



Na encruzilhada entre Brasil e Itália. Exu in un terreiro italiano di candomblé

*Tatiana Golfetto**

Abstracts

The Author illustrates the presence of candomblé in Italy. The studies about the transnationalization of candomblé have demonstrated that in the process of accommodation inside a new context, some candomblé's elements have been adapted and resignified according to the local needs. In order to demonstrate that, the Author discusses the multiple roles of Exu, a divinity of candomblé's pantheon, in two contexts: Brazil and Italy.

Keywords: candomblé, transnationalization, Exu, Italy, religion

La Autora explica la presencia del candomblé en Italia. Los estudios sobre la transnacionalización de esta religión han demostrado que, en los procesos de sedimentación dentro de un nuevo contexto, algunos de sus elementos están adaptados y re-significados siguiendo la lógica y las necesidades locales. Para dar un ejemplo la Autora habla de las distintas funciones de Exu, una divinidad del panteón del candomblé, presente tanto en Brasil como en Italia.

Palabras clave: candomblé, transnacionalización, Exu, Italia, religión

L'Autrice illustra la presenza del candomblé in Italia. Gli studi sulla transnazionalizzazione di questa religione hanno dimostrato come, nei processi di assestamento all'interno di un nuovo contesto, alcuni suoi elementi vengano adattati e risignificati seguendo le logiche e le necessità locali. Allo scopo di esemplificarlo, l'Autrice discute i vari ruoli di Exu, una divinità del pantheon del candomblé, presente sia in Brasile che in Italia.

Parole chiave: candomblé, transnazionalizzazione, Exu, Italia, religione

Introduzione

Il candomblé è una religione iniziatica afrobrasiliiana basata sul culto degli orishas, le divinità legate alla natura provenienti dall'Africa

* Università degli studi di Roma La Sapienza (Italia); e-mail: tatigolfetto@hotmail.com.



occidentale, in particolare dalle zone degli odierni Nigeria e Benin. È importante sottolineare come nel candomblé si creda che ogni persona discenda da un orisha specifico del quale si ereditano le caratteristiche comportamentali e che viene individuato tramite la lettura, prerogativa esclusiva di un sacerdote, del *jogo-de-búzios*¹. Il candomblé è una religione nella quale il contatto con il sacro, con gli dei, avviene in maniera diretta, o tramite il fenomeno della *trance* che si verifica durante i rituali privati e le cerimonie pubbliche o con il *jogo-de-búzios*². I rituali di questa religione hanno lo scopo di creare e di mettere in circolo l'energia vitale, chiamata *axé*, che, secondo quanto si crede, pervade tutte le cose, gli esseri viventi e non viventi e anche le divinità, gli orishas. Essendo il candomblé una religione iniziatica, il legame con la propria divinità viene creato tramite l'iniziazione e rafforzato durante i rituali di passaggio che dovrebbero avvenire in teoria dopo uno, tre, cinque e sette anni da essa³ e che, successivamente, dovrebbero essere ripetuti ogni sette anni.

Sorto in Brasile nella prima metà del XIX secolo a Salvador de Bahia, il candomblé è il risultato della mescolanza di credenze e di pratiche provenienti da diverse parti dell'Africa anche se, in generale, le maggiori regioni di provenienza sono quelle dei gruppi etnici linguistici yoruba, fon e bantu, popolazioni che furono strappate alla loro terra e ridotte in schiavitù nelle piantagioni di canna da zucchero e nelle città coloniali del Brasile. L'origine del candomblé è quindi frutto della necessità di questi gruppi di ricreare e riorganizzare pratiche culturali e religiose nella diaspora. La riconfigurazione di una cultura "africana" in territorio brasiliano è passata tuttavia attraverso un processo di adattamento segnato da cambiamenti, perdite, e risignificazioni di elementi recuperati dal passato, ossia dall'Africa, messo in atto al fine di dare memoria e creare una nuova identità

¹ Il *jogo-de-búzios* è il sistema di divinazione del candomblé che consiste nel lancio di sedici cauri. A seconda di come cadono questi cauri si ottengono le risposte a qualsiasi tipo di domanda. Per approfondimenti si veda Faldini (2009: 82-85).

² Tuttavia è importante notare che non tutti i fedeli vengono posseduti dagli orishas. Infatti quelli che fanno parte della cosiddetta gerarchia laica, le *ekedes* (donne) e gli *ogans* (uomini), non vengono mai posseduti e hanno altri compiti durante le cerimonie come, ad esempio, prendersi cura degli orishas presenti, nel caso delle *ekedes*, o suonare i tamburi, nel caso di alcuni *ogans*. L'appartenenza o meno alla gerarchia laica viene determinata dal *jogo-de-búzios*.

³ Nella pratica i tempi possono essere maggiori o minori a seconda dell'orisha dal quale discende il fedele (per alcuni orishas gli intervalli sono diversi) o della disponibilità economica del fedele, non sempre in possesso della somma richiesta per i rituali.



nella terra di approdo (Prandi, 2005). Inoltre, il candomblé ha rappresentato anche una forma di resistenza a una realtà oppressiva in quanto dava allo schiavo la possibilità di agire, contando sulla protezione delle proprie divinità. Per approfondimenti sulla storia, la formazione e le caratteristiche del candomblé si vedano, tra gli altri, Bastide (1961), Verger (2002), Prandi (1993; 2005), Faldini (2009), Gonçalves da Silva (2015).

Nel corso dei decenni il candomblé non ha limitato la sua espansione a Salvador o allo Stato di Bahia ma, grazie anche alle migrazioni dei suoi fedeli, si è diffuso in altre regioni brasiliane come, ad esempio, a São Paulo negli anni Cinquanta del secolo scorso (Prandi, 1993). In questo espandersi vi sono stati molti cambiamenti e fra questi il più importante è stato indubbiamente quello di non essere più legato a un gruppo sociale specifico, ossia di essere una religione praticata soltanto dagli afrobrasiliani. Infatti, oramai tra i suoi fedeli possiamo trovare persone di ogni etnia e di ogni classe sociale e il suo patrimonio culturale viene inteso come universale, condiviso da qualsiasi persona, indipendentemente dal ceto sociale e dalla nazionalità.

