

**Roberto Beneduce\* , Simona Taliani\*\***

*Un paradosso ordinato.*

*Possessione, corpi, migrazioni*

“Ils appellent les dieux nouveaux, les dieux de la ville,  
les dieux de la technique, les dieux de la force, les Hauka”  
(dal film *Les maîtres fous*, di J. Rouch)

### **1. La “confusione dei generi” e la “sovrainterpretazione terapeutica”**

Numerosi lavori negli anni scorsi hanno considerato la possessione nei contesti urbani e migratori (soprattutto in Africa): fra i tanti, quello di Gibbal (1982) in Mali, di Sharp (1993) in Madagascar, di Somer e Saadon (2000) fra immigrate tunisine in Israele, di Speziale e Passalacqua (1998) sulla confraternita Khalwatiyya di Firenze, e fra tutti campeggia quello di Rouch sugli *hauka* in Ghana (*Les maîtres fous*, film girato ad Accra negli anni '50). Meno numerosi, seppure esistono, gli studi che concernono il rapporto possessione e migrazione nel contesto europeo. Mettendo in luce queste vicende e queste connessioni ci sembra d'altronde di offrire uno scenario di interrogativi quanto mai intrigante: soprattutto là dove si voglia indagare la possessione nei suoi rapporti con la modernità, con il mutamento culturale, con i processi mimetici ed i conflitti che scandiscono queste dinamiche. Le riflessioni che seguono nascono proprio da una tale istanza, e hanno potuto essere realizzate a partire da un lavoro di campo, cominciato nel 1997 all'interno di un centro di etnopsichiatria clinica: il Centro Frantz Fanon di Torino, che da molti anni si occupa di cittadini stranieri affetti da disturbi psicologici. Nel nostro caso la connessione fra vicende migratorie e possessione si è prodotta nel momento in cui diverse donne di nazionalità nigeriana, in prevalenza provenienti da Benin City e avviate alla prostituzione qui in Italia, inviate da altri servizi o giunte autonomamente al nostro Centro<sup>1</sup> a causa dei loro disturbi, hanno ricordato e narrato la loro passata partecipazione a un culto di possessione largamente diffuso nel Golfo di Guinea e noto come *Mamy Wata* (si veda più innanzi). Ciò che più ha attratto il nostro interesse è che, nel corso degli incontri, alcune di queste donne riferivano la persistenza di sintomi, sensazioni o espe-

rienze nei confronti dei quali precedenti trattamenti si erano rivelati inefficaci e che potevano essere messi facilmente in rapporto proprio con la loro condizione di possedute e con quei *segni* identificati in molte popolazioni dell’Africa sub-sahariana come caratteristici dell’intervento di *Mamy Wata*. Avevamo a che fare soltanto con un particolare “idioma della sofferenza”?

L’espressione coniata da Holmberg per descrivere in una società nepalese il ruolo che vi occupano i riti e lo sciamanismo (“order in paradox”), simile a quella proposta da altri autori – Boddy (1989) parla ad esempio della possessione in Sudan nei termini di “retorica e paradosso” – ci offre un’immagine suggestiva per dare titolo a queste riflessioni ed introdurre il nostro discorso sulla possessione: fenomeno preso ancora fra irrisolti interrogativi, all’origine di una vera e propria “proliferazione di paradigmi”, capace di generare nelle sue espressioni rituali e *nella vita dei posseduti* paradossi che sfidano i comuni modelli interpretativi. Le difficoltà teoriche e le incertezze di molti lavori derivano in parte, a nostro avviso, dalla frequente utilizzazione di assunti e termini derivanti dall’orizzonte psicologico-psichiatrico occidentale, un orizzonte che di rado riesce a produrre analisi adeguate alle particolari rappresentazioni di persona, psichismo e *corpo* che fanno da sfondo all’esperienza della possessione (e che rimangono spesso inesplorate). Inoltre, anziché cogliere di quest’ultima gli intrecci (spesso inattesi) con gli scenari della modernità ed i processi psicologici e sociali che quest’ultima contribuisce ad instaurare, le discipline psicologiche si attardano a considerare la possessione come una pratica tradizionale, diffusa soprattutto nelle società non occidentali dove tuttavia costituirebbe un fenomeno marginale, ignorando quanto essa rappresenti e abbia rappresentato all’opposto una *pratica transizionale* (fra culture, fra mondi, fra appartenenze, fra gruppi, fra forme e discorsi di potere, fra *antropologie*).

