimento alla pentola di cottura che viene sepolta sotto la brace e le ceneri), i cui ingredienti principali sono carne di manzo, patate, cereali, legumi e spezie. Su una seconda tavola, destinata alla cucina di tradizione ebraico-marocchina, erano poste una decina di portate composte da pesce fritto, verdura e legumi, sale kosher, pane azzimo, latte pastorizzato. Al centro della tavola vi erano candele bianche, due piccole *menorah* e del vino rosso kosher che secondo Hamid sarebbe servito per fare la *berakhà* (in ebraico: “la benedizione”). Il vino era stato versato in un grosso calice di vetro che, sorretto da un piedistallo cilindrico, si trovava in posizione rialzata; la base del piedistallo si allargava a formare un vassoio circolare su cui erano stati disposti in cerchio sei piccoli calici; il vino versato nel calice più grande, traboccando, aveva riempito a cascata i bicchieri sottostanti («come le fontane di champagne», mi ha detto Hamid).
- 52 Poco dopo la mezzanotte le luci della sala si sono spente, giacché la *lila sebtiya* si svolge al solo chiarore delle candele. Iman e Fatima, che fino a quel momento si erano appartate a completare il loro abbigliamento e l’acconciatura, hanno fatto la loro comparsa sulla scena rituale. Iman vestiva un lungo caffettano nero, che a malapena faceva intravedere i piedi nudi; indossava gioielli d’oro e portava al collo una collana grigia di perle, da cui pendeva un ciondolo con la “stella di David”. Fatima invece vestiva in modo vistoso e succinto: indossava un abito nero, aderente e corto; calzava un paio di scarpe nere con i tacchi alti; portava un trucco abbondante sul viso. Hamid, Iman e Fatima hanno acceso le numerose candele poste sulle tavole per illuminare la stanza. Iman ha bruciato una manciata di benzoino nero in un grosso braciere e con il fumo ha incensato gli oggetti rituali di David posti sul divano, in segno di purificazione e benedizione; poi ha posto il braciere sotto le due tavole, in modo che il fumo avvolgesse le offerte sugli altari. Nel frattempo Fatima e il musicista sono rimasti seduti sui divani, entrambi trafficando con i propri telefoni cellulari. Ultimata la purificazione con l’incenso, Hamid ha aperto una bottiglia di vino rosso kosher e ne ha offerto un calice a ognuno dei presenti. Iman ha preso posizione sul trono, ha indossato il copricapo e si è coperta le spalle con lo scialle, poi si è diretta al centro della stanza per la “benedizione” del vino. Hamid ha sollevato in alto il calice colmo di vino e prima di offrirne un sorso ad ognuno dei presenti, ha recitato i versi in ebraico *Barukh atah*,

Adonai Eloheinu, Melekh ha-'olam, amin ("Benedetto sii tu, O Signore, nostro Dio, Re dell'universo, amen")¹⁹.

- 53 L'aria nella stanza era pregna del fumo delle sigarette e dell'incenso, l'atmosfera era rilassata e vivace, ma anche di attesa per la comparsa di David. Hamid riproduceva sul proprio *smartphone* alcuni brani registrati di musica ebreo-marocchina. Con l'attenzione sempre rivolta a Iman, in un atteggiamento premuroso, accudiente, femminile, Hamid le serviva del vino o le porgeva sigarette. Lei stava seduta sul trono con atteggiamento dominatore, stringeva tra le mani un rosario di perle, fumava e beveva, conversava in arabo e in francese con i presenti o al telefono. Abdou ha preso posto sul divano vicino a Hamid, ha recitato in arabo una breve preghiera di benedizione che ha rivolto a Iman, la quale ha ricambiato con numerosi "amen". Poi ha intonato con l'*'awīsha* il brano dedicato a Bayū, uno spirito ebraico (Welte 1990: 305-306). Iman ha bruciato del benzoino nero per David e del benzoino bianco. Quest'ultimo, ha detto Iman, «è per la donna»: il riferimento è a Malika *shiguriya* che, insieme a David, presenziava alla cerimonia (cfr. *supra*).
- 54 Dopo oltre due ore trascorse seduti intorno alla tavola, Iman, con voce solenne, ha annunciato che si poteva «aprire il buffet»: a significare che David aveva dato il suo consenso al consumo del pasto rituale (nella fase iniziale della *lila sebtīya* ai invitati è concesso l'uso di bevande alcoliche, ma non il consumo del cibo disposto sulla tavola). Il cibo viene offerto prima a David, e solo successivamente, una volta ricevuto il consenso dello spirito per tramite della sua *muqaddama*, possono mangiarlo anche coloro che partecipano al rito. Con l'invito a servirsi del cibo Iman evidenziava pure che David gradualmente stava prendendo possesso del suo corpo e che presto si sarebbe pubblicamente manifestato.
- 55 Il canto del poema dedicato a David, intonato a due voci da Hamid e Abdou, ha impresso una svolta al rituale. Iman, seduta sul trono con gli occhi chiusi, si dondolava a tempo di musica mentre rigirava il rosario tra le mani. Hamid le ha offerto un bicchiere di whisky; dopo averne preso un sorso, Iman è esplosa in una risata fragorosa, prolungata e innaturale, che è spesso il segnale sonoro della sua possessione. Con gli occhi chiusi e dondolando il busto a tempo di musica ha agitato con gesto teatrale la mano destra col dito indice levato; Fatima l'ha spruzzata abbondantemente di profumo, Hamid ha messo a bruciare pezzi di incenso nel braciere e Iman, dopo un'altra risata, ha fatto cenno con le dita di voler fumare. Hamid e Fatima hanno cominciato a frugare tra le stoffe adagiate sui divani alla ricerca dei sigari. Iman, con espressione infastidita, ha emesso un lungo gemito in segno di lamento e di protesta per non aver avuto subito quanto richiesto, e si è sollevata dal divano per frugare tra i cuscini fino a quando non ha trovato un sigaro. Con aria soddisfatta ha ripreso posto sul divano e lì ha acceso il sigaro, continuando a dondolarsi, fumando a grandi boccate, bevendo. Di tanto in tanto si passava il sigaro sotto il naso per annusarlo; mimava con le mani i gesti del musicista che pizzica le corde dello strumento, come segno di gradimento per la musica eseguita da Abdou; ispirava ed espirava fortemente e rumorosamente.
- 56 Hamid e Abdou hanno smesso di cantare; la musica suonata sull'*'awīsha*, a volume più basso ed eseguita sempre più distrattamente, è andata scemando. Senza soluzione di continuità Hamid ha di nuovo fatto ascoltare musica ebreo-marocchina registrata sul proprio *smartphone*, che gradualmente è andata a sostituire quella fornita dal musicista gnawa. Poco dopo ha fatto cenno ad Abdou di suonare "Hammadi": un altro brano musicale con cui si evoca David, cantato ancora a due voci. Al canto dei primi versi del

poema, nei quali il nome Hammadi viene ripetuto in modo iterato, Iman ha alzato le braccia al cielo, lasciandosi scivolare lo scialle dalle spalle, e si è strofinata la *kippah* sul capo. Hamid ha preso posto alla sua sinistra e le ha sussurrato qualcosa all'orecchio, in arabo. Se Hamid si rivolgeva a lei con voce appena udibile, la *muqaddama* di David, al contrario, si esprimeva a voce alta: la possessione, per soddisfare le proprie funzioni comunicative, deve rendere intelligibile i messaggi degli spiriti al pubblico presente, che può interpretarne i contenuti e, allo stesso tempo, può valutare le competenze della *muqaddama* attraverso la quale avvengono le rivelazioni.

- 57 «Essere posseduti significa parlare con la voce di un "altro" che è rispettato e anche temuto» (Masquelier 2002: 49; si veda anche Boddy 1989, Lambek 1993a). Boddy (1989: 236) scrive a proposito della possessione *zar* in Sudan: «una volta invocato l'idioma della possessione, le persone sono più libere di comunicare in modo antitetico rispetto alle strategie di comunicazione che appartengono al discorso quotidiano». Grazie al «potenziale di offuscamento insito nell'idioma della possessione» le persone possono discutere indirettamente di questioni che altrimenti non potrebbero affrontare senza danneggiare le trame delle relazioni interpersonali in cui sono impegnate. «La responsabilità [di ciò che viene detto in stato di possessione] può essere assegnata agli spiriti, agli umani, a entrambi. È [...] la confusione latente, la natura necessariamente oscura e obliqua del discorso [...] non quotidiano che consente di trasmettere messaggi di importanza vitale, che normalmente non sono permessi, senza che questo provochi la rottura delle relazioni sociali». Questa distanza o separazione dalla comunicazione ordinaria comporta, rileva Lambek (1993b), una seconda importante conseguenza: crea «un'eterofonia non del tutto dissimile da quella della finzione, in cui molti personaggi parlano, a volte in modo oltraggioso, ma per le cui opinioni l'autore non può essere ritenuto pienamente responsabile. La differenza rispetto alla finzione è che la voce [del posseduto] richiede attenzione e risposta; l'eterofonia qui esiste non nella cornice protetta di un evento narrativo, di un libro, [...] ma nel fitto dell'interazione concreta» (*Ibidem*: 11).
- 58 Dunque, quanto più gli enunciati degli spiriti sono svincolati dalle implicazioni del discorso quotidiano, tanto più tali messaggi hanno peso (rispetto a quello che avrebbero se questi stessi messaggi provenissero direttamente dall'ospite umano) e conferiscono ai posseduti una voce autorevole e convincente. Perciò, se parlare con la voce di David può esonerare Iman dalla responsabilità di ciò che dice, e concederle così una maggior libertà, d'altra parte questa voce "altra" crea uno spazio in cui le tensioni, le frustrazioni, le gelosie, le insoddisfazioni (che sono una conseguenza inevitabile del vivere con uno spirito) possono essere riconosciute, affrontate e trasformate. Il dialogo qui riportato rivela questa complessa trama di significati, per mostrare non tanto come la possessione risolva o semplifichi le relazioni, quanto come le addensi, creando nuove prospettive e aprendo «nuovi canali di comunicazione» (Lambek 1981: 78).
- 59 Con l'esecuzione del poema dedicato ad Hammadi Iman, ancora con gli occhi chiusi, con il bicchiere di whisky in una mano e il sigaro nell'altra, ha iniziato a rivolgersi a Hamid in uno stentato inglese e in francese²⁰.