In queste pagine intendo trattare del contesto italiano alla luce degli studi sulla transnazionalizzazione del candomblé. Dopo una breve introduzione sul tema, percorrerò le trasformazioni e le risignificazioni di Exu avvenute in un primo momento in Brasile, contesto d'origine del candomblé, mentre in seguito discuterò della particolare funzione che Exu ha assunto nel candomblé in Italia, focalizzando l'attenzione su un luogo di culto in particolare, l'Ilê Axé Alaketo Dana Dana e Ewá, che si trova attualmente a Casal Palocco, in provincia di Roma.

1. La transnazionalizzazione del candomblé

Una serie di studi dimostra che, in periodi più recenti, il candomblé si è diffuso in varie zone del mondo e, accompagnando i processi migratori, è arrivato non solo in altri Paesi sudamericani, ma anche in Europa⁴. Queste espansioni, oramai caratteristiche del mondo contemporaneo, vengono facilitate dalla tecnologia e dai mezzi di comunicazione.

⁴ Per il contesto sudamericano si vedano, ad esempio, Oro (2013) e Frigerio (2013); per il contesto portoghese Pordeus (2009) e Guillot (2011); per il contesto francese Teisenhoffer (2007); per il contesto tedesco Bahia (2013).



Gli studi sull'espansione del candomblé sembrano seguire le critiche a termini come "globalizzazione". Stefania Capone (2013), ad esempio, oltre a indicare il carattere generale e totalizzante di questo termine, lo considera, citando Csordas, unidirezionale. In questo caso la direzione dell'influenza partirebbe soltanto da un centro attivo, globalizzato, produttore culturale, come ad esempio, l'Europa, e andrebbe verso una periferia passiva, coloniale, recettiva, come l'America Latina o l'Africa. Un esempio in questo senso sarebbe l'espansione del pentecostalismo e del protestantesimo nordamericano in America Latina negli anni Novanta del secolo scorso, considerata in alcuni studi come un imperialismo culturale e una minaccia alla sopravvivenza delle culture e religioni locali. Nel considerare passivo il ruolo dell'America Latina in questo processo, non si sono però evidenziate le strategie di adattamento e di "indigenizzazione" delle chiese protestanti e pentecostali in quei contesti sociali (De La Torre, 2009). Infatti, la globalizzazione non produce, per quanto riguarda la questione culturale, una omogeneizzazione, una uniformazione, una "mcdonaldizzazione", parafrasando George Ritzer, ma, in realtà, è necessario tener presente che i movimenti di omogeneizzazione o di eterogeneizzazione operano in modo alternato e diverso a seconda della sfera che si vuole analizzare.

Contrariamente a questa logica coloniale, quello che si osserva oggi è la moltiplicazione dei centri di produzione culturale e religiosa e quindi non è più possibile ragionare in termini di centro-periferia. Capone (2013) e altri hanno dimostrato come i flussi delle merci, delle idee e delle istituzioni religiose tra i Paesi siano multidirezionali e possano partire verso direzioni diverse, non solo dal Nord del mondo verso il Sud, ma anche dal Sud verso il Nord o addirittura tra il Sud e il Sud. In realtà il Sud del mondo si è dimostrato un grande polo di produzione culturale e religiosa che viene consumata nei grandi centri finanziari mondiali e nelle metropoli del Nord. In questo modo la cartografia religiosa del mondo contemporaneo che ne risulta appare complessa, variegata, segnata dalla pluralità religiosa e composta non solo da diversi poli di produzione culturale, ma anche da modalità diverse di circolazione e consumo delle pratiche culturali e religiose (Vásquez e Rocha, 2013). Inoltre, è importante sottolineare la varietà degli attori in questi processi, in quanto sono coinvolti non solo gli attori istituzionali come, ad esempio, le grandi chiese neopentecostali



latinoamericane che adottano un modello aziendale di organizzazione ed espansione, ma anche singoli individui o piccoli gruppi (Oro, 2012).

Questa realtà complessa può essere meglio compresa se si tiene conto delle dinamiche di localizzazione delle pratiche culturali o, nel nostro caso, religiose, che circolano nei flussi globali. Questa prospettiva cerca di sottolineare l'intervento umano, l'*agency* degli attori e quindi le strategie messe in atto per, ad esempio, «conquistare» nuovi territori, per adattare, cambiare, mantenere certe pratiche o per riconfigurare la propria identità in base a criteri diversi da quelli nazionali o ereditati (Capone, 2013: 14). Così si cerca di cogliere il modo in cui i fenomeni globali contemporanei, come i flussi culturali, vengono vissuti localmente. Per questo motivo si preferisce usare l'aggettivo "transnazionale", un termine, parafrasando Hannerz (2001), più "umile" e più adeguato per indicare i fenomeni di interconnessione globale.

Gli studi sulla transnazionalizzazione del *candomblé* privilegiano l'analisi dei rapporti sociali che attraversano le frontiere nazionali, i flussi di informazioni, di scambi culturali e materiali, i conflitti e le alleanze che si formano tra il luogo di origine delle pratiche religiose e cioè il Brasile e le nuove comunità presenti in altri Paesi. Questo significa anche analizzare i processi di "deterritorializzazione"⁵ delle religioni afrobrasiliane e di "riterritorializzazione" che implicano necessariamente adattamenti e risignificazioni degli elementi religiosi secondo le logiche proprie dei gruppi locali. In questo modo, si mette in luce la dialettica fra il "globale" e il "locale" e i processi da essa scaturiti. Studi come quelli di Frigerio (2013), che tratta delle religioni afrobrasiliane nel contesto del Rio de la Plata⁶, e di Guillot (2011), che analizza il contesto portoghese, dimostrano come le religioni afrobrasiliane dialoghino con le "tradizioni" religiose locali come, ad esempio, in entrambi i casi, il cattolicesimo popolare, e permettano così la creazione di analogie che facilitino l'avvicinamento delle persone a questi nuovi sistemi religiosi. Di conseguenza, come dimostra Frigerio, gli adattamenti degli elementi culturali e religiosi all'interno di quel contesto non hanno portato cambiamenti significativi nelle pratiche religiose. Inoltre, i dialoghi instaurati con altri sistemi religiosi rappresentano una strategia importante nei tentativi di legittimazione sociale.

⁵ È qui inteso come il «distacco dalla cultura e dalle frontiere tradizionali e il suo reinserimento in nuove configurazioni di tempo e di spazio» (Frigerio, 2013: 18).

⁶ Regione che comprende il Brasile, l'Argentina e l'Uruguay.