La contiguità fenomenica o la presunta identità strutturale tra dissociazione, disturbo di personalità multipla e possessione, rinviano da parte loro ad un campo di ricerche, sviluppatosi soprattutto oltreoceano, dove gli equivoci hanno rappresentato la regola, come documentano del resto i frequenti errori diagnostici (*category fallacies*, nella terminologia di Kleinman) commessi dai clinici occidentali e di cui noi stessi siamo stati in qualche caso testimoni; il tentativo della psichiatria statunitense di mettere ordine nella variegata famiglia dei fenomeni coniando una nuova entità nosografica (*Trance and Possession Disorder*) sembra esprimere dunque una volontà egemonica che viene di fatto accettata anche da alcuni psichiatri transculturali. Che cosa hanno in co-

mune queste difficoltà a pensare la possessione, a situarla in un universo di discorso appropriato nel quale sia possibile concepire l'insieme dei suoi eteroclitici significati, materiali, funzioni ed espressioni? Negli anni '60 Edmond e Marie-Cecile Ortigues, autorevoli rappresentanti della scuola etnopsichiatrica di Dakar, così scrivevano:

L'indovino, il cacciatore di stregoni, il maestro del ndöp<sup>2</sup>, sanno riconoscere da certi segni se un individuo è "attaccato" da uno stregone, "lavorato" da un rivale che utilizza mezzi magici o "seguito" da un rab. Sotto l'effetto di un sincretismo che non risparmia nemmeno gli etnologi, si è tentati di parlare a questo proposito di una "diagnosi" tradizionale delle "malattie" da parte di "guaritori" che utilizzano dei "riti di guarigione". Piuttosto che cercare di comprendere un vocabolario religioso, noi lo *traduciamo* in un *vocabolario di tipo medico apparentemente più rispettabile*. Questa medicalizzazione del vocabolario ha però degli inconvenienti. Essa produce la *confusione dei generi* (...) e ci impedisce di cogliere le *concatenazioni* che connettono una circostanza all'altra (...) (E. e M.-C. Ortigues 1984, pp. 237-238; il corsivo è nostro).

Se quanto gli Ortigues affermano sui rischi di medicalizzazione e di distorsione interpretativa può essere condiviso, vorremmo tuttavia richiamare su un passaggio l'attenzione del lettore, ed è quello relativo alla "confusione dei generi" che si produrrebbe in conseguenza dell'adozione di un lessico medico per quella che sarebbe *invece* una sequenza di fatti e di esperienze appartenenti all'ordine del religioso. Anche la più recente analisi condotta da Olivier de Sardan (1994) sulle "astuzie della terapeutizzazione" ed i fraintendimenti da essa generati si pone metodologicamente dallo stesso lato degli Ortigues, e l'autore opportunamente ricorda come "filiera della possessione" e "filiera della follia" non siano mai confuse dagli adepti: ciò che già Métraux, nel lavoro qui tradotto, evidenziava nel '55. Ciò che vorremmo proporre è però l'ipotesi seguente: la *confusione dei generi* indicata dagli Ortigues (quello medico *per* quello religioso), o i rischi di *surinterprétation* (terapeutica o politica) evidenziati da Olivier de Sardan (1993; 1994), non derivano tanto dalle forzature interpretative di questo o quel ricercatore quanto dalla compresenza di generi diversi: una compresenza che è *consustanziale alla macchina della possessione* e che sembra mettere a disagio i nostri modelli. La premessa dalla quale muovono queste riflessioni sostiene dunque che i culti di possessione *fanno e dicono molte cose* ad uno stesso tempo in virtù della poliedricità strutturale del loro dispositivo: ciò che è forse comune a tutti i riti ma che, in questo caso, *si estende ben oltre il tempo*

*rituale*. La difficoltà maggiore per lo studioso della possessione sta allora nel costruire teorie che considerino adeguatamente il ruolo dei differenti profili che concorrono a definirne la struttura. I *generi* operanti nei rituali di possessione (ed usiamo il termine “genere” nel senso proprio che esso assume nella retorica), più che rischiare di essere “confusi”, sono pertanto esposti al rischio di essere trascurati o scotomizzati a vantaggio di uno solo, a cui tutto o quasi finisce con l’essere sottomesso.

Anche letture attente a valorizzare gli aspetti estetici, retorici, comunicativi o teatrali della possessione hanno finito infatti, salvo poche eccezioni, con l’essere troppo indulgenti con una prospettiva psicologizzante o medicalizzante: quasi che la mimesi rituale di un Dio, di un colonizzatore o di uno straniero, la comparsa di un elemento comico nel bel mezzo di una cerimonia sacra, la risoluzione “comunicativa” di conflitti intergenerazionali ed interpersonali<sup>4</sup> o la protesta nei confronti di gruppi dominanti non potessero essere *l’uno accanto all’altro*, in particolare accanto a quella dimensione della cura da sempre messa in rilievo, ciascuno con un suo proprio peso. Un’analoga difficoltà l’abbiamo incontrata nel concepire da parte di non pochi autori il singolare sovrapporsi del religioso e del politico nei culti di possessione (un sovrapporsi che in Africa si estende ben oltre il caso della possessione: Bayart 1993, p. 143). Fra le ragioni che hanno favorito malintesi quali quelli ricordati dagli Ortigues o da Olivier de Sardan vi è stata dunque l’adozione di un’epistemologia incapace di conciliare i fatti e la parole dell’esperienza individuale della possessione con le pratiche sociali e le ideologie dentro le quali i singoli individui sono immersi, e a partire dalle quali sono mosse le loro azioni (*l’ordine del pensabile e del possibile* di cui parla Augé).