I love money! I love money! And I work hard to have money. Money is coming. And you have to be patient with me, to have money. I'm very intelligent. Few years but too much money. When I give you, I give too much money. Not small money, it's not my work. But you, you want quickly. Not like this I work. Me... gentleman but... very intelligent.

[Hamid sorride]

Don't play with me. Let me work, in my way, not in your way. Also me, I love money, but let me work, as I want not as you want. Me I work slo-o-owly, but when I give, I give too much money. It's coming. In this year.

60 Hamid ha chiesto alla sorella di farsi passare la propria borsa. L'ha appoggiata sulle gambe e ha iniziato a frugarci dentro. Iman, sempre ad occhi chiusi si è avvicinata al suo orecchio e ha cominciato a dirgli qualcosa sottovoce. Poi con tono più alto, sempre rivolgendosi a lui, ha detto: «I do all for you. And you know it. It's me [cioè David], not Malika, not 'Aisha [spiriti femminili da cui sono posseduti sia Iman che Hamid], not everyone». Il legame matrimoniale di Iman e Hamid – questa comunicazione ne dà conto – è complicato dal fatto che entrambi sono posseduti da molteplici spiriti maschili e femminili, che interagiscono con loro: le relazioni con queste entità si accumulano, si sovrappongono, creano forme di alleanza o entrano in conflitto a partire dalla coppia di corpi fisici.

61 Abdou ha intonato il poema dedicato ad altre due entità ebraiche: Ā Tūda yā Tūda e Rīna. Hamid se ne stava seduto accanto a Iman, ad ascoltarla, continuando a guardare nella borsa. Poi si è girato verso di lei e l'ha baciata sulla bocca, come una donna sottomessa che corteggia e blandisce il proprio uomo; lei lo ha guardato, ha dato una boccata al sigaro e poi ha detto ancora:

Let me work. Also me I want a-lot-of-mo-ney! I'm Englishman. I know all *linguish*. Nobody can play with me.

[Hamid con gesto affettuoso le ha accarezzato il viso]

Nobody can play with me. I know all. I'm very intelligent. Not *strategie* [in francese].

Let me work, please. The table is my work [riferimento al fatto che David presiede alla tavola di Shabbat]. You know it?

You are a man of *casino*. But not here in Morocco, here in Morocco you have zero dirham! Next time it's coming [a indicare che il denaro e la ricchezza richiesti a David prossimamente arrivano].

62 Qui Iman/David fa riferimento ai trascorsi di Hamid, che per un periodo, prima di conoscerla, aveva gestito al Cairo un "club" di intrattenimento, frequentato soprattutto da ricchi sauditi. Con quell'attività aveva guadagnato parecchio denaro, non altrettanto ne guadagnava adesso in Marocco con l'attività di musicista e officiante dei riti femminili. Non Malika, ma David è fonte di denaro per la coppia; non Hamid, ma Iman e David sono determinanti per il mantenimento della famiglia. Iman/David, rivolta a Fatima, ha detto: «Please can you give me, please, lady please, I want whisky, please. With one *glasses* [intende dire: "con un cubetto di ghiaccio"]».

63 Con l'aiuto di Fatima Hamid ha sollevato da terra il braciere che era posto ai loro piedi e vi ha versato dentro del benzoio nero per David. Poi ha estratto dalla borsa una banconota da cinque euro, l'ha mostrata a Iman e l'ha sfregata sulle sue mani, quasi a voler impregnare il denaro del potere di David (come spesso fanno i pellegrini nei mausolei, quando strofinano delle loro cose o parti del proprio corpo sulle tombe dei santi, o su oggetti che si ritiene siano sacri, per richiedere la grazia, la protezione e la benedizione del santo). A questo gesto Iman/David ha riso e ha detto a Hamid: «You are very intelligent». Poi ha poggiato le mani sul braciere, incrociandole, per assorbire il fumo del denaro bruciato, ha emesso un gemito, come di soddisfazione e ha aggiunto: «Nobody of my family is here in Morocco, you know it? But it's me! Me! Not 'Aisha, not Malika, it's me!». Cioè: l'ascendenza, la famiglia di David, spirito ebraico, non sono arabe e non sono marocchine. Non come 'Aisha o Malika: insomma non come gli spiriti femminili locali ai quali Hamid ha accesso. Iman, in questo modo, sta dicendo a Hamid,

per il tramite dello spirito maschile ed ebreo che la possiede, che ha più potere e più ricchezza di lui.

- 64 Frattanto Abdou ha continuato a cantare, e ha invocato David: «Ti prego *sidi* ("signore, mio signore, santo"). *Sidi*, oh *sidi* ecco il tuo medicamento [cioè, ecco quel che ti piace]. Vieni, vieni *sidi*. Facciamo il rito per voi e vi chiediamo in cambio la vostra benevolenza». Iman/David, rivolgendosi a Fatima, la sorella di Hamid, ha detto: «è la tua richiesta, mia cara: tu hai detto nel 2017». Si riferisce alla richiesta che Fatima aveva rivolto a David in un rito precedente, qualche mese prima: essenzialmente di trovare lavoro all'estero. Ma la richiesta, dice Iman/David, era stata formulata per i due anni a venire, cioè il 2017, e non per quello corrente. A questo punto la conversazione si è allargata agli altri presenti.

Fatima: ma io non sapevo, io non sapevo, ero giovane [cioè ingenua, non pienamente consapevole del potere di David]

Abdou, rivolgendosi a Fatima: forse non hai sentito bene

Iman/David: ha detto 2017, ha detto 2017

Hamid: no, 15, no 2015. Questo 17 siete voi che l'avete aggiunto

Fatima: era un errore

Iman/David: io sono molto onesto, io sono molto onesto. Non ho mai mentito. E quando do la mia parola do la mia parola

Fatima: era un errore. Il 2017 sarà troppo tardi

Iman/David: no, quest'anno tu avrai dei soldi, avrai del lavoro. Nel 2017... posso parlare per favore... e avrai un vero uomo nella tua vita. Una vera fortuna. Io ti dico che per cinque mesi sarà così così, ma dopo, nel 2017, avrai una vera fortuna. Una vera fortuna

Fatima, con tono di supplica: per favore, per favore

Hamid interviene brevemente (in arabo): *iwa, safi* ("va bene, basta").

- 65 Ma la conversazione è a quel punto un dialogo serrato tra Iman/David, che promette a Fatima denaro e fortuna e rivendica la propria parte (cfr. *supra*), e Fatima, che gli assicura obbedienza.

Iman/David: quell'anno [nel 2017] tu avrai dei soldi. La vera fortuna. Ma un quarto è per me. Altrimenti avrai dei disastri e le malattie. Così io la-vo-ro!

Fatima: un quarto sarà per te

Iman/David: un quarto per me. Il resto per te. Tu avrai molto *money*, tu avrai molto denaro nel 2017

Fatima: quando avrò la fortuna ti darò un quarto

Iman/David: da quell'anno avrai un vero uomo con te. Lo sai? Sii paziente. E non mi immerdare. Avrai un vero riccone nella tua vita. Un quarto per...

Fatima: te

Iman/David: me. È così che io lavoro: tu mi dai io ti do. Tu non mi dai e io ti do le malattie!

Fatima: io ti do

Iman/David: Ti mando i disastri! Il fallimento! Lo zero dirham!

Fatima: io ti do

Iman/David: perché la prima volta io ti ho dato, tu non mi hai dato. Un quarto. E tu lo sai molto bene

- 66 Dopo il primo rito che aveva celebrato per David Fatima aveva ottenuto una borsa di studio in Francia. Ma lo spirito non era stato ripagato adeguatamente: gli sarebbe spettato un quarto della fortuna, e lo fa presente a Fatima. La quale si scusa:

Fatima: desolata, non lo sapevo. Adesso lo so. Quindi le chiedo perdono [...] le chiedo scusa, non sapevo. Adesso lo so

Hamid: accetti le scuse

Iman/David, rivolto a Fatima: accettate, altrimenti non saresti qua

Fatima: adesso lo so

Iman/David: è così che io funziono. Bisogna essere...

Fatima: intelligenti

Hamid (in arabo): *marhba, marhba, marhba* ("benvenuto, benvenuto, benvenuto")

Iman/David: tu mi dai io ti do, tu mi dai io ti do. Tu mi dimentichi...

Fatima: non ti dimenticherò mai

Iman/David: ti lascio zero dirham. Perché io blocco. E ho accettato le tue scuse.

Quest'anno tu avrai così così, dei piccoli guadagni, ma nel 2017 avrai la vera fortuna. La vera fortuna. Avrai il denaro promesso per quell'anno

Fatima rivolta a Iman/David: ti verso un po' di whisky?

Iman/David: dammi un sigaro. Sai, posso parlare liberamente?

Hamid: puoi parlare liberamente, chi t'ha detto niente?

Iman/David: lei [Fatima] ha i neri [cioè gli spiriti neri, che non appartengono al gruppo degli spiriti ebraici e le cui origini sono soprattutto subsahariane. Il riferimento è in particolare al gruppo di spiriti guidati da Sidi Mimun e Lalla 'Aisha]. Dovrà lavorare molto coi neri. Può assistere alla tavola. *You know it?*

Hamid: sì, lo so

Iman/David (in arabo): *khata* ("errore"), [poi prosegue in francese] lei non ha gli spiriti ebraici dentro di sé. Ma si può lavorare per lei. Se lei dà dei soldi si può lavorare per lei.

- 67 Fatima – Iman/David lo dice chiaramente nelle frasi seguenti – non è posseduta da spiriti ebraici, ma da spiriti femminili arabi, oltre che dagli spiriti neri del pantheon gnawa: spiriti dai quali sono generalmente possedute le prostitute e le donne che hanno attività sessuali irregolari e trasgressive (Cheikh 2014; cfr. anche Bruni 2018). Fatima dichiara spesso, tra il serio e il faceto, di essere una vamp, una diva, di avere frotte di ammiratori. E veste all'europea, in modo vistoso, con abiti succinti: come se avere un'attrattiva sessuale per lei fosse molto importante; quella sera, in particolare, indossava un abito nero, fasciante e molto corto. Così Iman/David nel corso della conversazione le dà più volte della "puttana". Il giorno dopo Iman mi ha detto che ritiene che Fatima si sia vestita in modo particolarmente provocante per sedurre David, e a commentare l'abbigliamento di Fatima la sera del rito ha detto: «*J'ai jamais vu une femme draguer un esprit*» ("non ho mai visto una donna flirtare con uno spirito")²¹.