Studi come quelli di Frigerio (2013) si concentrano sugli adattamenti riguardanti i dialoghi e i contatti con le “tradizioni” del contesto d’approdo, ma è altrettanto significativo guardare alle risignificazioni che avvengono a causa di altri fattori, visto che essi possono rivelare altre strategie e altri aspetti del processo di transnazionalizzazione del candomblé. Come ricorda Pordeus (2009) nel suo studio pionieristico sul contesto portoghese, questo processo permette, oltre alla semplice ripetizione di ciò che è stato trasportato all’interno di un nuovo contesto, anche a una forte creatività e, per dimostrarlo, egli cita l’esistenza di una nuova entità dell’umbanda⁷ genuinamente portoghese, chiamata il *marinheiro Agostinho* (il marinaio Agostinho)⁸. È importante dunque evidenziare l’aspetto creativo della transnazionalizzazione, che permette di osservare le modalità con cui vengono risolti certi problemi e si superano certi ostacoli.

Per trattare di questo aspetto, all’interno del contesto italiano, si analizzeranno i ruoli di Exu, orisha principio della trasformazione. La risignificazione di Exu in Italia però può essere meglio compresa se prima si analizzano le trasformazioni di questa divinità in Brasile, contesto d’origine del candomblé.

2. Le metamorfosi di Exu

Exu è una divinità venerata in territorio yoruba e fon, nelle regioni dell’odierna Nigeria e Benin. Il suo carattere imprevedibile e multiforme è descritto in una serie di miti conosciuti anche in Brasile. Il suo legame con la sessualità, la rappresentazione fallica, il comportarsi contro le regole sociali e il suo gusto di creare confusione tra gli uomini sono caratteristiche abbastanza note di questo orisha. Infatti, Prandi (2001) riporta come, già nel Settecento e nell’Ottocento, nei racconti

⁷ L’umbanda è nata a Rio de Janeiro negli anni Venti del secolo scorso in un centro dissidente dallo spiritismo di Allan Kardec. Oltre a prendere elementi dallo spiritismo e dal cattolicesimo, l’umbanda venera gli orishas afrobrasiliani e gli spiriti brasiliani di indigeni e schiavi.

⁸ Questa entità sarebbe lo spirito di un «*pescador português de bacalhau*», un avventuriero che avrebbe conosciuto l’umbanda durante un viaggio in Brasile. La sua storia riproduce un modello in cui figurano archetipi tipici dell’immaginario lusitano come gli avventurieri marittimi.



dei viaggiatori europei e dei missionari cristiani, Exu fosse descritto come osceno e malvagio e perciò associato al diavolo cristiano.

In realtà, queste caratteristiche attestano il suo potere di trasformazione. Come ben ricorda Augras (2008), essendo Exu stesso il principio della trasformazione, egli è polivalente, si comporta in maniera contraddittoria e il suo costante trasformarsi fa funzionare l'universo, visto che ha anche il potere di sovvertire l'ordine sociale e quindi di cambiare le cose, trasformando tutto ciò che è statico in dinamico. Questo spiega anche il fatto del suo essere considerato pericoloso.

Tra le principali funzioni di Exu vi è quella di essere il messaggero e il responsabile della comunicazione tra il mondo materiale (l'*ayê*) e il mondo spirituale (l'*orun*)⁹. È, infatti, colui che trasporta le offerte, le preghiere e le richieste degli uomini agli orishas e i messaggi degli orishas agli uomini. Inoltre, è il guardiano del mercato, il signore delle strade, dei crocevia e delle porte¹⁰. Dunque è associato a tutti i luoghi di incontro, di passaggio ed è il responsabile dei posti dove avvengono tutte le tipologie di scambio: commerciale, culturale e così via. Queste funzioni dimostrano come la figura di Exu sia associata anche a quella di mediatore.

La molteplicità di Exu è espressa anche nel fatto che, nel *candomblé*, ogni orisha abbia il suo Exu personale, detto anche Exu-schiavo, e che esso avrebbe come ruolo quello di messaggero della divinità (Bastide, 1961). Come si vede, i diversi ruoli occupati da Exu dimostrano la sua dinamicità, la sua capacità di moltiplicarsi, ma, al contempo, paradossalmente, di rimanere sempre unico. In realtà, le sue contraddizioni dimostrano come il paradosso sia una possibilità cognitiva dell'universo (Capone, 2009). Come conseguenza del fatto di occupare ruoli così plurali e diversi, per molti fedeli del *candomblé* Exu non è nemmeno considerato un orisha (Capone, 2009).

Nel *candomblé* brasiliano Exu ha preservato la maggior parte delle sue caratteristiche ed è sempre il primo a essere omaggiato, prima di qualsiasi cerimonia pubblica, in un rituale chiamato *padê*¹¹. Ciò

⁹ Per approfondimenti sulle funzioni e i ruoli di Exu si veda Capone (2009).

¹⁰ Le offerte a Exu vengono portate ai crocevia.

¹¹ Alcuni miti raccontano perché questo avviene. Per esempi di alcuni di essi si veda Prandi (2015) e per una descrizione del *padê* si vedano, tra gli altri, Bastide (1961) e Capone (2009).



garantisce che le offerte, le preghiere e le richieste arrivino alla loro destinazione, ossia agli altri orishas.

È importante notare però che questa entità acquisì in Brasile alcune caratteristiche diverse rispetto a quelle che aveva in Africa e che sono conseguenza del suo inserimento all'interno del contesto brasiliano in cui il cattolicesimo era allora la religione ufficiale. Gli schiavi africani infatti erano costretti a convertirsi al cattolicesimo appena arrivati in Brasile e così dovettero trovare modi alternativi di continuare a onorare le proprie divinità. Come ci ricorda Prandi (2001), tuttavia, il sincretismo afro-cattolico brasiliano non operò soltanto una semplice analogia tra un determinato orisha e un santo cattolico con caratteristiche più o meno simili, ma fu caratterizzato anche dall'assestamento dei culti degli orishas all'interno di un modello cattolico che presupponeva l'esistenza di due poli antagonisti, quello del bene e quello del male, una concezione assente tra gli africani. Se Oxalá, l'orisha della creazione, venne sincretizzato con Gesù e quindi rappresentava il bene, vi era il bisogno di determinare chi rappresentasse il male e Exu sembrò essere la figura perfetta.