La dimensione della sofferenza e della cura, che connota in modo inoppugnabile segmenti significativi delle biografie dei posseduti e del rimodellamento di sé che si opera grazie a questa esperienza, assume dunque nuovi significati se ripensata a partire dalle modalità attraverso le quali *si articolano* reciprocamente le ragioni e i protagonisti dei *differenti tipi di conflitto*, come pure i modi della loro regolazione sociale. La dialettica fra naturale e culturale, femminile e maschile, individuale e collettivo, verità e finzione, resa possibile (e insieme sempre rimessa in discussione) dall’insieme dei dispositivi simbolico-rituali, e la questione dell’alterità (nel rapporto fra esseri umani e spiriti, fra dominanti e subordinati, fra villaggio e boscaglia, ecc.) che le cerimonie della possessione “pensano”, sono a questo titolo esemplari della complessa architettura di queste ultime perché esse vi

rappresentano tanto i nodi da sciogliere quanto il relativo commento: “testo secondario” che fa di questo “genere estetico” (Boddy 1989, p. 304) che è la possessione una ineguagliata *machine à penser*, e per pensare il conflitto, il potere e l’alterità, in primo luogo.

Un’altra delle ragioni che hanno contribuito a riprodurre interpretazioni univoche e malintesi nei discorsi sulla possessione sta, a nostro giudizio, anche nella sottovalutazione della dimensione “corpo”, una dimensione che la contemporanea letteratura antropologica ha da parte sua rimesso in primo piano. L’inveterata idea di corpo come veicolo comunicativo “arcaico”, “pre-verbale”, riflesso superficiale del mondo delle emozioni, aveva infatti indotto a trascurare il ruolo centrale che esso occupa nelle esperienze e nei rituali di possessione (fatto salvo il ricondurne il valore strumentale a codice espressivo ausiliario: estetico, satirico, ecc.). Non è perciò un caso se esso abbia incontrato solitamente scarsa attenzione in quei modelli che privilegiavano all’opposto il *modo psicologico* di espressione dei conflitti e guardavano soprattutto alle modificazioni dello stato di *coscienza* (teatro elettivo, quest’ultimo, di processi come “volontà”, “desiderio”, “amnesia”, ecc.). E tuttavia il corpo ha nella possessione, quanto meno in quelle forme sulle quali la nostra ricerca si è concentrata, un ruolo decisivo per almeno un duplice motivo: 1) è il corpo ad esprimere in modo peculiare il valore mnemotecnico della possessione, il suo significato di *memoria incarnata*; 2) è il corpo come maschera a esprimere la seconda dimensione a nostro avviso più rilevante del dispositivo della possessione, quella *mimetica* (Beneduce 2000). Questi due aspetti saranno ripresi brevemente più innanzi.

Se l’approccio generalmente proposto in molti lavori antropologici o etnopsichiatrici dinanzi agli interrogativi posti dalla possessione potremmo immaginarlo in definitiva simile a quello di un giocatore che cerca ostinatamente di mettere insieme i frammenti di un puzzle perché essi possano risultare complementari (pena la loro esclusione nel rango dei “resti”, delle “anomalie”), il modello al quale pensiamo trova invece la sua migliore metafora nel gioco del tangram. A differenza di un puzzle i cui tasselli dovranno comporsi secondo *una e una sola maniera* perché appaia la figura che cerchiamo (la possessione come *terapia*, come *lotta politica dissimulata*, come *cerimonia religiosa*, come espressione del *conflitto di genere*, come *drammaturgia*, ecc.), gli elementi caratteristici del dispositivo della possessione stanno invece fra loro come i pezzi (finiti, quanto al numero) di un tangram: capaci di formare però innumerevoli immagini, *tutte dotate di coerenza*, e il cui mutevole grado di pertinenza sociale o personale dipende dalla

creatività dei giocatori e dalle particolari circostanze. Guardare alle *pratiche* e ai *discorsi* dei posseduti ci permette di meglio definire d'altronde l'insieme di azioni, di rapporti e di saperi che scandiscono il registro del quotidiano, là dove si possono cogliere aspetti forse meno eclatanti o "affascinanti" della possessione rituale ma non meno rilevanti, il cui significato in altri termini non coincide né viene esaurito dall'analisi della sola *possessione manifesta* (Boddy 1989). Questo spostamento di prospettiva ci sembra indispensabile soprattutto se le ricerche sulla possessione (in particolare di quelle che vi hanno sottolineato il peso delle variabili storiche, dell'incontro con il colonialismo e con le sfide della modernità), vengono a misurarsi con le vicende della migrazione: metafora anch'essa esemplare delle dinamiche identitarie e dei rapporti con l'alterità.