Iman/David: noi [gli spiriti ebraici] ce ne fregiamo. Possiamo lavorare per lei. Se dà dei soldi e dei regali lavoriamo per lei. Ma lei deve lavorare per i neri. Ha molti neri dentro di sé. Lo sai? Sì, è il suo potere, il suo, il suo potere

Fatima: loro [gli spiriti ebraici] sono più di classe

Hamid, stizzito e sarcastico (in arabo e in francese): *atihum ghir le vin rouge ijem ulik le fluss* ("dai soltanto il vino rosso e ti daranno il denaro")

Iman/David, rivolgendosi a Hamid: non scherzare! Don't speak please. Not now

- 68 Ma Fatima è posseduta anche da Lalla Malika (come del resto lo sono anche Hamid e Iman). Questo consente a David di essere benevolente con lei: perché Malika è imparentata con lui (cfr. *infra*).

Iman/David: don't speak please. Not now. Lei ha i neri dentro di sé. Lei ha Lalla 'Aisha, ha molto anche Lalla Malika, ma non ha gli spiriti ebraici. Si può lavorare per lei. Sai perché? Perché adoriamo Lalla Malika, la sua presenza

Hamid: anche perché [Fatima] è la zia di tuo figlio. È una relazione di sangue

- 69 Qui i piani iniziano a sovrapporsi e a confondersi: Hamid ricorda a Iman, e non allo spirito da cui è posseduta, che Fatima è la zia del figlio suo e di Iman. Tuttavia (e Iman/David lo dichiara esplicitamente più avanti), se Iman e Hamid ne sono i genitori biologici, David ne è il padre spirituale. Questa notazione di Hamid suscita una risposta irritata e sarcastica, che poi viene addolcita e lenita con una dichiarazione di affetto e

con l'esplicito riconoscimento della relazione di parentela²². Fatima è per Iman/David come una figlia: una relazione che non comporta, beninteso, alcuna implicazione sessuale.

Iman/David (in inglese, in arabo e in francese): of course, *usulha* ("le sue origini"): *shiguriya, qahbuniya* ("ebrea", "puttana"), *une vraie petasse* ("una vera puttana")

[Fatima scoppia in una risata]

Iman/David: vedrai, tu vedrai questo. Una vera puttana. Il che io adoro. La adoro e rispetto like my daughter. Not I love you. Like my daughter. No more. I can give you money, I speak... because I want my family to be chic. Give money. I work for this family

Hamid (in arabo): *manaklush?* ("non si va a mangiare?")

Iman/David: What? Ah? I speak, Sir!

- 70 Quando Iman/David mostra un'ostilità troppo evidente nei confronti di Fatima, Hamid si irrita. Talvolta si rivolge a Iman in arabo, anziché in francese o in inglese, e con tono leggermente sprezzante. Come a svelare e vanificare il gioco di specchi della possessione: come se parlasse con la propria moglie, non con lo spirito che è in lei.

Hamid (in inglese e in arabo): yes! *Wash njibelk shi haja* ("ti porto qualcosa?")

Iman/David: no, I speak. I dream [nel senso di: ho delle visioni] then I speak. If you want I go, I go

Hamid: no! No!

Iman/David: without any problem!

Hamid: we will not let you go. You stay with us

Fatima: work *sidi* work

Iman/David: this year I am here. For this family. So I love family. You know it?

Hamid: yes

- 71 Ricontrattati i confini dell'ammissibile e del dicibile, il gioco di specchi è ricominciato. Hamid si presta di nuovo all'uso dell'inglese, e pure Iman/David si mostra più docile e tollerante: può parlare in francese anziché in inglese, se i suoi interlocutori lo gradiscono: è uno spirito cosmopolita.

Iman/David: I speak in French if you want. Amo lo spirito [nel senso dell'atmosfera, dell'idea] della famiglia [...] because I am very badly [cioè: "posso essere davvero cattivo"]. You know why I love you?

Hamid: because we love you

Iman/David: perché anche se amo il denaro, anche se amo il denaro, amo lo spirito della famiglia. And everybody [forse vuol dire: everytime] he [David] work for *famiglia* [in italiano]. I am here and I listen everybody for you and he work for family. Lo spirito della famiglia [...] è l'albero [cioè le fondamenta della famiglia]. Ciascuno lavora per sé e per la famiglia. È quello che mi piace. Even if I love money, amo lo spirito della famiglia

[Hamid vuole passare oltre e chiede alle donne in cucina di scaldare il cibo, per la sua consumazione]

Hamid (in arabo): *sekhniha* ("riscaldala")

Ma Iman/David non vuole: shut up. Speak with me. With me! I speak a little!

Fatima: speak to me please, I am ready

Iman/David: give me work, I didn't want to eat. I work, I am here for work, not for eat

[Hamid qui passa dall'inglese all'arabo, e dalla conversazione con David a quella con Iman, cui dice, in buona sostanza, che lui farà quel che gli pare]

Hamid: you don't speak, (poi, in arabo) *rak fahem?* ("capisci?"). *Lifراسي راسي lifrasek frask* ("quel che è nella mia testa è nella mia testa, quel che è nella tua testa è nella tua testa")

Iman/David: i cinque mesi saranno difficili, ma dovrai sopportare. Dopo vedrai la luce. Nel 2017, la fine dell'anno 2017, avrai molto denaro

Fatima: ti credo

Iman/David: tu devi. Tu non hai scelta. Ho una sola parola. Tu avrai di che vivere

Fatima: perché non nel 2016?

Iman/David: perché l'hai chiesto tu, e quando io ho la tavola [cioè quando mi manifesto] sento molto bene

Fatima: ma quella è un'altra tavola!

Iman/David: perché io sono l'uomo della sedia [cioè colui che presenzia alla tavola], e quando io sento dico d'accordo. Per una volta, non per molte volte. Tu avrai l'uomo della tua vita. Avrai molto denaro. Nel 2017. È il destino, non sono io. I primi cinque mesi tu dovrai sopportarli

[Hamid risponde in arabo. Perché se David non può sostenere Fatima per il prossimo futuro, sarà lui a provvedere alle sue necessità]

Hamid (in arabo): *mashi mushkil* ("non c'è problema"), *sedd 'ainik hull 'ainik* ("chiudi i tuoi occhi, apri i tuoi occhi: cioè i mesi passano in fretta").

- 72 Il dialogo continua sul registro già frequentato prima: tra l'insulto, lo scherzo e le dichiarazioni d'apprezzamento. L'adozione del francese, dell'inglese o dell'arabo accompagna e sottolinea le diverse intenzioni.

Iman/David: ecco. Una vera puttana [in riferimento a Fatima], sarà un'adorabile puttana

[Hamid ride]

Iman/David: è il tuo stile, cara mia

Fatima: è il mio stile. Lo so, ne prendo atto

Iman/David: ecco. È il tuo stile, sei tu. Devi mettere un po' di turchese nella tua vita.

Non molto nero, nero e nero: un po' di turchese. D'accordo?

[il colore nero identifica gli spiriti neri, subsahariani e violenti, da cui è posseduta Fatima, mentre il turchese rinvia a Malika *shiguriya*, lo spirito femminile ebraico, associato alla femminilità, alla seduzione e alla raffinatezza]

Fatima: d'accordo. What do you want?

Iman/David: I want to go

Hamid (in arabo): *safe?* ("di già?")

Fatima: no! Stay with us! We are your family and we love you

Iman/David: also we! All the time I am with you

Hamid (in inglese e arabo): *express arab ar-rajel!* ("esprimiti in arabo, uomo!")

Iman/David: ah! The small house after two years. A lot of money. You must to be wait. Devi prendere un po' d'incenso, il mio incenso [di David]

- 73 Iman/David a questo punto parla, in terza persona, di Iman stessa, che non sa farsi valere, non sa usare il potere che David le ha conferito.

Iman/David: io parlo della mia puttana, se vuoi che io ne parli

Hamid: sì

Iman/David: ne ho abbastanza della mia puttana. Non voglio neanche parlare di lei.

Una vera cogliona. Non so neanche perché l'ho amata. Che ha molto potere ma che non sa proprio niente. È una vera cogliona. Tutto il tempo gliel'ho detto. Che non ha fiducia in sé stessa, e non è colpa mia. E l'amo. E non so neanche perché sono con lei

- 74 Ma David non è il solo ad amare Iman: Hamid, adepto di Malika e da lei posseduto, l'ama lui pure. Hamid non può fare a meno di riconoscere il legame tra sua moglie e David, ma ne è geloso. Non soltanto: il potere economico e decisionale, in quella famiglia, sono di entrambi, e gli spiriti da cui deriva e che lo amministrano sono due, uno maschile ed ebreo, l'altro femminile e arabo. Tutta la conversazione che segue di svolge attorno a questi temi.

Hamid (in arabo): *Allah irhem 'aliha Lalla Malika* ("che Allah sia misericordioso con Lalla Malika") *tanbghih* ("io l'amo").

Iman/David: Lei [Iman] ha molto talento, ha molto potere, ma non sa fare niente. Non ha neanche fiducia in sé stessa

Hamid: ha fiducia in te. È questo l'importante

Iman/David: ah! Non ha fiducia in me. Tutto il tempo io le parlo. Tutto il tempo io le parlo. Io e Malika. Tutto il tempo la si dirige. E non ha neanche fiducia. È una vera coglionaccia. La odio!

Fatima: no, no, no.

Iman/David: devo odiarla.

Hamid (in inglese e poi in arabo): no, no, no, please. *Htta nta matensashi* ("tu anche non dimenticare"). *Khbir allah u-walik* ("la benedizione di dio e del tuo santo"). *Yallah tal'at 'andek l-wazzan* ("è appena venuta a trovarti a Ouezzan"), *tal'at zartek tamma* ("a trovarti là")

Iman/David: da molto tempo che le ho detto che bisogna andare a visitarlo a 'Amran di Ouezzan. Io sono David, Hakunin, Englishman, 'Amran di Ouezzan. Dalla prima volta. Perché cerca a destra e a manca? Perché comincia a cercare? È lei il potere. È lei la chiave. Perché lui [il riferimento è a Hamid] non ha fiducia in lei? È lei [cioè Iman] la chiave del denaro. Lei mi soffoca. È lei che mi soffoca. Lo sai? È lei che mi soffoca. In un anno cosa posso fare? Cosa posso fare? Lasciami fare

Hamid (in arabo): *wa t-halla fiha* ("prenditi cura di lei")

Fatima: ma lei ha fiducia in lei [in te: ma terza persona plurale francese]

Iman/David: è mia moglie, in ogni modo. La odio, sì, la punisco, sì, ma è mia moglie

Fatima: ma no, ma no, non bisogna odiarla

Iman/David: è la madre di mio figlio, in ogni modo. Non so neanche perché mi sono sposato con lei

Fatima: perché ti [vi] ama

Iman/David: comincio a odiarla

Hamid (in inglese e in arabo): no, no, no no, please. *Dakkr m'aya* ("parla con me").