L'associazione tra Exu e il diavolo cristiano portò ad alcune conseguenze nel culto di questa divinità. Per molto tempo, infatti, si negò l'esistenza di persone iniziate a Exu nel *candomblé keto* (yoruba) ed è importante considerare, a questo riguardo, le informazioni fornite dagli studiosi. Verger afferma che poche persone erano apertamente iniziate a questo orisha a causa «del supposto sincretismo con il diavolo» (Verger, 2002: 79). Nel *candomblé keto*, se una persona discendeva da Exu veniva iniziata a Ogum, suo fratello, il quale possiede alcune caratteristiche simili. Inoltre, per alcuni studiosi, la possessione di Exu era considerata di «natura differente» dalla possessione degli altri orishas». Bastide opera una distinzione tra i due tipi di possessione utilizzando un termine differente per indicare la possessione di Exu, il *carrego*, che sarebbe, in realtà, una punizione divina (Bastide, 1961: 215). Alcuni studiosi come Elbein dos Santos (2008), preoccupati di fornire alla società un'immagine positiva di questa religione, non hanno riportato l'esistenza di persone iniziate a Exu nei luoghi di culto di *candomblé keto* più noti¹². Sin dai primi studi degli inizi del secolo scorso vi è stato un tentativo da parte degli intellettuali di legittimare il *candomblé*, spesso perseguitato dalle forze

¹² Elbein dos Santos (2008) ha sviluppato l'idea secondo la quale Exu sarebbe anche colui che è responsabile della distribuzione dell'*axé* in tutto l'universo.



dell'ordine e dalla società brasiliana. In questi studi si privilegiava la "tradizione" keto (yoruba)¹³ ed era necessario nascondere tutti gli elementi considerati polemici da questa "tradizione" come, ad esempio, il culto a Exu, che veniva anche associato alla stregoneria.

Dunque, all'interno del contesto brasiliano, Exu è diventato il diavolo cristiano. Di conseguenza si è sottolineato il suo lato malvagio e si sono tralasciati altri suoi aspetti. Tuttavia è importante osservare che, a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, vi è un movimento tra le *leaderships* del candomblé baiano di "desincertizzazione", con lo scopo di abbandonare le pratiche e le concezioni legate al sincretismo con la religione cattolica e sottolineare quindi gli elementi africani del candomblé (Consorte, 1999) e, in questa prospettiva, Exu comincia a perdere la sua identificazione con il diavolo cattolico (Prandi, 2001). È importante notare infatti che in alcuni *terreiros* importanti come, ad esempio, la Casa de Oxumarê di Salvador, sono state realizzate le prime iniziazioni a Exu in periodi recenti. Nonostante ciò, alcuni settori della società brasiliana, come i neopentecostali, per giustificare le persecuzioni e la discriminazione delle religioni di matrice africana, insistono ancora su questo paragone Exu-diavolo¹⁴.

Le metamorfosi di Exu sono più evidenti però in un'altra religione di matrice africana, l'umbanda, nata a Rio de Janeiro negli anni Venti dello scorso secolo in un centro dissidente dello spiritismo di Allan Kardec, un movimento allora molto popolare tra gli appartenenti alla classe media brasiliana e quindi molto diffuso nelle metropoli. In questo centro si adoravano spiriti brasiliani¹⁵ di indigeni e di schiavi anziani, rispettivamente chiamati *caboclos* e *pretos velhos*, valorizzando così elementi nazionali presi dalla locale macumba¹⁶. Di conseguenza si sono allontanati dai kardecisti più ortodossi, che non accettavano questi spiriti. A causa dell'influenza cristiana l'umbanda ha mantenuto una

¹³ Per approfondimenti si veda, tra gli altri, Capone (2009).

¹⁴ Per approfondimenti sulle persecuzioni dei neopentecostali alle religioni di matrice africana si veda Gonçalves da Silva (2007).

¹⁵ Nell'umbanda questi spiriti sarebbero spiriti disincarnati, ossia di persone che hanno vissuto sulla terra e che rappresenterebbero perlopiù la configurazione sociale del popolo brasiliano, come appunto gli schiavi e gli indigeni. I *pretos velhos*, gli spiriti di vecchi schiavi africani, sarebbero stati molto saggi e pacifici in vita, mentre i *caboclos*, gli spiriti di indigeni, sarebbero state persone molto coraggiose.

¹⁶ Si tratta della religione afrobrasileña tipica di Rio de Janeiro. Si vedano in proposito Prandi (1993) e Capone (2009).



certa nozione morale e l'idea di una pratica religiosa volta alla carità (*Ibidem*). Infatti, durante le cerimonie di umbanda, gli spiriti che “scendono”, ossia che possiedono i *medium*, aiutano le persone presenti a risolvere problemi di qualsiasi tipo, ad esempio dando consigli, visto che sono spiriti che parlano, o curando malattie spirituali. Sotto questa prospettiva l'aiuto dovrebbe essere sempre volto a fare del bene.

Prandi (1993) e Capone (2009), tra gli altri, hanno dimostrato come nel processo di formazione dell'umbanda vi sia stato un tentativo di “imbiancamento”, ossia di purificazione dagli elementi africani in modo che essa non fosse in contrasto con i valori della società brasiliana dominante e potesse così riuscire a legittimarsi. A titolo di esempio, fu abolito il sacrificio degli animali e come lingua rituale si utilizzò il portoghese invece di una lingua africana incomprensibile ai più. In sintesi si dovevano eliminare tutti gli elementi considerati “barbari”. Questo processo, e la “cattiva fama” di Exu, hanno portato i luoghi di culto di umbanda a nascondere alla società il culto agli *exus* o a relegarlo alla quimbanda¹⁷. In questi culti Exu si trasforma in vari spiriti che compongono il cosiddetto *pantheon* di sinistra¹⁸. Gli *exus* dell'umbanda sarebbero spiriti di ladri, assassini, spacciatori, di persone quindi che hanno avuto una vita moralmente discutibile e hanno vissuto fuori delle regole sociali¹⁹. Vi sono anche gli *exus* femminili, le *pombagiras*, che sono legate all'aspetto sessuale e si tratta di spiriti di prostitute, ladre, mogli di ladri, fattucchiere, donne di facili costumi, insomma, sono lo stereotipo della donna pericolosa e tentatrice. Non a caso le *pombagiras* si occupano di risolvere soprattutto problemi sessuali e amorosi.