## 2. Spiriti, memorie e corpi

L'imponente ristrutturazione cognitiva che si determina nel corso della possessione sembra trovare concorde buona parte dei ricercatori. Come forse la totalità dei dispositivi rituali, anche quello della possessione immerge infatti i suoi attori in un denso *campo di forze* rappresentato da simboli, sensazioni fisiche, emozioni, paradossi: *diventare* una divinità, annunciarne l'arrivo *con il proprio corpo*, con il tremore delle sue membra, *essere* questa divinità e prestarle la propria (irricognoscibile) voce, chiedere al tempo stesso che gli altri "riconoscano" d'ora innanzi, e per il tempo del rituale, solo e soltanto la divinità o gli spiriti invocati, non quell'uomo o quella donna sino ad un istante prima presente in quello stesso luogo, *in quello stesso corpo* (Leiris 1958), significa anche che gli attori di questo teatro vissuto sono come costretti a pensare un'altra intenzionalità dietro questa *maschera umana* che è il posseduto, a scorgere la presenza di un *altro scenario* di volontà e di desideri, di conflitti e di eventi a partire da questa identificazione paradossale. Di questo *vincolo all'interazione con l'alterità*, incarnata dal posseduto, forse non è stato detto ancora tutto, a cominciare dal profondo impatto (sull'ideologia della persona, sulle teorie della responsabilità e dell'azione, sulla "riproduzione" stessa dell'alterità, ecc.) prodotto dai paradossi che la possessione sembra per proprio conto promuovere: a) lo *straordinario* diventa, nel rituale della possessione, *ripetitivo* e *atteso* ("i geni sono sempre là quando l'indovino ha bisogno d'essi": scrive Vincent, 1971, a proposito dei mofu del Camerun); b) visibile ed invisibile, puro ed impuro,

bambini e divinità (come nel culto di Nya, fra i minianka del Mali), spiriti e persone, vivi e morti (nel caso siano gli spiriti degli antenati ad essere responsabili della possessione), *s'incontrano nel corpo* del posseduto, chiasmo attraverso cui comunicano queste polarità che ordinano il mondo e le sue relazioni, questi territori che lo dividono; c) il corpo non è un semplice *ricettacolo* della divinità o dello spirito, non è un semplice altare: è la sua struttura che si modifica (proprio in quanto "supporto sacrificale", secondo l'espressione di Zempleni), e ciò *non soltanto per il tempo della crisi rituale* ma in modo duraturo, perché in molti casi la possessione è "uno stato permanente, dato una volta per tutte" (Vincent 1971, p. 108).

Per i membri del gruppo, per tutti gli attori della cerimonia (a qualunque titolo essi vi partecipino), c'è dunque una molteplicità di *soggetti dell'enunciazione* e di livelli di esperienza che, alla stregua di una di quelle figure care alla psicologia della Gestalt, spinge i presenti a misurarsi con una pluralità di forme, di voci, d'interrogativi. In questo caso non si ha a che fare però con l'immagine di un'anatra o di un coniglio, di una scala che scende o che sale, dove lo sguardo dell'osservatore passa dall'una all'altra (l'una o l'altra). In questa "estetica della trascendenza" troviamo, infatti, molto di più: una molteplicità coesistente di forme che obbliga a pensare l'immanenza dell'alterità nella materialità di un corpo e di una voce, nel mondo di ogni giorno, fra i contrasti che lo attraversano. Il "desiderio" di cui si devono analizzare il significato e i conflitti non è allora soltanto quello modellato da oscure forze inconse quanto piuttosto quello di cui sono partecipi il lignaggio (siamo infatti obbligati a ricordare che alcuni geni *si trasmettono* per via uterina, altri no...), i legami familiari, le tensioni fra processi di individualizzazione ed imperativi del gruppo. In particolare, i modelli di benessere e di prosperità pensati un tempo come collettivi, diventano oggi realizzabili ai singoli individui, sebbene non sempre facilmente, con le nuove opportunità offerte dall'emigrazione, dall'affermarsi di progetti personali e dai guadagni che ne coronano il successo: è l'espressione sempre più evidente di quei mutamenti introdotti nelle economie di sussistenza agli inizi del secolo scorso dall'economia monetaria e di mercato.