Fatima: no, no, no, lei ti [vi] ama più di ogni altra cosa.

Iman/David: se lei non ha fiducia in me la lascerò sola. Io la dirigo tutto il tempo. Io e Malika, io sono tutto il tempo con lei

Hamid (in arabo): *la, ana mzaweg fik* ("no, te ne supplico")

Iman/David: e lei non ha fiducia in sé stessa

Fatima: tu [voi] hai lo spirito della famiglia, lei ha lo spirito della famiglia

Iman/David: sono io che parlo, sono io lo spirito della famiglia

Fatima: ma anche lei ha...

Iman/David: lei è idiota; lei non ha fiducia, cerca a destra e a manca

Iman/David: lei lascia il vero potere. Sono io il vero potere, è Malika il vero potere, siamo noi il denaro, il *money*, il *money*, so, perché non ha fiducia in sé stessa? Sono quattro anni che le dico vieni da 'Amran di Ouezzan, *tal 'i l-'Amran 'andi* (in arabo: "vieni a 'Amran da me")

Hamid (in arabo): *raha tal'at* ("ma lei è venuta")

Iman/David: va a Sefrou [altro luogo di culto per gli spiriti ebraici in Marocco], 'Amran gli ha detto di andare a Sefrou? [Poi, rivolgendosi a Fatima] E tu segui le tue passioni, tu mi hai stancato. Ti spedirò all'estero alla svelta per non averti più davanti a me, mi hai rotto le palle, per chi mi hai preso? Mi hai rotto le palle, ti spedirò all'estero per non averti più davanti a me per un po'

Hamid (in arabo): *ana nddiha m'aya* ("la porto con me")

Iman/David: [rivolgendosi ora a Hamid] mi hai rotto le palle caro mio, ti do i soldi e vai a farti fottere. Allontanati da lei [da Fatima]; lei ti segue tutto il tempo. E io cosa sono? Immondizia? E io, per chi lavoro?

Fatima (in arabo): *nta huwa kulshi a sidi* ("tu sei tutto, signore")

Iman/David (in arabo): *ah ssi, nwarreq daba l-yum* ("eh sì, oggi faccio il lavoro perché siano pronte le carte"). *Hbiba zwina tal'a* ("qualcosa di bello e buono andrà bene")

Fatima: *lahla ikhattik* ("che dio te ne renda grazie")

Iman/David (in arabo e rivolgendosi a Hamid): *nta galess qbalti tamma ana m'ak* ("e tu che sei seduto davanti a me, io sono con te"). *Gul lhaduk iskut rahum sad'uni* ("dici a quello di star zitto, mi hanno distratto").

Fatima (in arabo e rivolta alle donne della cucina): *sektu shwiya* ("taci tu – tacete voi, fate piano"). 'Aisha!?

Iman/David (in arabo con pronuncia ebraica marocchina): *suia suia* ("piano, piano")

Poi, rivolgendosi a Hamid (in arabo): *ki zitek?* (con pronuncia ebraica marocchina: "come mi trovi?"). *Ah qlabti 'liya!* (Ah, tu mi ignori!).

- 75 Poi è avvenuta una contrattazione, per la quale si è giunti a un compromesso: Hamid avrebbe potuto tenersi moglie e figlio, ma David sarebbe rimasto comunque sposo di Iman. La quale avrebbe dovuto, durante tutto il periodo di evocazione degli spiriti ebraici, "sedersi alla tavola con lui". Effettivamente nelle settimane successive al rito Iman ha preparato, ogni sabato, una tavola di David di piccole dimensioni: si trattava, come ha detto la stessa Iman, di "un incontro e una cena intima con David", a cui prendeva parte solo Iman e nessun altro membro della famiglia (Hamid, il figlio, Fatima). Il rito si è concluso quando Iman/David ha annunciato di andarsene. Nei giorni successivi alla *lila sebtīya* Iman ha affermato di non ricordare nulla dell'accaduto: le azioni e le parole dello spirito che l'aveva posseduta le sono state brevemente raccontate quella notte, e ancora nei giorni successivi, da Hamid e Fatima; lei se ne è mostrata stupita e imbarazzata²³.
- 76 Il contenuto del dialogo consente di formulare alcune considerazioni sulle questioni di genere e sulla relazione tra marginalità ed espressione simbolica. Questo argomento, centrale in molti studi sulla possessione, è conosciuto soprattutto attraverso il classico lavoro di I. M. Lewis (1972 [1971]). L'autore, applicando una logica funzionalista, valuta la possessione femminile come un tentativo di riscatto da una condizione di marginalità, una obliqua ma deliberata strategia usata dalle donne (e da individui e gruppi marginalizzati e oppressi) per esprimere dissenso contro le norme sociali e ottenere vantaggi non altrimenti ottenibili. In questa prospettiva la possessione è stata collocata all'interno dei rapporti di potere e delle dinamiche di conflitto, siano esse personali o sociali. Se la possessione permette di esprimere le contraddizioni sociali e di genere, esse non vengono mai del tutto risolte; né lo status della donna è modificato dai «periodici ma temporanei assalti femminili contro l'autorità maschile» (*ivi*: 70). Come i rituali di inversione di status che «riaffermano l'ordine della struttura» (Turner 1972: 191), la possessione, secondo il modello di Lewis, tende a rafforzare lo statuto subalterno delle donne e ad assicurare che le strutture dell'autorità maschile siano preservate da una reale ribellione.
- 77 Altri autori hanno proposto linee d'indagine diverse, utili a riconsiderare le argomentazioni di Lewis, e hanno sostenuto che la possessione femminile non necessariamente esprime una «guerra dei sessi» (Lewis 1972: 65), e che la subordinazione delle donne potrebbe anche non essere affatto presente (cfr. Spring 1978; Giles 1987, 1999; Boddy 1989; Sharp 1993, 1999; Lambek 1993a). Janice Boddy (1989: 139), nel suo studio sullo *zar* in Sudan, avverte che l'ipotesi di Lewis, che assume che ci sia un'intenzionalità delle donne nella costruzione dell'esperienza di possedute, sottovaluta la natura fattuale degli spiriti nel mondo sudanese. Se l'intenzionalità può essere certamente presente e motivata da considerazioni sullo status sociale, avverte Boddy, lo è solo in alcuni casi di possessione, non in tutti. Allo stesso modo, sebbene in alcuni casi gli uomini possano impedire o rendere difficile alle donne l'accesso a una condizione sociale elevata, ciò si determina solo all'interno di situazioni e rapporti particolari e ben definiti. In quest'ottica dunque l'autrice sottolinea la necessità di un modello più complesso, utile a riconoscere la natura complementare dei rapporti di genere, non solo in termini di subordinazione delle donne.

- 78 Adeline Masquelier (1993: 4), nel suo studio sul culto *bori*, afferma che chi nei culti di possessione ha riconosciuto l'assunzione di potere da parte di persone e gruppi marginali, ha spesso trascurato di analizzare la rilevanza storica e l'impatto sociale di questa fonte di potere che è «opaca, diffusa e multidirezionale [...] il potere può essere creativo e produttivo, come dimostra il modo in cui i simboli culturali, le categorie e le relazioni vengono manipolati e trasformati nei rituali, mentre implicitamente ridefiniscono il sistema sociale». Ancora, per Lambek (1993a) le donne possedute a Mayotte non sono soggetti marginali. Inoltre se le donne partecipano attivamente ai culti di possessione, non lo fanno per «una lotta contro gli uomini» (*Ibidem*: 334), ma perché questo fornisce loro maggiori possibilità e autorità in ambiti in cui hanno sempre avuto voce: mantenere la pace e l'ordine e articolare positivamente le relazioni sociali all'interno delle loro famiglie, e curare la riproduzione sia in senso sociale che biologico (si veda anche Boddy 1989: 140).
- 79 Iman è benestante, alfabetizzata, poliglotta (sia pur in modo rudimentale). Ha una relazione col marito costantemente ricontrattata, ma certo non subalterna: la possessione da parte dello spirito maschile David (e degli spiriti femminili di Hamid) giova a esplicitare dinamiche comunque presenti nella loro relazione coniugale. Le committenti delle *lila sebtiya* sono, anche loro, relativamente (o talora decisamente) benestanti, spesso trasferitesi in Europa. La vicenda di Iman insomma mostra come le donne non necessariamente prendono parte ai culti di possessione da una condizione di inferiorità o come soggetti marginali.
- 80 È possibile che la diversa collocazione che gli spiriti ebraici trovano oggi nel pantheon di Meknes sia in parte il prodotto della riformulazione della tradizione precedente, del riadattamento ai bisogni mutevoli delle persone e dei gruppi. Gli altri spiriti forse non soddisfano appieno le esigenze di una nuova generazione di donne autonome ed economicamente indipendenti (o che aspirano a questa condizione). Questo spiegherebbe perché gli spiriti – impuri, coprofagi, associati a comportamenti riprovevoli, ripugnanti o impropri – cui si fa cenno nella letteratura sul Marocco hanno lasciato spazio al prestigio, il lustro, la pulizia, il benessere fisico e materiale, il potere spirituale ed economico, l'attitudine cosmopolita di David. Questo continuo rinnovarsi riflette anche la plasticità che concerne l'esperienza dell'incontro tra umani e spiriti.
- 81 Lambek (2014: 492) sostiene che la vita di coloro che sono soggetti alla possessione può essere considerata come il loro stesso atto interpretativo. Vivere con e come lo spirito è, anche, «un'interpretazione del significato pubblico [dello spirito] e del modo attraverso cui la cultura o la tradizione viene rifratta e riprodotta, ma anche elaborata, integrata e senza dubbio trasformata da ogni generazione successiva».
- 82 Per mezzo del legame con David Iman può esercitare la propria autorità, proteggere o promuovere i propri interessi, il proprio benessere e svolgere un ruolo significativo nella comunità delle adeptes ai culti e riti ebraici. La possessione in questo caso, più che essere un gioco agonistico o una "guerra tra i sessi", una reazione sovversiva di una moglie nei confronti del marito, o l'esito di una necessità di comunicazione frustrata, offre a Iman uno spazio d'espressione e di azione in cui ella agisce per se stessa piuttosto che reagire – o essere subordinata – agli altri.