¹⁷ La quimbanda sarebbe un culto diverso dall'umbanda in quanto sarebbe collegata alla magia nera. Infatti, durante le sessioni di quimbanda, gli spiriti potrebbero lavorare anche per fare del male. Capone argomenta che la quimbanda sarebbe in realtà più una categoria di accusa ad altri *terreiros* che un culto differente. A prova di ciò, starebbe il fatto che la maggior parte dei luoghi di culto di umbanda praticano rituali di quimbanda in sessioni speciali, spesso ristrette ai soli membri della comunità (Capone, 2009). Prandi invece la definisce come un «dipartimento sotterraneo dell'umbanda» (Prandi, 2001: 56).

¹⁸ Il *pantheon* di sinistra, composto dagli *exus* e dalle *pombagiras*, si contrappone a quello di destra, composto dagli spiriti di “luce” come, ad esempio, i *caboclos* e i *pretos-velhos*. Quest'ultimi sono considerati più evoluti rispetto a quelli di sinistra perché avrebbero vissuto una vita facendo del bene.

¹⁹ Per le trasformazioni e le differenze tra Exu-orisha e Exu entità di umbanda si veda Capone (2009).



È importante precisare che la maggior parte dei centri di umbanda²⁰ organizzano sessioni di *exus* e di *pombagiras* in giorni specifici durante le quali questi spiriti, così come i *caboclos* e i *pretos velhos*, danno consigli e aiutano i presenti²¹. In base all'ottica umbandista, segnata dallo spiritismo, essi sarebbero spiriti inferiori²² che, praticando la carità e il "bene", avrebbero l'opportunità di evolvere. In questo senso si crea una distinzione da quello che si è chiamato quimbanda; del resto nessun sacerdote, in teoria, afferma di praticare il male.

Come si vede, nell'umbanda vi è stata una riappropriazione e una reinterpretazione di Exu, che non è più una divinità bensì uno spirito disincarnato. Nell'umbanda Exu assume un comportamento diverso dall'Exu-orisha, ma è importante osservare che esso rispetta comunque il suo carattere e il suo comportamento trasgressivo: durante le sessioni, gli *exus* sono soliti dire parolacce, fumare sigarette e bere smodatamente alcol.

3. Sete ruas e l'Ilê Axé Alaketo Dana Dana e Ewá

Il candomblé è arrivato in Italia di pari passo con l'aumento della migrazione di brasiliani nel corso degli anni Novanta del secolo scorso. Esistono oggi cinque luoghi di culto (*terreiros*) noti²³. Il primo *terreiro* a essere fondato, nel 1996, l'Ilê Axé Alaketo Airá, si trova ad Arborio, in provincia di Vercelli, tuttavia, la maggior parte dei luoghi di culto, tre in totale, si trova vicino a Roma: il Templo Luz de Aruanda situato a Fiano Romano (Roma), l'unico della *nação* Angola²⁴; e gli altri due,

²⁰ Il luogo di culto di umbanda viene chiamato centro, *tenda* o *terreiro*.

²¹ Ho avuto occasione di visitare due centri di umbanda a São José dos Campos (São Paulo), Brasile. Mentre tutte le altre sessioni sono aperte a chiunque, quelle di Exu e Pombagira sono ad accesso ristretto, potendovi partecipare soltanto i membri della comunità e coloro che sono stati indicati da questi ultimi.

²² A causa dell'influenza dello spiritismo l'umbanda mantiene la nozione di evoluzione spirituale, ossia si crede nell'esistenza di spiriti meno evoluti e di altri più evoluti. L'unico modo per poter evolvere è quello di praticare la carità e aiutare le persone che chiedono assistenza

²³ Il numero è stato individuato durante il periodo di ricerca per la mia tesi di dottorato in Storia delle religioni presso l'Università degli studi di Roma La Sapienza.

²⁴ Nel candomblé esistono differenti *nações* (nazioni) che seguono le "tradizioni" di una regione africana specifica, anche se vi sono somiglianze e influenze tra di essi.



l'Ilê Axé Alaketo Dana Dana e Ewá e l'Ilê Axé Alaketo Ogum Iaio, localizzati a Casal Palocco (Roma), periferia Sud della capitale. Infine, vi è il terreiro Ilê Axé Olo Orisha, che si trova a Vigevano (Pv). I fedeli che frequentano questi luoghi di culto sono per la maggior parte di nazionalità italiana, anche se si può contare la presenza di stranieri, inclusi alcuni brasiliani. È importante notare il grande sviluppo del candomblé negli ultimi anni all'interno del contesto italiano, infatti, tra i cinque luoghi di culto esistenti oggi in Italia, quattro sono stati fondati negli ultimi cinque anni.

L'Ilê Axé Alaketo Dana Dana e Ewá, *terreiro* di candomblé keto di *mãe* Viviana de Oxóssi, è stato fondato ufficialmente nel 2013 con le iniziazioni del primo *barco*, ossia del primo gruppo di iniziandi. È interessante notare che tra essi vi è stata anche un'iniziazione a Exu, per Max de Exu, un italiano di circa quarant'anni. Il luogo di culto si trova attualmente in una tranquilla via di Casal Palocco, periferia Sud di Roma, e funge anche come residenza privata della famiglia della sacerdotessa e come suo luogo di lavoro. La comunità ha conosciuto una crescita importante nei due anni seguenti la sua nascita e oggi conta una trentina di persone.

Mãe Viviana è figlia di madre etiope e padre italiano ed è l'unica della sua famiglia nata a Roma. La sacerdotessa, da sempre interessata allo studio delle religioni, comincia ad accostarsi a quelle afrobrasiliane, in un primo momento l'umbanda, verso la fine degli anni Novanta, quando visita un luogo di culto a Ostia (Roma)²⁵ su consiglio di un amico. In quel periodo era terapeuta olistica, professione che mantiene tutt'oggi. Infatti, all'interno della sua residenza – che è anche il *terreiro* – realizza massaggi e organizza corsi di *reiki*, una tecnica terapeutica giapponese.

È importante esaminare il percorso spirituale che ha portato *mãe* Viviana al sacerdozio nel candomblé, ma prima è necessario fare una premessa. Prandi (1993), Gonçalves da Silva (2015) e Capone (2009), tra gli altri, riportano l'importanza dell'umbanda per l'espansione del candomblé nei contesti di São Paulo e di Rio de Janeiro e citano diversi casi in cui i fedeli, prima della loro iniziazione al candomblé, avevano

Quattro di questi luoghi di culto italiani sono della *nação* keto, che fa riferimento alla città yoruba di Keto, e uno della *nação* angola, che segue le "tradizioni" bantu.