Vogliamo però ora guardare alla possessione non soltanto nei suoi aspetti più noti, quelli cioè del *tempo rituale*, ma anche alla sua espressione quotidiana, ai legami che essa induce e chiede di rinnovare nel corso di un rapporto che si colloca fra altre relazioni e altri spazi. Se "immergersi di nuovo in un passato transfigurato" è l'espressione eccellente ed appropriata utilizzata da Métraux, rimane fondamentale

cioè interrogarsi sul senso di un'esperienza che si proietta nella vita degli adepti impregnandone l'esistenza, la rappresentazione di sé e i progetti futuri, intrecciandosi talvolta ai tempi di un'afflizione protratta, alla solitudine della vita, all'ossessione del denaro, alle angosce di sterilità o di morte. Invertendo la sequenza tante volte assunta come non bisognosa di ulteriore interrogazione (quella cioè che immagina desideri inconsci ed inesprimibili, o altri conflitti come le "cause" nascoste della possessione), qui vorremmo provare a pensare però anche il senso contrario di questo movimento: che cosa cambia a partire da questa esperienza nella storia dei posseduti? Qual è il senso delle molte ed *irreversibili* trasformazioni che i rituali di possessione determinano e di cui il corpo mostra la *permanenza*, al pari di altri segni?<sup>6</sup> Quali possibilità offre la possessione, quali orizzonti scaturiscono da quello che non è sempre o soltanto un contatto con potenze soprannaturali attraverso la preghiera o il sacrificio quanto piuttosto un esplicito "contratto" (Frank 1995, p. 335) che, nel corpo della posseduta, trova il suo sigillo? La prospettiva che stiamo introducendo, volta a considerare l'orizzonte più "ordinario" delle esperienze di possessione, assume come ipotesi anche che, lontano dai contesti simbolici e rituali dove la crisi, la "malattia iniziatica" si è manifestata, dove i propri compagni spirituali sono stati riconosciuti e nominati, le esperienze della possessione possano rappresentare per i posseduti come inquiete persistenze, e i loro corpi farsi *memoriali viventi* di un debito rituale inestinguibile, di legami occultati o dimenticati impossibili da recidere ma non facilmente integrabili alle scene e alle sfide del presente, alle nuove alterità di cui si va all'incontro. Come ricorda infatti ancora Frank (1995), se non è in alcun modo pericoloso durante una cerimonia collettiva sperimentare la possessione, pericoloso può esserlo quando ciò viene fatto individualmente, in segreto. E d'altronde le espressioni della possessione che più sembrano in sintonia con i processi della modernità, quali quelle di *Mami Wata*, sono particolarmente coerenti con un registro tutto individuale, e con una ricerca altrettanto individuale della ricchezza e della prosperità. Frank fa notare opportunamente infatti come la ricchezza e il benessere dell'europeo, percepiti nel passato come misteriosamente associati (e accessibili) a uomini singoli, che vivevano in condizioni di solitudine (missionari, commercianti, soldati), se risultavano un tempo in contraddizione con il modello collettivo e solidaristico di benessere, si rivelano oggi sempre più introiettate non solo sotto forma di desiderio ma anche sotto forma di rappresentazioni relative alla stessa divinità di *Mami Wata*: che esige appunto che le persone da lei chiamate non



contraggano vincoli familiari. Queste donne immigrate, le cui vicende rendono sempre più donne sole, “monadi”, per riprendere l’espressione utilizzata da Augé in relazione al profetismo ivoriano, si trovano dunque a sperimentare la *singolare coincidenza simbolica* di un culto di possessione e delle immagini della divinità celebrata con gli ideali del benessere individuale, della disponibilità di denaro accumulato senza controllo da parte della famiglia, e ciò proprio a partire dalla loro personale vicenda economica, affettiva, sociale. Se una certa ambivalenza permane dal momento che l’accumulo di beni e di ricchezze suonava un tempo e in parte ancora oggi come sinonimo di comportamento anti-sociale (ciò che sembra spiegare non poche delle moderne accuse di stregoneria in Africa: Comaroff e Comaroff 1993; Geschiere 1993), essa può essere interrogata anche a partire dalle biografie di queste donne, scandite da inquietudini, sensi di colpa, ricerca ostinata di beni di lusso.

Lo scivolare nella filiera della follia anziché in quella della possessione, nel registro idiosincrasico dell’alterità anziché in quello della sua socializzazione, per riprendere la terminologia di Olivier de Sardan e di altri autori, sembra in questi casi essere connessa meno alla *natura* della crisi che non all’assenza di un contesto, di un *vincolo*, di un tessuto sociale che sostenga e nutra queste esperienze: di una *lingua* che ne consenta la comunicazione, ma anche al fatto che il significato del moderno culto di possessione da parte di *Mami Wata* e delle ricchezze, della salute e della fertilità che da quest’ultima ci si aspetta, si rivela qui un potente motore di individualizzazione, di asserzione di potere personale, con tutto quanto questi processi inevitabilmente attivano in termini di dinamiche psicologiche (sentimenti persecutori, paura dell’invidia altrui, fragilità emotiva, sospetti).