7. Conclusione

- 83 Nel rito qui descritto l'identificazione di Iman con lo spirito che la possiede è radicale; comporta anche un'inversione di genere e, con essa, dei ruoli familiari tradizionali: una donna musulmana diventa un ricco commerciante ebreo. Questa inversione è complicata e rinforzata – raddoppiata, si potrebbe dire – dalle caratteristiche femminili del coniuge: Hamid ha comportamenti assai femminei, è musicista in un gruppo di donne e officiante di riti di possessione da parte di spiriti femminili. Ciascuno dei due elementi della coppia rivendica, anche per tramite della possessione, i privilegi di entrambi i ruoli di genere. Nel conformarsi all'immagine stereotipata di David, Iman mima i tratti del carattere e la fisionomia dello spirito che incorpora (Leiris 1988; Métraux 2001): l'abbigliamento, il portamento, la gestualità, il linguaggio, ma anche il travestimento vocale (la voce roca, mascolinizzata) e l'assunzione del nome maschile, sono tutti indicatori dell'alterità che la possiede. Questi comportamenti di Iman assumono nel rito un'aura di realtà alla quale tutti i presenti aderiscono. Si identifica a tal punto nell'entità che la possiede da "divenire" lo spirito, acquisendone, oltre i caratteri, anche i "poteri" (Taussig 1993). Iman mostra la propria capacità di comunicare con lo spirito, dà prova della qualità della relazione che la lega ad esso ed esibisce il potere proprio e di David. E se la capacità terapeutica degli officianti è commisurata al grado di identificazione con lo spirito, allora, quanto più tale rappresentazione mimetica è sentita come autentica da parte della posseduta e del pubblico, tanto più il rito verrà considerato efficace.
- 84 In Marocco gli spiriti hanno personalità e caratteristiche complesse; intessono con uomini e donne relazioni a volte confuse, vaghe e passeggere, ma anche intime e di lunga durata; dopo il momento intenso della possessione continuano a far parte del contesto in cui le persone agiscono. La possessione «non deve essere considerata unicamente quando un individuo è in trance. Piuttosto, il ripetersi occasionale delle trance ha lo scopo di creare e comunicare dimensioni nuove in relazioni che sono operanti sempre» (Lambek 1980: 329).
- 85 La breve nota biografica di Iman e la trascrizione della comunicazione tra David e gli astanti nel corso della *lila sebtija* giovano a evidenziare quanto questa entità sia intimamente presente nel vissuto quotidiano e nelle trame dei rapporti interpersonali della sua ospite. Nel rito, va rimarcato, l'ospite e lo spirito sono intesi sia da Iman che dai suoi interlocutori come entità separate, che devono negoziare uno spazio (cioè il corpo della donna) come un'arena per il dialogo e la comunicazione. Il convivere nello stesso corpo di due entità – una umana, l'altra spiritica – è del tutto esplicito soprattutto nei momenti in cui David si rivolge alla stessa Iman, rimproverandola e insultandola.
- 86 Diventa sempre più chiaro, nel discorso che si dispiega nel corso del rito, il fatto che non si tratta di un dialogo privato, di una negoziazione tra Iman e David, bensì di una comunicazione più ampia, indiretta e sottile, nella quale si articolano questioni personali in cui sono coinvolti gli astanti e le relazioni familiari. Nei messaggi inviati da David, in virtù della separazione tra l'ospite e lo spirito e della differenza sessuale tra Iman e David, la donna può parlare con l'autorità di un uomo e può far valere le proprie istanze, far pesare le proprie gelosie, contrastare rivali, esprimendo, in stato di trance, valutazioni che altrimenti non potrebbe esprimere senza danneggiare la relazione con il marito e con Fatima. Ciò è reso particolarmente evidente dal tono minaccioso e

sarcastico, dal linguaggio scurrile con cui David si rivolge a Fatima, che ben descrivono le trame di relazioni che intercorrono tra le due donne: gelosia che, inespressa nella comunicazione normale, anzi occultata dietro cortesi attestazioni d'affetto, si manifesta con prepotenza nel corso dei riti di possessione. In questo modo, David può dire e fare cose che sarebbe impossibile affermare o fare per Iman. Così «la possessione trasforma l'ambiguità e il paradosso in modo creativo» (Boddy 1989: 236).

- 87 Hamid, d'altra parte, accetta di riconoscere la presenza di David e interagisce con lui, implicitamente con ciò negoziando la relazione che ha con la moglie. L'inversione dei ruoli di genere consente di contrattare la relazione coniugale in termini diversi da quelli socialmente accettati. La negoziazione – che da un osservatore esterno potrebbe essere percepita come la subordinazione di un marito alle richieste della moglie – se attuata nella dimensione del rito non comporta per Hamid la perdita di autorità e il disonore: non si sottomette alla moglie, ma a un potente spirito maschile. David dice più volte a Hamid che è lui lo spirito della famiglia e, rivolgendosi a sua moglie (cioè la stessa Iman) afferma che: «non ha neanche fiducia in me», ma «è la madre di mio figlio, in ogni modo. Non so neanche perché mi sono sposato con lei» (cfr. *supra*). In questo modo David rivendica il proprio ruolo di marito di Iman e padre del figlio di Hamid e Iman. Rimarca anche il fatto che lui è più importante degli altri spiriti, maschili e femminili, da cui è posseduto Hamid, poiché, dice, «sono io il vero potere»; e riconosce il potere di Iman, la quale non ha sufficiente fiducia in se stessa per esercitarlo pienamente. L'uomo di casa, il padre di famiglia, il potere (spirituale ed economico) insomma – nel gioco di specchi e di inversioni consentito dalla possessione – è David (e con lui la sua ospite Iman).
- 88 David rivendica la sua influenza su Iman e il possesso della donna e del figlio proprio e di Hamid, ma può tuttavia attenuare la propria presenza e influenza in cambio della soddisfazione di alcune richieste, di un rito, di un contatto più intimo con Iman. La presenza di David consolida, modula o riconfigura la relazione coniugale e le relazioni sociali in cui Iman è continuamente impegnata, in un registro diverso, più produttivo ed efficace; in ragione della differenza sessuale e della separazione operata dall'atto comunicativo tra lo spirito e l'ospite, le relazioni tra gli interlocutori (marito e moglie) diventano più vicine. Ma la presenza di David appare come una parte integrante della vita di Iman anche oltre la scena rituale, e può di volta in volta essere in armonia con le regole del matrimonio (e consolidarlo se la coppia accoglie le richieste dello spirito), o in conflitto. «La possessione non necessariamente orienta la relazione matrimoniale in una particolare direzione» (Lambek 1980: 329); può semplicemente dire o suggerire qualcosa a riguardo.

BIBLIOGRAFIA

Anawati G., Gardet L., 1961 *Mystique Musulmane. Aspects et tendances - Expériences et techniques*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

- Aouattah A., 1993 *Ethnopsychiatrie maghrébine. Représentations et thérapies traditionnelles de la maladie mentale au Maroc*, L'Harmattan, Paris.
- Ben-Ami I., 1998 *Saint Veneration among the Jews in Morocco*, Wayne Stat Press, Detroit.
- Beneduce R., 2002 *Trance e possessione in Africa. Corpi, mimesi, storia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Bergeaud-Blackler F., Eck V., 2011 «Les "faux" mariages homosexuels de Sidi Ali au Maroc: enjeu d'un scandale médiatique», in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, CXXIX: 203-221.
- Bilu Y., 1979 «Demonic Explanations of Disease Among Moroccan Jews in Israel», in *Culture, Medicine and Psychiatry*, III: 363-380.
- Bilu Y., 2003 «Dybbuk, Aslai, Zar: The cultural Distinctiveness and Historical Situatedness of Possession Illnesses in Three Jewish Milieus», in Goldish M. (ed.), *Spirit Possession in Judaism*, Wayne State University, Detroit: 346-365.
- Boddy J., 1989 *Wombs and Alien Spirits. Women, Men and the Zar-Cult in Northern Sudan*, Wisconsin University Press, Madison.
- Boddy J., 1993 «Subversive kinship: the role of spirit possession in negotiating social place in rural northern Sudan» in *PoLAR*, XVI (2): 29-37.
- Boddy J., 1994 «Spirit Possession revisited: beyond instrumentality», in *Annual Review of Anthropology*, XXIII: 407-434.
- Brown KM., 1991 *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*, Berkeley, University of California Press.
- Brunel R., 1926 *Essai sur la Confrérie Religieuse des 'Aïssâoua au Maroc*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris.
- Bruni S., 2017 «Religiosità e musica a Meknes (Marocco): riti femminili, tra sufismo e spiritismo», in M. Casadei Turronei Monti, C. Ruini (a cura di), *Musica ed esperienza religiosa*, Franco Angeli, Milano: 95-101.
- Bruni S., 2018 *Riti femminili a Meknes. Le figlie e i "figli" di Lalla Malika*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Padova.
- Bruni S., 2019 «Riti femminili a Meknes. Il *ṭaifūr* di Lalla Malika: tre atti con intermezzo», in *Antropologia e Teatro*, X: 48-97.
- Cheikh M., 2014 «La possession comme compétence: utilisation du savoir sur les djinns chez les jeunes filles populaires et urbaines» in B. Maréchal, F. Dassetto (éd. par), *Hamadcha du Maroc: Rituels musicaux, mystiques et de possession*, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve: 123-140.
- Chelhod J., 1986 *Les structures du sacré chez les Arabes*, Maisonneuve et Larose, Paris.
- Claisse-Dauchy R., 1996, *Médecine traditionnelle du Maghreb: rituels d'envoûtement et de guérison au Maroc*, L'Harmattan, Paris.
- Claisse-Dauchy R., De Foucault B., 2005 *Aspects des cultes féminins au Maroc*, L'Harmattan, Paris.
- Claisse P. A., 2003 *Les Gnawa marocains de tradition loyaliste*, L'Harmattan, Paris.
- Colson E., 1969 «Spirit possession among the Tonga in Zambia», in J. Beattie, J. Middleton (eds.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, Routledge & Kegan, London: 69-103.
- Constantinides P., 1977 «Ill at Ease and Sick at Hearth: Symbolic Behavior in a Sudanese Healing Cult», in P. Caplan, D. Bujra (eds.), *Symbols and Sentiments*, Indiana University Press, Bloomington: 61-84.