²⁵ Il luogo di culto, chiamato *Luz de Aruanda*, esiste ancora ma è stato trasferito a Fiano Romano (Roma).



praticato l'umbanda. Questo fatto favorirebbe l'avvicinamento di queste persone al candomblé, visto che esse sarebbero entrate in contatto con alcuni suoi elementi in modo più "leggero", senza quegli aspetti considerati più difficili da digerire, come il sacrificio degli animali. Anche *mãe* Viviana comincia praticando l'umbanda per alcuni anni prima di iniziarsi al candomblé.

La sacerdotessa italiana compie il passaggio dall'umbanda al candomblé soltanto dopo aver conosciuto *pai* Taunderan, il suo attuale *pai-de-santo*²⁶. In realtà, dopo aver frequentato il *terreiro* di Ostia (Roma), Viviana frequenta per alcuni anni il *terreiro* di candomblé keto di *mãe* Berenice ad Ardea (Roma), che si chiuse nel 2005. Dopo alcune ricerche *online* trovò *pai* Taunderan e decise di parlargli, instaurando così un rapporto di fiducia. In quel periodo Taunderan veniva in Italia una volta all'anno e così si conobbero anche di persona, ma fu soltanto nel 2009 che Viviana prese la decisione di iniziarsi e partì con la sua famiglia per Jquitiba (Brasile), cittadina dello Stato di São Paulo nel cui territorio si trova il *terreiro* di Taunderan.

Dopo l'iniziazione la futura *mãe* ha voluto continuare a omaggiare le sue entità di umbanda, cosa che contrasterebbe con l'"ortodossia" del candomblé keto, che non accetta il culto di entità e altri elementi considerati "impuri"²⁷. È importante precisare, tuttavia, che ciò succede anche all'interno del contesto brasiliano, come dimostra Capone (2009). Di conseguenza queste entità devono trovare sistemazione all'interno del nuovo culto, ossia all'interno del candomblé keto,

²⁶ *Pai* Taunderan, al secolo Gerson Gonçalves Marques, è una figura fondamentale per capire l'espansione del candomblé in Italia. A prova di ciò vi è il fatto che dei cinque sacerdoti italiani, tre sono sotto la sua guida e uno, *pai* Mauro del *terreiro* di Arborio (Vc), nonostante non sia più sotto la sua guida, è stato iniziato da lui. Il sacerdote brasiliano viene da oltre vent'anni in Italia a seguire i suoi clienti e aiutare questi sacerdoti italiani nelle iniziazioni. Per uno studio approfondito sulla storia di *pai* Taunderan e sul suo *terreiro* brasiliano si veda Faldini (2009).

²⁷ Il concetto di "purezza" nel candomblé, intesa come preservazione e continuità con il culto praticato in Africa, è stato da sempre associato al candomblé di *nação* keto, anche se poi nella realtà non è così. In contrapposizione, vi sarebbe il candomblé di *nação* angola, considerato "impuro" perché sarebbe caratterizzato da elementi non africani, come quelli indigeni. Questa "purezza" del keto è ovviamente una creazione, risultato di lungo processo che ha visto nel corso dei decenni la partecipazione delle *leaderships* dei *terreiros* di candomblé keto e, non meno importante, dagli studiosi che cercavano di legittimarlo socialmente. Per approfondimenti sulla creazione di una «purezza» del candomblé keto si vedano, tra gli altri, Dantas (1988) e Parés (2013).



evidenziando la difficile tensione tra l'“ortodossia” e quello che avviene nella pratica rituale (*Ibidem*: 122). Mentre alcune entità trovano più facilmente accettazione, come i *caboclos*, altre, come gli *exus* e le *pombagiras* trovano più difficoltà a essere accettate da parte dei sacerdoti di *candomblé*. In realtà ogni luogo di culto ha abbastanza libertà e l'accettazione o meno delle entità dipende dal sacerdote che inizierà la persona. Viviana e *pai* Taunderan sono riusciti ad arrivare a un compromesso che «trova la sua giustificazione», per utilizzare le parole di Capone (2009: 165), «sul piano mistico»²⁸, così come avviene anche in Brasile.

In maniera riassuntiva è importante notare che *mãe* Viviana, per giustificare la permanenza delle entità di *umbanda*, racconta durante le interviste²⁹ una serie di momenti in cui le sue entità, e in particolar modo il suo Exu chiamato Sete Ruas, le sono venute in soccorso. Sete Ruas, infatti, è stato importante in diversi momenti della sua vita personale come, ad esempio, nel suo lavoro³⁰ e nell'avvicinamento al *candomblé*. A ciò si deve aggiungere che, durante il periodo della sua iniziazione in Brasile, le entità di Viviana si sono manifestate causandole un mal di stomaco “incurabile”. *Pai* Taunderan allora decise di leggere i *búzios* ed è stato così che Oxóssi, l'orisha di Viviana, ha manifestato la sua accettazione nei confronti delle entità di *umbanda* di Viviana, dando alla futura *mãe* il permesso di venerarle. *Pai* Taunderan, seppur contrario, ha dovuto accettare la volontà di Oxóssi, dato che persino l'orisha, che è una divinità e perciò si trova su un piano superiore a quello delle entità, riconosceva la loro importanza per Viviana.

²⁸ «Assim, a oposição entre o ideal da ortodoxia e a realidade vivida pelos médiuns sempre é resolvida no plano místico». «Così, l'opposizione tra l'ideale dell'ortodossia e la realtà vissuta dai medium è sempre risolta nel piano mistico» (Capone, 2009: 165) (traduzione mia).

²⁹ Le interviste mi sono state concesse durante la ricerca sul campo svolta tra il 2013 e il 2016 per la mia tesi di dottorato.

³⁰ Viviana è terapeuta olistica, ossia è una terapeuta che utilizza una serie di pratiche, o di tecniche, capaci di sviluppare le capacità dei soggetti malati di raggiungere un'armonia tra mente-corpo-anima. Tali pratiche prevedono un processo di cura e di guarigione che avviene a partire dall'esperienza personale dell'individuo. A titolo di esempio si può citare il *reiki*. Nei suoi racconti Viviana riporta come le sue entità l'abbiano aiutata a realizzare certi massaggi e a individuare i problemi dei clienti.