### 3. Possessioni ordinarie: figlie di Mami Wata e bambini nati per morire

Guardare alla possessione come ad un’ineguagliata *machine à penser* le connessioni con le *alterità* e le *alienazioni* – un dispositivo *buono per pensare* gli sconfinamenti e i conflitti tra condizioni di esistenza diverse (esseri umani, spiriti, antenati) – significa riconoscere la nodosità, a tratti inestricabile, di una attività che risulta *ambivalente e contemporaneamente ambigua* (Augé 2000) laddove essa sembrerebbe presentificare per poi sciogliere incertezze, rivendicazioni, paure, desideri, accuse e cadute che precipitano nella vita, tanto del singolo quanto del gruppo. Di questa *moltiplicazione del possibile* quale si rea-

lizza nella possessione – dove una cosa sta per l'altra, dove una cosa è allo stesso tempo anche un'altra e un discorso mai un monologo coerente, dove i contrari sono sempre ugualmente pertinenti – vorremo esplorare alcuni profili a partire dalle vicende migratorie di giovani donne africane incontrate all'interno di un lavoro che, come si ricordava, è stato prima di tutto clinico (animato, dunque, dalla consapevole priorità di *fare terapia*).

Tre sono i punti che ci si prefigge di considerare: a) porre attenzione alle dimensioni spaziali e temporali della possessione attraverso una lettura che includa in questa nozione quei fatti più quotidiani e ordinari nel corso dei quali il *corpo e le geografie che esso percorre* diventano luoghi di pericolo e di incontro rischioso fra entità (umane e spirituali) tutte dotate di materialità e tutte contrassegnate da proprie territorialità (su corpi, territori e reciproci confini si veda Cartry 1988); b) cogliere la natura di questi legami e di questi vincoli non tanto, o non soltanto, in termini di rapporto tra spirito e posseduto, ma anche nei termini delle relazioni tra *mondo degli spiriti e mondo dei posseduti* da un lato e tra *mondo degli spiriti e mondo dei non posseduti* dall'altro (assumendo come luoghi privilegiati di analisi e particolarmente problematici i rapporti che si sviluppano fra posseduti e non posseduti); c) interrogare, infine, sia il sapere antropologico che quello psicologico, sulla nozione di *natura umana* (e sulla dimensione ossimorica sempre evocata nella stessa formulazione di una *natura umana culturalmente* costruita).

Sebbene non si voglia negare centralità all'attività rituale, né affermare che le persone straniere non trovino, anche in territori nuovi, il modo per organizzare ed esprimere queste stesse attività (sappiamo di cerimonie e riti compiuti nelle proprie abitazioni o lungo le rive di fiumi come il Po o la Dora da parte di donne nigeriane...), la nostra attenzione vuole piuttosto concentrarsi su quelle storie, banalmente singolari e paradigmatiche, in cui il tentativo di conciliare appartenenze e mondi (logiche possibili) avviene in modo incessante, faticosamente: nella solitudine, piuttosto che in forme collettive. A parlare di questa sorta di *possessione ordinaria* – o meglio, ad estendere la nozione di "possessione" a quei fenomeni in cui non è necessariamente presente l'intero assetto rituale – è stata, tra gli altri, l'antropologa Misty Bastian (1997), la cui ricerca fra gli *igbo* nella Nigeria sud-orientale è utile qui riprendere perché in essa viene proposta un'accurata analisi del culto di *Mami Wata*.

L'autrice, nell'introdurre il suo lavoro, suggerisce di ampliare la discussione sui rapporti tra spiriti ed esseri umani, fino ad includervi

condizioni dell'esistenza che cadono al di fuori delle definizioni classiche di "possessione", "sciamanismo" e "mediumship". Il riferimento è qui ad alcune esperienze nel corso delle quali – sebbene non si sia "posseduti da spiriti" – si intrecciano tuttavia *legami densi*, stretti, intimi tra questi mondi, attraverso i loro rispettivi rappresentanti: legami forti, sostiene l'autrice, perché basati sulle stesse logiche (aspettative, obblighi, doveri, richieste, regole) sulle quali si fondano i patti di *alleanza* e i vincoli di *parentela* tra i gruppi umani. Gli esempi riportati sono sia quello dei bambini-spiriti – *ogbanje* ("returning child") o *abiku* ("born to die") – destinati a nascere più volte nel ventre della propria madre per poi morire ciclicamente in tenera età, o comunque generalmente prima dell'adolescenza, in virtù di un patto contratto con la comunità degli spiriti delle acque (*ndi otu*) che impone loro di non restare troppo a lungo nel mondo degli umani e di ritornare dai *veri* compagni; sia quello delle donne-pesce, "figlie" di *Mami Wata*, sirene nate sotto il segno della bellezza, amanti del benessere (*li uwa* è colei che vuole, letteralmente, "mangiare il mondo", che vuole soltanto divertirsi), che esprimono come un disprezzo nei confronti della maternità, del matrimonio e di qualsiasi altra forma di legame sociale con altri esseri umani.