- Corin E., 1979 «A possession psychotherapy in an urban setting: Zebola in Kinshasa», in *Soc. Sci & Med.*, XIII: 327-338.
- Crapanzano V., 1973 *The Ḥamadsha. A study in Moroccan Ethnopsychiatry*, University of California Press, Berkeley.
- Crapanzano V., 1977a «Introduction», in V. Crapanzano, V. Garrison (eds.), *Case Studies in Spirit Possession*, Wiley, New York: 1-39.
- Crapanzano V., 1977b «Mohammed and Dawia: Possession in Morocco», in V. Crapanzano, V. Garrison (eds.), *Case Studies in Spirit Possession*, Wiley, New York: 141-176.
- Crapanzano V., 1995 *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Meltemi, Roma.
- De Heusch L., 1971, *Pourquoi l'épouser? Et autres essais*, Gallimard, Paris.
- De Prémare A. L., et al., 1995 *Dictionnaire Arabe-français, Langue et Culture Marocaines*, X, L'Harmattan, Paris.
- De Prémare A. L., et al., 1999 *Dictionnaire Arabe-français, Langue et Culture Marocaines*, IX, L'Harmattan, Paris.
- Diouri A., 1994 «Lahlou: Nourriture sacrificielle des Gnaoua du Maroc », in M. Marin, D. Waines (eds.), *La Alimentacion en las Culturas Islamicas*, Agencia Espanola de Cooperacion Internacional, Madrid: 169-216.
- Edelstein M. D., 2002 «Lost tribes and coffee ceremonies: Zar spirit possession and the ethno-religious identity of Ethiopian Jews in Israel», in *Journal of Refugee Studies*, XV: 153-170.
- Eickelman, D. F., 1985 *Knowledge and power in Morocco: the education of a twentieth-century notable*, Princeton University Press, Princeton.
- El Hamel C., 2008 «Constructing a Diasporic Identity: Tracing the Origins of the Gnawa Spiritual Group in Morocco», in *The Journal of African History*, XLIX: 241-260.
- Ennaji M., 1994 *Soldats, domestiques et concubines: l'esclavage au Maroc au XIXe siècle*, Éditions Eddif Maroc, Casablanca.
- Geertz C., 1990 *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna.
- Giles, L., 1987 «Possession cults on the Swahili coast: a re-examination of theories of marginality», in *Africa*, LVII (2): 234-258.
- Giles, L., 1999 «Spirit possession and the Symbolic Construction of Swahili Society», in H. Behrend, U. Luig (eds.), *Spirit Possession: Modernity & Power in Africa*, The University of Wisconsin Press, Madison: 142-164.
- Goldish M. (ed.), 2003 *Spirit Possession in Judaism*, Wayne State University, Detroit.
- Greenwood B., 1981 «Cold or spirits? Choice and ambiguity in Morocco's pluralistic medical system», in *Social Science & Medicine*, B, XV (3): 219-235.
- Grisaru N. et al., 1997 «Possession by the 'Zar' among Ethiopian Immigrants to Israel: Psychopathology or Culture-Bound Syndrome?», in *Psychopathology*, XXX: 223-233.
- Hell B., 2002 *Le Tourbillon des Génies. Au Maroc avec les Gnawa*, Flammarion, Paris.
- Hermans P., 2006 «The Success of Zohra, a Female Healer. Emancipation in a Traditional Moroccan Setting?», in *Kolor*, VI (1): 71-80.
- Kapchan D., 1996 *Gender on the Market. Moroccan women and the revoicing of tradition*, University of Pennsylvania, Philadelphia.

- Kapchan D., 2007 *Traveling Spirit Masters. Moroccan Gnawa Trance and Music in the Global Marketplace*, Wesleyan University Press, Middletown.
- Kramer F., 1993 *The Red Fez. Art and Spirit Possession in Africa*, Verso, London-New York.
- Krings M., 1999 «On History & Language of the 'European' Bori Spirits of Kano, Nigeria», in H. Behrend, U. Luig (eds.), *Spirit Possession: Modernity & Power in Africa*, The University of Wisconsin, Madison: 53-67.
- Lahmer A., 1986 *Le Rituel thérapeutique de la hadra dans la confrérie marocaine des Jilala à el Jadida*, thèse de doctorat d'ethnologie, Université Paris 7, Paris.
- Lambek M., 1980 «Spirit and spouses: possession as a system of communication among Malagasy speakers of Mayotte», in *American Ethnologist*, VII (2): 318-331.
- Lambek M., 1981 *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*, Cambridge University, New York.
- Lambek M., 1988 «Spirit Possession/Spirit Succession: Aspect of Social Continuity among Malgasy Speakers in Mayotte», in *American Ethnologist*, XV (4): 710-731.
- Lambek M., 1993a *Knowledge and practice in Mayotte. Local discourses of Islam, sorcery and spirit possession*, Toronto University, Toronto.
- Lambek M., 1993b «Cultivating critical distance: Oracles and the politics of voice», in *PoLAR*, XVI (2): 9-18.
- Lambek M., 2003 «Rheumatic Irony: Questions of Agency and Self-deception as Refracted through the Art of Living with Spirits», *Social Analysis*, XLVII (2): 40-59.
- Lambek M., 2014 «The interpretation of lives or life as interpretation: Cohabiting with spirits in the Malgasy world», in *American Ethnologist*, XLI (3): 491-503.
- Langlois T., 1999 «Heard but not seen: music among the Aissawa women of Oujda, Morocco», in *Music and Anthropology*, 4 (<http://www.umbc.edu/MA/index/number4/langlois/lang=.htm>).
- Leiris M., 1988 *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli Etiopi di Gondar*, Ubu Libri, Milano.
- Lewis I., 1972 *Le religioni estatiche. Studio antropologico sulla possessione spiritica e sullo sciamanismo*, Ubaldini, Roma (ed. or., 1971, *Ecstatic Religion*, Penguin, London).
- Maarouf M., 2007 *Jinn Eviction as a Discourse of Power. A Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical Beliefs and Practices*, Brill, Leiden-Boston.
- Maher V., 1974 *Women and Property in Morocco*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Masquelier A., 1993 «Narratives of Power, Images of Wealth: The Ritual Economy of Bory in the Market», in J. Comaroff, J. Comaroff (eds.), *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, University of Chicago Press, Chicago: 3-33.
- Masquelier A., 2001 *Prayer Has Spoiled Everything: Possession, Power, and Identity in an Islamic Town of Niger*, Duke University Press, Durham-London.
- Masquelier A., 2002 «From Hostage to Host: Confession of a Spirit Medium in Niger», in *Ethos*, XXX (1/2): 49-76,
- Mateo Dieste J. L., 2013 *Health and Ritual in Morocco: Conceptions of the Body and Healing Practices*, Brill, Leiden-Boston.
- Mayaram S., 2001 «Recent Anthropological Works on Spirit Possession», in *Religious Studies Review*, XXVII: 213-222.

- Mernissi F., 1977 «Women, Saints and Sanctuaries », in *Signs*, I (3): 101-112.
- Métraux A., 2001 «La commedia rituale nella possessione», in *Antropologia-Annuario*, I: 119-138.
- Naamouni K., 1993 *Le culte de Bouya Omar*, Eddif, Casablanca.
- Nabti M., 2010, *Les Aïssawa. Soufisme, musique et rituels de trans au Maroc*, L'Harmattan, Paris.
- Olivier de Sardan J.-P., 1992 «Occultism and the Ethnographic 'I': The Exoticizing of Magic from Durkheim to 'Postmodern Anthropology», *Critique of Anthropology*, XII (1): 5-25.
- Pandolfo S., 1997 «Rapt de la voix», in *Awal. Cahier d'études berbères*, XV: 31-50.
- Pâques V., 1991 *La Religion des Esclaves. Recherches sur la Confrérie Marocaine des Gnawa*, Moretti e Vitali, Bergamo.
- Pennacini C., 1998 *Kubandwa. La possession spiritica nell'Africa dei Grandi Laghi*, Il Segnalibro, Torino.
- Rasmussen S., 1995 *Spirit Possession and Personhood among the Kel Ewey Tuareg*, Cambridge University Press, New York.
- Rausch M., 2000 *Bodies, Boundaries and Spirit Possession: Moroccan Women and the revision of tradition*, Transcript Verl, Bielefeld.
- Reysoo F., 1991 *Pèlerinages au Maroc. Fête, politique et échange dans l'islam populaire*, Éditions de la maison des sciences de l'homme, Paris.
- Rhani Z., 2014 *Le pouvoir de guérir. Mythe, mystique et politique au Maroc*, Brill, Leiden-Brill.
- Rhani Z., Hlaoua A., 2014 «Soufisme et culte des saints au Maroc» in B. Maréchal, F. Dassetto (éd. par), *Hamadcha du Maroc. Rituels musicaux, mystiques et de possession*, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve: 17-30.
- Rouch J., 1953/54 *Les maîtres fous*. Film. Paris, Comité du Film Ethnographique.
- Rouch J., 1978 «Jean Rouch talks about his film to John Marshall and John W. Adams», in *American Anthropologist*, LXXX: 1005-1022.
- Rosenthal J., 1998 *Possession, Ecstasy and Law in Ewe Voodoo*, University Press of Virginia, Charlottesville-London.
- Sachs C., 1979 *Real-Lexikon der Musikinstrumente. Zugleich ein Polyglossar für das gesamte Instrumentengebiet*, Olms, Hildesheim.
- Schuyler, Philip, 1981 «Music and Meaning among the Gnawa Religious Brotherhood of Morocco», in *The World of Music*, XXIII (1):3-10.
- Sharp, L., 1993 *The Possessed and the Dispossessed: Spirits, Identity, and Power in a Madagascar Migrant Town*, University of California Press, Berkeley.
- Sharp, L., 1999 «The power of possession in Northwest Madagascar», in H. Behrend, U. Luig (eds.), *Spirit possession, modernity and power in Africa*, University of Wisconsin Press, Madison: 3-19.
- Somer E., Saadon M., 2000 «Stambali: Dissociative possession and trance in a Tunisian healing dance», in *Transcultural Psychiatry*, XXXVII: 580-600.
- Spadola E., 2009 «Writing cures: religious and communicative authority in late modern Morocco», in *The Journal of North African Studies*, XIV (2): 155-168.
- Spillmann G., 2011 *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc, Confréries et Zaouïas*, Imprimerie Omnia Rabat, Rabat.