È importante inoltre notare come questa “deviazione dalle regole” venga risistemata. Così come avviene in Brasile, le entità passano per un processo di “africanizzazione” (Capone, 2009: 166) che ha l’obiettivo, tramite alcuni rituali, di includere l’entità all’interno dell’universo «africano»³¹. Così la prima cosa da fare è creare per ogni entità un *assentamento*³² nel quale si fissa la sua energia e, in questo modo, la si individualizza in una rappresentazione materiale legata all’individuo (Capone, 2009)³³. Infatti, *mãe* Viviana racconta che la prima cosa che *pai* Taunderan ha fatto è stato preparare questi *assentamentos*. L’introduzione di queste entità all’interno del *candomblé* porta ovviamente alla loro reinterpretazione. Nel caso dell’Exu, ad esempio, esso diviene l’Exu-schiavo dell’orisha e non più uno spirito libero, come accade nell’umbanda³⁴. Così l’Exu Sete ruas di *mãe* Viviana è diventato il messaggero dell’orisha, il suo interprete, acquisendo ulteriore importanza. Reinterpretare le entità in un’ottica “africana” infatti legittima il loro culto (Capone, 2009). Come si vede, *exu* si è trasformato ancora una volta, passando da entità da umbanda a Exu-schiavo che, come abbiamo visto, è uno dei ruoli di Exu nel *candomblé*.

All’interno del *terreiro* di *mãe* Viviana si organizzano cerimonie di umbanda, sebbene in minor numero rispetto a quelle di *candomblé*. Tra di esse, una volta all’anno, ve ne è una dedicata agli *exus* e un’altra alle *pombagiras*. È importante notare che sono cerimonie che attraggono il maggior numero di invitati, affascinati dal fatto che, a differenza degli orishas del *candomblé*, sono entità che parlano e danno consigli in

³¹ Per approfondimenti si veda Capone (2009: 155-175).

³² «Insieme di simboli di una specifica divinità riuniti insieme in un contenitore. L’*assentamento*, tuttavia, non è considerato genericamente un simbolo, bensì costituisce la presenza reale della divinità nel luogo di culto» (Faldini, in Gonçalves da Silva, 2015: 258).

³³ Ricordo che non esistono *assentamentos* nell’umbanda. Secondo quanto mi ha raccontato *mãe* Viviana, vi sono soltanto alcune *quartinhas* (anforette) piene d’acqua. Questo perché nell’umbanda le entità sono libere e hanno una certa indipendenza dal loro *medium*.

³⁴ Abbiamo visto come, tra le funzioni di Exu, vi sia quella di essere schiavo degli orishas e loro messaggero. In questo modo ogni orisha ha un suo Exu-schiavo. Quello che qui interessa è il fatto che l’Exu dell’umbanda viene reinterpretato nell’ottica del *candomblé* e quindi introdotto nel suo sistema. Per le differenze tra l’Exu dell’umbanda e quello del *candomblé* (e le varie funzioni che Exu assume) si veda Capone (2009).



maniera diretta, oltre a essere più “alla mano”, visto che scherzano e dicono parolacce.

Sete ruas però non “scende” soltanto in occasione delle cerimonie dedicate agli *exus*, ma lo può fare anche in altri momenti, in particolare quando vi sono conflitti, tensioni e pettegolezzi all’interno della *familia*. In genere, quando ciò accade, Sete ruas “scende”, fa una riunione con i membri della comunità e prova a risolvere la situazione, parlando con i presenti. È importante notare che, quando vi è qualche contestazione a un comportamento della *mãe*, Sete ruas “scende” specificamente per spiegare tale comportamento o pensiero della sacerdotessa.

Il ruolo di Exu come mediatore di conflitti non è riscontrabile nella bibliografia. È importante notare che è comunque una risignificazione possibile, nel senso che rientra nelle sue caratteristiche, dato che Exu è conosciuto come la “bocca del mondo”³⁵, è il responsabile per la comunicazione, «é a boca que organiza o mundo, através da fala»³⁶ (Augras, 2008: 95). Inoltre può essere considerato un interprete, visto che è il messaggero e perciò traduce il linguaggio degli orishas agli uomini (Bastide, 1961), dinamizzando i rapporti. Infine, quando Exu trasporta le offerte agli orishas, restituisce l’*axé*, l’energia vitale, e quindi ristabilisce l’armonia sulla terra. Così come Sete ruas ristabilisce, tramite la parola, l’armonia nella comunità religiosa.

È importante notare l’efficacia di Sete ruas come mediatore del *terreiro*. Una delle caratteristiche del fenomeno della possessione è la perdita della coscienza della persona e così ciò che dice Sete ruas è attribuito soltanto a esso (Capone, 2009). Il fatto che il discorso sia pronunciato dall’entità, e quindi da uno spirito, e non da una persona, gli conferisce legittimazione. Ciò mi è stato confermato da un fedele della comunità religiosa durante una conversazione informale, il quale mi ha riportato come le persone tendano a ascoltare di più quando è l’entità, il sovranaturale, a parlare.

La novità rappresentata dal ruolo di Sete ruas dimostra la plasticità degli elementi religiosi afrobrasiliani. Nella transnazionalizzazione delle religioni afrobrasiliane tali elementi riescono non solo a dialogare con altri sistemi religiosi, come si è accennato precedentemente, ma

³⁵ Vi è un documentario su Exu, *Exu, a boca do mundo*, disponibile anche su YouTube.

³⁶ «È la bocca che organizza il mondo tramite la parola» (traduzione mia).



vengono a volte risignificati. Questa operazione dimostra dunque come questo processo sia più complesso di una semplice trasposizione degli elementi religiosi da un Paese all'altro.

4. Considerazioni conclusive

Il sociologo francese Roger Bastide (1961) si riferisce a Exu come alla «divinità calunniata». Questo orisha ha un carattere complesso e multiplo e non si può definirlo né buono né cattivo. Infatti, «nonostante il suo carattere aggressivo e il suo scarso senso morale, non costituisce nel candomblé una controparte rispetto al mondo degli orishas, ma è integrato all'interno di quest'ultimo» (Prandi, 1993: 32). Non solo è integrato, ma trasformandosi di continuo, è il responsabile del funzionamento dell'universo (Augras, 2008), per cui ha un ruolo fondamentale. L'enfasi sul suo aspetto malvagio e sul suo legame con il diavolo cattolico sono quindi il risultato del suo inserimento all'interno della visione cristiana.