Il culto di *Mami Wata* (che si estende dalle regioni che si affacciano sul Golfo di Guinea fino alla Repubblica Democratica del Congo, qui assumendo il nome di *Mamba Muntu*)<sup>7</sup> sembra essere un "culto comunitario", secondo la tipologia proposta da Werbner e ripresa da Pennacini (1998, p. 11), dal momento che esso si è disfatto "dell'organizzazione territoriale per potersi muovere liberamente oltre le frontiere" e fare ovunque proseliti. Inoltre, questi *sconfinamenti territoriali dell'alterità* sono, in questo caso, come amplificati dal fatto che si tratta di un culto nel quale lo spirito risulta avere sembianze straniere, aliene, estranee alla cultura che lo pratica: siamo di fronte ad una iconografia che rappresenta *Mami Wata* con il volto di una donna dalla pelle chiara, quasi bianca, dai tratti indo-europei, con una folta chioma liscia e nera; donna-sirena o in altri casi serpente; donna, soprattutto, che ostenta bellezza e ricchezza e che affligge, arrecando morte e malattia, coloro che – nonostante le molte promesse soddisfatte (agiatazze moderne e beni materiali: automobili, vestiti lussuosi, case confortevoli, ecc.) – trasgrediscono le sue numerose proibizioni.

*Mami Wata*, spirito delle acque, quasi sempre femminile (nonostante si parli anche di uno "spiritual husband" del fiume) e *ogbanje*, spirito incarnato in un corpo umano, sono fenomeni da alcuni autori messi in relazione: da un lato, le adepti di *Mami Wata* sarebbero le fi-

gure più adatte a “tagliare” l'*ogbanje*, a spezzare cioè quel ciclo di nascite e di morti in cui bambini, spiriti e familiari sono come catturati; esse sole, infatti, sanno come obbligare lo spirito-bambino a separarsi una volta per tutte dai suoi spiriti-compagni e a rimanere nel mondo dei vivi; dall'altro, le figlie di *Mami Wata* sarebbero, esse stesse, “*onye ogbaanje mmili* (water *ogbaanje* person)” (Bastian 1997, p. 125), spiriti-bambini i quali, nonostante non volessero vivere, hanno ugualmente lottato contro la morte nel corso della loro infanzia, sopravvivendo ai richiami, alle tentazioni e alle incessanti molestie degli spiriti-compagni delle acque. Così facendo essi/esse diventano, crescendo, persone dalla *natura doppia*, ambivalente e contemporaneamente ambigua: sono spiriti delle acque intrappolati in un corpo e obbligati a vivere tra gli esseri umani, corpi che si possono trasformare in pesci o in altre forme animali; sono insieme spiriti ed esseri umani, ma non sono né l'una né l'altra cosa: sono come i rappresentanti di un *terzo genere* che si scaglia contro le nostre categorie.

Delle numerose letture che sono state fatte del culto, se ne ricorderanno qui soltanto due: a) da un lato sono proliferate interpretazioni psicopatologiche che hanno visto nei comportamenti delle adepti di *Mami Wata* una sintomatologia di tipo isterico, scandita da conflitti edipici irrisolti e forti sentimenti di colpa (Wintrob 1970; Ogrizek 1981-82) o, ancora, l'espressione di una relazione disturbata tra madre e figlia e, più in generale, tra genitori e figli (Ilechukwu 1991-92); b) dall'altro, è stata proposta da Szombati-Fabian e Fabian (1976) una prospettiva sociologica che attribuisce al culto la possibilità di marcare le identità politiche e storiche dei singoli, rappresentando *Mami Wata* desideri repressi, quale quello della “donna bianca proibita” e, più in generale, il desiderio dell'irraggiungibile benessere dell'Uomo Bianco. Rimane utile, per noi, mantenere insieme le diverse interpretazioni: le donne di cui scriviamo in queste note sono donne *anche* “malate”, oggetto di diagnosi psicopatologiche (“episodi psicotici”, più frequentemente) negli ospedali dove sono state ricoverate; ma esse sono *anche* donne immigrate, prese nelle trappole identitarie dell'*essere come il Bianco*, imprigionate in processi di mimesi sociale ed economica e nel dedalo di infiniti rispecchiamenti culturali<sup>8</sup>; infine, esse sono *anche* adepti di confraternite, donne che hanno avuto esperienze di possessione, che hanno partecipato a rituali.

Tuttavia, la possibilità di vedere nel culto una delle riposte possibili al problema, decisamente moderno, di come poter costruire, nominare e controllare la connessione e il confronto con il mondo delle *alterità* e delle *alienazioni* (nonché con il mondo dei repentini cam-

biamenti sociali ed economici, delle migrazioni violente, delle modificazioni irreversibili delle strutture familiari, ecc.) ci sembra la prospettiva più utile per operare un ripensamento critico di alcune categorie psicologiche.