- Spring, Anita, 1978 «Epidemiology of Spirit Possession among the Luvale of Zambia», in J. Hoch-Smith, A. Spring (eds.), *Women in ritual and symbolic roles*, New York, Plenum Press: 165-190.
- Staiti N., 2012 *Kajda. Musica e riti femminili tra i rom del Kosovo*, Squilibri, Roma.
- Staiti N., Bruni S., 2020 «Doppia possessione, doppia inversione: breve storia di una coppia in Marocco», in *Antropologia e Teatro*, XII: 1-30.
- Stillman N. A., 1988 *The Language and Culture of the Jews of Sefrou, Morocco*, Manchester University, Manchester.
- Stoller P., 1984 «Horroric Comedy: Cultural Resistance and the Hauka Movement in Niger», in *Ethos*, XII (2): 165-188.
- Stoller P., 1989 *Fusion of Worlds: An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger*, Chicago, University of Chicago Press.
- Stoller P., 1995 *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*, Routledge, New York.
- Sum M., 2011 «Staging the Sacred. Musical Structure and Processes of the Gnawa Lila in Morocco», in *Ethnomusicology*, LV (1): 77-111.
- Taussig M., 1993 *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*, Routledge, New York-London.
- Therme L., 2012 *Entre deux mondes. Essai sur le rôle social de la musique dans le rituel de transe thérapeutiques de la lila dans la confrérie des Hamadsha du Zerhoun (Maroc)*, EHESS.
- Turner V., 1972 *Il processo rituale*, Morcelliana, Brescia (ed. or., 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine, Chicago).
- Welte F., 1990 *Der Gnawa-Kult*, Peter Lang, Frankfurt.
- Wendl T., 2001 «Visions of modernity in Ghana: Mami Wata shrines, photo studios and horror films», in *Visual Anthropology*, XIV (3): 269-292.
- Westermarck E., 1968 *Ritual and belief in Morocco*, voll. I e II, Macmillan, London.
- Witztum E. et al., «The 'Zar' possession syndrome among Ethiopian immigrants to Israel: cultural and clinical aspects», in *British Journal of Medical Psychology*, LXIX (3): 207-225.

NOTE

1. In Marocco, i lavori di Vincent Crapanzano su Mohammed and Dawia (1977b) e Tuhami (1995. Cfr. Geertz 1990) offrono una prospettiva attenta alle relazioni che i posseduti intrattengono con gli spiriti al di là dei contesti rituali. Crapanzano (1977b: 142) suggerisce di interpretare la possessione come un idioma per articolare ed esprimere una vasta gamma di esperienze, una forma di discorso sociale che «influisce sull'orientamento di sé, sulla determinazione dell'individualità e [...] anche sui rapporti che si instaurano tra i posseduti e coloro che li circondano». Ma l'attenzione dell'autore è rivolta esclusivamente a singole relazioni, ai dettagli biografici e ai discorsi dei suoi interlocutori che, però, rimangono rigorosamente separati dalle pratiche, dalle azioni e dalle trame dei rapporti interpersonali che scandiscono il registro quotidiano dei posseduti. Anche gli aspetti contestuali della società in cui i protagonisti delle sue indagini si situano (ad esempio l'importanza della tradizione marabutica) appaiono sfocati, o addirittura irrilevanti. Mohammed, Dawia e Tuhami sono presentati come soggetti confusi, turbati, eccentrici rispetto alla collettività; persone le cui vicende personali (segnate dalla perdita, dall'abbandono, dal rifiuto, dal senso di colpa, da ambizioni non realizzate, da fantasie

edipiche irrisolte) paiono situarli ai margini della loro società (Cfr. anche Rhani 2014: 13-14; Therme 2012). Se nella lettura che ne offre Crapanzano (1995: 113) gli spiriti nella vita di costoro sono «simboli irrigiditi» di un «codice culturale ormai irrilevante», va detto che l'apparente, o relativa, marginalità sociale dei posseduti può avere delle implicazioni del tutto diverse: può giovare a conferire loro una diversa centralità, in quanto esperti nella comunicazione con gli spiriti e dunque officianti specializzati dei riti.

2. Per una rassegna critica sulle analisi sulla possessione cfr. Boddy (1994); Mayaram (2001).

3. Il lavoro presentato in questo saggio è frutto di una ricerca sul campo svolta nella città di Meknes, dal 2015 al 2016, nell'ambito del dottorato di ricerca (Università di Padova). Sebbene la ricerca di terreno abbia avuto come oggetto di interesse principale le pratiche, le credenze e i riti femminili a Meknes, si è dedicata anche una specifica attenzione alle attività delle confraternite maschili, al ruolo delle donne in esse, alle loro relazioni con gli spiriti. Le informazioni e i dati qui presentati sulla struttura e sull'esecuzione dei riti per gli spiriti ebraici sono stati ricavati sia dall'osservazione della loro messa in scena, sia dalle conversazioni e descrizioni che mi hanno fornito i musicisti e gli specialisti del rito. I nomi dei protagonisti delle vicende qui descritte sono tutti pseudonimi.

4. A sostegno di questa affermazione Kramer riprende la nozione di *passiones* di Godfrey Lienhardt (1961, cit. in Kramer 1993: 58-60), intesa come insieme di pulsioni interne che sono vissute come impellenti e da cui si è dominati; pulsioni che si contrappongono alle azioni, che sono invece razionali e intenzionali. L'autore considera la mimesi una capacità attraverso la quale si esprimono le passioni e lo spirito responsabile della possessione come «immagine di passio» (Ibidem: 249). Queste «immagini di passio», a loro volta, vengono concettualizzate come fonti attive delle passioni che rappresentano. Queste riflessioni sono in parte sovrapponibili alle descrizioni offerte da Crapanzano (1977a, 1995) nella sua analisi dei fenomeni marocchini, nei quali il linguaggio degli spiriti permette di concettualizzare una serie di esperienze in modo radicalmente diverso: ciò che per la tradizione occidentale è «all'interno dell'individuo, in quelle società in cui è presente l'idioma dello spirito può essere articolato all'esterno dell'individuo» (1977a: 12) o come «interferenza degli spiriti [...] come possessioni» (1995: 44-45).

5. Si vedano, in un altro contesto, i casi di possessione tra gli ebrei marocchini in Israele descritti da Yoram Bilu (1979, 2003). Per uno sguardo sulla possessione tra gli ebrei in contesti geografici e temporali diversi: Goldish (2003). Si veda anche Somer, Saadon (2000) per la possessione da parte dei *jnūn* tra gli immigrati ebrei tunisini in Israele; Witztum et al. (1996), Grisaru et al. (1997), Edelstein (2002) per i casi di possessione tra gli ebrei etiopi in Israele.

6. Uno dei principali lavori di riferimento sui culti e sui riti dedicati ai *jnūn* in Marocco è *Ritual and Belief in Morocco* (1968, i-ii) di Edward Westermarck. L'autore dedica quattro lunghi capitoli (ivi: i, 262-413) alla descrizione della natura, dei tabù e dei riti relativi ai *jnūn*.

7. Mateo Dieste (2013: 171-172) rileva che, nel contesto marocchino, il tentativo di identificare, spiegare e definire le nozioni di malattia e le diverse forme di afflizione (anche quelle relative all'azione dei *jnūn*) può risultare complesso e problematico a causa dei diversi specialisti e istituzioni che si occupano di eziologia e guarigione. «I quali includono: la tradizione umorale; la tradizione profetica [...]; la tradizione sufi e marabutica, basata sul potere dei santi e sul ruolo delle confraternite; le pratiche escluse dalla religione ufficiale, eseguite principalmente dalle donne, come la chiaroveggenza o la stregoneria; la biomedicina [...]; i contributi di diverse tradizioni culturali e religiose come quella ebraica, andalusa o dell'Africa nera». Cfr. anche Greenwood (1981).

8. Gli spiriti possessori vengono indicati, più precisamente, con il termine *mlūk* (pl. di *melk*, al maschile; *melka*, *melkat* al sing. e pl. femminile). Il termine *mlūk* rinvia a: «impadronirsi, possedere, essere padrone o proprietario; avere il controllo di qualcuno o qualcosa» (De Prémare et al. 1999: 248-249). *Mlūk* e *jnūn* sono termini spesso usati come sinonimi (Pâques 1991: 316, n. 16): in questa sede userò il termine generale *jnūn*.

9. A proposito delle procedure terapeutiche impiegate nei fenomeni di possessione in Marocco, va specificato che la distinzione operata da De Heusch (1971) tra esorcismo – una possessione vissuta nei termini di un attacco, di un'intrusione, e nei riti si assiste all'espulsione dello spirito e alla purificazione dell'ospite – e adorcismo – che favorisce la convivenza o addirittura l'alleanza tra l'ospite e lo spirito – non è così netta. Come rilevano Rhani e Hlaoua (2014: 25-26): «è difficile [...] distinguere tra le credenze e le pratiche religiose – essenzialmente catartiche e terapeutiche in relazione alla possessione da parte degli spiriti – che si sono sviluppate intorno ai santuari dei santi fondatori degli ordini mistici [...] e quelle che circondano le tombe dei santi più leggendari che storici. [...] Oltre alle comuni credenze sincretiche [...] vi sono, a livello di pratiche rituali terapeutiche, notevoli sfumature che le distinguono. [...] Certo, la classica divisione di Luc de Heusch tra esorcismo [...] e adorcismo [...] potrebbe fungere inizialmente da contrapposizione analitica. Ma va sottolineata l'eterogeneità di questa struttura oppositiva, poiché l'ospitalità e l'ostilità possono operare all'interno di un unico rituale. In effetti, queste due modalità di trattamento sono praticate da terapeuti che appartengono a due universi simbolici diversi, ma non opposti. L'approccio delle confraternite favorisce generalmente l'adorcismo attraverso cerimonie rituali, come la lila, che utilizzano la musica, la danza e le rappresentazioni cromatiche e olfattive – e a volte il terapeuta può adottare pratiche ostili (ispirate all'esorcismo marabutico). L'approccio marabutico favorisce l'esorcismo utilizzando il potere profilattico del testo coranico e ricorrendo spesso alla vera espiazione [...] ma può concludersi anche con un gesto ospitale in cui un animale viene sacrificato per il jinn-ospite». Ancora, come nota Aouattah (1993: 196), gli specialisti del «sistema marabutico» (gli fqih) integrano nei loro trattamenti esorcistici pratiche magiche e divinatorie. Cfr. anche: Greenwood (1981); Eickelman (1985); Naamouni (1993); Pandolfo (1997); Maarouf (2007); Spadola (2009); Rhani (2014).