A causa della sua dinamicità e del suo potere di trasformazione, Exu è una figura che può risultare significativa nelle analisi dei diversi contesti con cui il candomblé viene in contatto. Come ci ricorda Capone (2009) nemmeno l'ortodossia religiosa del candomblé riesce a controllare le riappropriazioni di questa divinità, che è figura in costante movimento. È importante notare che si tratta di una divinità dotata di un'elasticità e una dinamicità singolare rispetto agli altri orishas e dunque guardare alle sue metamorfosi aiuta a capire alcune caratteristiche del processo di assestamento delle religioni afrobrasiliane in Italia.

Abbiamo visto come, all'interno dell'Ilê Axé Alaketo Dana Dana e Ewá, Sete ruas, l'Exu di *mãe* Viviana abbia acquisito un ruolo del tutto originale: è il mediatore dei conflitti della comunità religiosa. Ogni volta che vi è un problema, un conflitto o sorgono pettegolezzi tra i fedeli, Sete ruas “scende” e organizza una riunione. Questo ruolo di Sete ruas è significativo, in quanto dimostra un problema riguardante quel contesto, ossia la gestione dei conflitti. Nonostante rappresenti una novità, questa risignificazione di Exu è del tutto possibile e dimostra come le risignificazioni vengano operate dentro le logiche del sistema religioso. Exu ha il potere della parola, governa i luoghi di confini e di



contatto, come i crocevia, il mercato e le frontiere, il che fa di lui il mediatore per eccellenza.

Nel complesso processo di transnazionalizzazione del candomblé in Italia, le risignificazioni rivelano le strategie del *povo-de-santo*³⁷ italiano per superare certe difficoltà e certi problemi e dimostrano infine un'appropriazione singolare del repertorio mitico simbolico del candomblé.

Riferimenti bibliografici / References

- Augras M. (1983), *O duplo e a metamorfose*, Vozes, Petrópolis, 2008.
- Bahia J., *As religiões afro-brasileiras em terras alemãs e suíças*, Instituto de ciências sociais, Universidade de Lisboa, 2013, pp.2-20.
- Bastide R. (1958), *O candomblé da Bahia (rito nagô)*, tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1961.
- Bem D.F., *A preponderância das fronteiras geográfica e simbólica na transnacionalização afro-religiosa no Prata*, «Debates do Núcleo de Estudos da Religião», 9(13), janeiro/junho 2008, pp.25-46.
- Capone S., *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*, Pallas, Rio de Janeiro, 2004^a.
- Capone S., *A propos des notions de globalisation et de transnationalisation*, «Civilisations», 51, 2004^b, pp.9-22.
- Capone S., De la Torre R., Mary A., Argyriadis K., *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Ameriques*, Academia, Louvain-la-Neuve, 2013.
- Consorte Gomes J., *Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo*, in Cardoso C., Bacelar J. (cur.), *Faces da tradição afro-brasileira. Religiosidade, sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*, Pallas, Rio de Janeiro e Centro de Estudos Afro-Orientais (Ceao), Salvador, 1999, pp.71-91.
- Dantas B., *Vovó nago e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1988.

³⁷ Letteralmente “popolo di santo”, l'insieme di tutti i fedeli del candomblé.



- De la Torre R., *De la globalización a la translocalización de lo religioso*, «Debates do Núcleo de Estudos da Religião», (10)16, julho-dezembro 2009, pp.9-34.
- Elbein dos Santos J. (1975), *Os nagô e a morte. Pàde, Asèsè e o culto Egun na Bahia*, Vozes, Petrópolis, 2008.
- Faldini L., *Biylú. È nato per la vita. Costruzione dello spazio e della persona in un candomblé di Juquitiba, Brasile*, Cisu, Roma, 2009.
- Faldini Pizzorno L. (cur.) (1995), *Sotto le acque abissali, Vodú e candomblé, due religioni afro-americane*, Aracne, Roma, 2012.
- Frigerio A., *A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: umbanda e batuque na Argentina*, «Debates do Núcleo de Estudos da Religião», (23)14, janeiro/junho 2013, pp.15-57.
- Gonçalves da Silva V. (1995), *Orixá della metropoli*, traduzione di Luisa Faldini, Cisu, Roma, 2015.
- Gonçalves da Silva V., *Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo*, «Revista Mana», (13)1, abril 2007, pp.207-236.
- Guillot M., *Bruxaria, catholicisme populaire et religions afro-brésiliennes: réflexions sur l'adaptation du candomblé et de l'umbanda au champ religieux portugais*, in Argyriadis K., Capone S. (cur.), *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, Hermann, Paris, 2011, pp.99-135.
- Hannerz U. (1996), *La diversità culturale*, il Mulino, Bologna, 2001.
- Oro A.P., *Transnacionalização religiosa sem migração no Cone-Sul*, «Debates do Ner/Núcleo de Estudos da Religião», (14)23, janeiro/junho 2013, pp.61-72.
- Oro A.P., *Transnacionalização religiosa. Fluxos e redes*, Terceiro Nome, São Paulo, 2012.
- Ortiz R., *A morte branca do feitiçeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*, Brasiliense, São Paulo, 1988.
- Parés L.N. (2006), *The Formation of Candomblé. Vodun History and Ritual in Brazil*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2013.
- Pordeus Jr.I., *Portugal em transe. Transnacionalização das religiões afro-brasileiras*, Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2009.



- Prandi R. (1991), *Città in transe. Culti di possessione nella metropoli brasiliana*, traduzione di Elena Iacoboni e Luciano Arcella, Acta Sas, Roma, 1993.
- Prandi R. (2001), *Mitologia degli orixás. Le divinità della natura dall'Africa al Brasile*, traduzione di Bruno Barba, Editpress, Firenze, 2015.
- Prandi R., *Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu*, «Revista Universidade do Estado de São Paulo», 50, junho/agosto 2001, pp.46-63.
- Prandi R., *Segredos guardados. Orixás na alma brasileira*, Companhia das Letras, São Paulo, 2005.
- Rocha C., Vasquez M.A. (cur.), *The Diaspora of Brazilian Religions*, Brill, Boston, 2013.
- Teisenhoffer V., *Umbanda, New Age et psychothérapie. Aspects de l'implantation de l'umbanda à Paris*, «Ateliers du Lesc/Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative», 31, 2007.
- Verger P. (1954), *Orixás*, Editora Corrupio, Salvador, 2002.

Ricevuto: 01/02/2017

Accettato: 07/06/2017