10. Secondo Welte (1990: 307-308) Rīna è la figlia di Tājīr e il suo nome indica il "vino". Secondo i miei interlocutori di Meknes invece Rīna rinvia al termine ebraico per "regina", malkàh. Ma malkàh, in effetti, è più vicino nella pronuncia al termine arabo malika ("regina"); è possibile che "Rīna" derivi invece reina o reine, cioè "regina", rispettivamente in spagnolo e in francese. La menzione di Malika Rīna, verosimilmente, costituisce uno sfoggio di conoscenza da parte dei miei interlocutori: in realtà alla maggior parte delle adepti e delle officianti dei riti non è nota.

11. Sulla dimensione comunicativa nella possessione: Lambek (1980, 1981); Crapanzano (1977b); Corin (1979); Boddy (1989); Rasmussen (1995).

12. Muqaddmīn e muqaddamāt sono, rispettivamente, il maschile e il femminile plurale. Muqaddam letteralmente significa «colui che è primo», «ciò che precede», «presentare, introdurre» (De Prémare et al. 1995: 265-266). Nelle lila sebtīya documentate a Meknes il ruolo di sorvegliante è svolto prevalentemente da donne, che prestano la propria opera per un pubblico sia maschile che femminile. Per designarle uso il femminile muqaddama, muqaddamāt.

13. Lo hajhuj ha una cassa lignea di forma oblunga, approssimativamente rettangolare ma con gli angoli arrotondati e una rastrematura centrale. Quando lo strumento è utilizzato per l'evocazione di spiriti all'estremità superiore del manico viene innestata una paletta di latta, alla quale sono agganciati dei cerchi di metallo; la loro vibrazione arricchisce il suono. Non ho mai visto questa paletta applicata all'"awīsha, neanche nel corso dei riti. Lo hajhuj è comunemente ma erroneamente noto col nome di gunbri, che è invece il liuto a guscio piriforme utilizzato dagli ḥamadsha (Sachs 1979: 163). I qraqab sono composti da due coppie simmetriche di piastre metalliche a forma di due cerchi uniti da una barra, dotate di doppia calotta convessa. Le due parti della coppia sono legate tra loro con dei piccoli anelli, anch'essi di metallo. A differenza dello hajhuj, la cui corda centrale oggi è di plastica (fatta con un pezzo di filo da decespugliatore), nell'"awīsha le due corde esterne sono di plastica, mentre quella centrale è di budello di capra. Il risonatore è di legno di noce scavato; il piano armonico è di pelle di cammello. Sulla musica gnawa si veda ad esempio: Schuyler (1981), Sum (2011).

14. Il periodo in cui hanno luogo le lila e le visite ai luoghi di culto dedicati ai sibtiyīn coincide con l'arco di tempo che va dalla festa religiosa di 'Ashura alla celebrazione della nascita del Profeta, il Mawlid. Ma le lila sebtiya possono essere celebrate durante tutto l'anno, a seconda delle necessità dei posseduti e in occasione di una particolare e contingente richiesta da formulare agli spiriti, relativa a un evento attuale.

15. Le vicende personali di Iman e la sua relazione con David e con altri spiriti non possono essere riportate per esteso in questa sede. Per un'ampia descrizione della sua biografia e della sua relazione con gli spiriti si rinvia a Bruni (2018), Staiti, Bruni (2020).

16. La vicenda delle relazioni tra Noura e la coppia e la descrizione di un rito in cui le tensioni e le alleanze sono state pubblicamente esposte è dispiegata compiutamente in Bruni (2019).

17. Lambek (1980, 1981, 1988); Crapanzano (1977b); Aouattah (1993) hanno sottolineato come la relazione con gli spiriti addensasse le relazioni interpersonali, soprattutto il rapporto tra coniugi.

18. Nel suo studio sulla vita dei posseduti Lambek (2003: 54) valuta la possessione non solo come una pratica, cioè qualcosa che viene fatto, agito, compiuto, ma anche come «un'abile creazione che attira l'attenzione», qualcosa che viene prodotto, edificato. La possessione, dice Lambek: «è simultaneamente una parte della vita, qualcosa che accade realmente, che ferisce, danneggia, o guarisce e stabilisce relazioni, una produzione artistica e una performance, una lente o un dramma attraverso il quale la vita viene ispezionata, evidenziata, rimodellata, riflessa e a cui si risponde (spesso con esplicita e teatrale ironia o satira [...]). È una questione seria, un commento estetico, allo stesso tempo parte della trama della vita e ritratto di quella vita».

19. È la "santificazione" (in ebraico: Qiddush) che viene recitata su un bicchiere di vino, prima dei pasti celebrativi, durante il culto sabatico e in tutte le festività ebraiche. I versi per intero sono: Barukh atah, Adonai Eloheinu, Melekh ha-'olam, bo're p'ri ha-gafen ("Benedetto sii tu, O Signore, nostro Dio, Re dell'universo, Creatore del frutto della vigna"). Hamid dunque ha recitato solo la formula con cui solitamente iniziano le preghiere liturgiche ebraiche, omettendo i versi dedicati alla consacrazione del vino.

20. Nella conversazione che segue lo spirito David, quando parla per bocca di Iman, è indicato come Iman/David. Le parti del dialogo qui riportate sono state raccolte (in audio e nel diario di campo) e trascritte in lingua inglese, francese e in dialetto marocchino (darija). Le traduzioni delle parti in darija sono state eseguite insieme a Zakaria Rhani (Università di Rabat) e la trascrizione di parti del dialogo è stata eseguita con Nico Staiti (Università di Bologna): qui ringrazio entrambi. Nel dialogo qui presentato, per marcare le interpretazioni mimetiche dello spirito David (spirito ebreo, ricco e commerciante, forestiero e giramondo), quali vengono messe in scena da Iman, ho scelto di riportare in inglese le parti pronunciate in inglese, senza tradurre e senza omettere le alterazioni grammaticali e fonetiche. Le brevi frasi e sentenze in darija, pronunciate da Hamid, vengono riportate in lingua originale e tradotte tra parentesi. La scelta, da parte di Hamid, di usare il linguaggio che appartiene al contesto quotidiano e non a quello rituale, giova a evidenziare gli aspetti di relazione tra i due coniugi, Hamid e Iman, e tra Hamid e lo spirito David. Le frasi in darija, per agevolarne la lettura, sono riportate come sono pronunciate e non come sono trascritte correttamente. Infine, traduco in italiano le parti in francese, tranne quando una parola o una frase, pronunciata in francese, viene detta o enfatizzata nel mezzo di una enunciazione in inglese.

21. Iman di solito in francese usa indifferentemente i termini "flirter" e "draguer". Un'altra traduzione in italiano, che forse dà meglio conto dell'intento spregiativo, è "provare a rimorchiare".

22. Per uno sguardo su come la possessione possa riaffermare, modulare o offuscare gli effettivi legami di parentela, fornendo connessioni genealogiche alternative: Lambek (1988, 1993a); Boddy (1989, 1993); Stoller (1989); Brown (1991).

23. Si veda Métraux 2001: 129-130. Masquelier (2002: 49-59) nel suo studio sulla possessione bori in Niger, osserva che: «Poiché i posseduti tecnicamente non ricordano cosa "loro" hanno fatto

durante il tempo in cui la loro coscienza era eclissata dallo spirito possessore, e poiché nessuno mette in discussione i dettami di uno spirito, la possessione, in alcuni contesti, può essere vista come un modo di sottrarsi, parzialmente, alla responsabilità dei propri fallimenti, errori o inadeguatezze. Da questa prospettiva [...] una posseduta che insulta il suo coniuge o minaccia un vicino [...] non si scusa per questo comportamento perché, come tutti fanno, non era "lei" a parlare durante la trance». Crapanzano (1995: 43), nella sua monografia Tuhami, un uomo marocchino posseduto dallo spirito femminile Lalla 'Aisha, scrive: «gli jnun e i santi offrono a Tuhami una via di scampo. Permettono un dirottamento radicale della responsabilità, del locus motivazionale, da sé stessi all'Altro, da chi è a chi non è».

RIASSUNTI

Il saggio si occupa della possessione di arabi musulmani da parte di spiriti ebraici a Meknes, in Marocco. Si tratta di un argomento finora non ampiamente trattato nella letteratura etnografica, sia perché gli spiriti ebraici rappresentano un'alterità assoluta rispetto al pantheon marocchino, sia perché i riti ad essi dedicati sono riservati. Gli studi sulla possessione in Marocco, inoltre, si sono occupati prevalentemente dei riti in cui gli spiriti vengono evocati pubblicamente e collettivamente. La possessione da parte di spiriti ebraici, evocati invece solo in ambito domestico e strettamente privato, è un'importante arena per indagare il rapporto tra rito e vissuto quotidiano dei posseduti. Il caso di studio qui presentato è un rito di evocazione, la cui analisi evidenzia il modo in cui la possessione rimodella l'identità personale, le relazioni interpersonali e i ruoli di genere.

The paper focuses on spirit possession of Muslim Arabs by Jewish spirits in Meknes, Morocco. It is a topic that has not been extensively studied in ethnographic literature yet, both because Jewish spirits represent an absolute otherness compared to the Moroccan pantheon, and rites dedicated to them are reserved. Furthermore, studies on spirit possession in Morocco have mainly focused on the rituals in which spirits are publicly and collectively evoked. The possession by Jewish spirits, evoked only in the domestic sphere and strictly private, is an important arena to explore the relationship between ritual and the daily life of the possessed. The case study examined here is an evocation rite, and the analysis seeks to highlight the role of possession in the refashioning of personal identity, human relationships and gender roles.

INDICE

Parole chiave : possessione, genere, riti ebraici, Marocco, Meknes

Keywords : spirit possession, gender, Jewish rituals, Morocco, Meknes

AUTORE

SILVIA BRUNI

Dipartimento delle Arti, Università degli Studi di Bologna silvia.bruni6@unibo.it