*Mami Wata* sembra essere un culto attraverso il quale vengono definite, circostanziate, nominate le *forme di umanità e di alterità* che possono *coesistere e convivere* nel mondo visibile degli esseri umani, dentro i confini di villaggi, di città e di metropoli<sup>9</sup>. Questo lavoro di riconoscimento, legittimazione e continua interazione tra esseri umani e spiriti sembra avvenire anche (o soprattutto) in termini corporativi – di “corporate relations” parla appunto la Bastian – piuttosto che essere semplicemente il frutto di una questione privata tra spirito e posseduto. Il problema delle alterità, e delle alienazioni, posto in questi termini apre, secondo noi, alla possibilità che le nozioni di “corpo”, di “donna”, di “posseduto”, di “spirito”, di “legame”, ecc. siano *davvero* messe in discussione se ad essere riarticolata è insieme l'*ideologia* stessa della persona e del suo essere *umana*<sup>10</sup>. I *legami*, di cui si è parlato nel corso del testo, sono in questa prospettiva altrettanto *reali* di quelli che contraiamo con quell'altro che è un nostro consanguineo, un nostro familiare, un uomo o una donna del nostro gruppo: essi vanno a modificare l'identità del singolo e la sua posizione nel mondo. Nelle pratiche di nominazione, ad esempio, si possono trovare prove che testimoniano il riconoscimento di un avvenuto *cambiamento di natura*, di una *filiazione* extraumana, che indica un insieme di appartenenze e vincoli con un *altrove* che viene incontro e che si mostra in questi corpi segnati da tatuaggi, macchie e cicatrici, più vicino e più familiare. Si sta pensando qui ai nomi che vengono dati ai bambini identificati fin dalla nascita come *ogbanje*: *Durotimi*, “stai con me”, per indurli a rimanere; *Oku*, “il morto” o “la morte è tornata”; *Ime*, “pazienza”, perché lo spirito-bambino abbia sufficiente pazienza per restare nel mondo della sofferenza degli uomini, “spazzatura” per ingannare lo spirito e placare i suoi desideri, ecc. In virtù di questo cambiamento identitario, la loro persona verrà percepita e vissuta d'ora innanzi come *diversa*: come è accaduto a Princess (si veda la nota 6), al suo corpo, al suo braccio, “luogo” in cui questa alterità si trova fissata e incorporata una volta per tutte.

Questa prospettiva ci sembra fornire elementi di apertura per un'analisi che si prefigga come obiettivo quello di far emergere le modalità di costruzione delle “forme di alterità” proprie di ciascun gruppo, e ciò secondo modalità che potremmo definire complementari a quelle che scandiscono i processi di “antropo-poiesi”, dal momento

che le prime partecipano alla definizione delle “forme di umanità” (Remotti 1999, 2000) non meno delle strategie identitarie che sanciscono l'appartenenza a classi d'età, a clan e lignaggi, a *gruppi umani*.

#### 4. Storia di un disturbo senza nome

Grace è una donna edo nata a Lagos (Nigeria) nel 1963. È cresciuta a Benin City, nella famiglia del padre (che è urobo), quarta di sei figli. Sua madre è andata via dalla casa del marito quando questi si è risposato. Grace è stata allevata dalla nonna paterna. Ha frequentato le scuole elementari e ha poi aiutato la famiglia intraprendendo una piccola attività commerciale (vendita di riso al mercato). Dal primo marito, di cui Grace è la seconda moglie, ha avuto due figli (la secondogenita è morta in tenera età). Dal secondo marito ha avuto un'altra figlia. Attualmente ha un regolare permesso di soggiorno per lavoro (fa l'operaia presso diverse industrie, per periodi brevi). Ha vissuto con un uomo italiano per circa un anno (probabilmente un cliente trasformatosi poi in fidanzato). Oggi ha una relazione stabile con un uomo nigeriano dal quale vorrebbe avere dei figli: ciò che non è riuscita però sinora a realizzare.

*Storia clinica.* Alla fine del 1997 viene ricoverata presso un ospedale piemontese in seguito ad un collasso, preceduto da vertigini e dalla sensazione di “ingrandimento” dello stomaco. La diagnosi con la quale sarà dimessa è di anemia e disturbi del metabolismo. Grace arriva al Centro Fanon nel gennaio del 1998, inviata da un servizio di informazione sanitaria per immigrati al quale si è rivolta per problemi ginecologici (presunta gravidanza, dolori all'utero, infiammazione vaginale). Gli esami rivelano un fibroma uterino e un'infezione vaginale, ma i sintomi psichici presenti (ansia, depressione, ecc.) avevano consigliato una consulenza etnopsichiatrica. I disturbi di cui si lamenta parlano di “qualcosa che si muove per il corpo, come se qualcosa mangiasse la mia testa”, di bruciori alla schiena, gonfiori alle gambe e ai piedi, occhi pesanti (“come se li avessi sbattuti da qualche parte”), sensazione di acqua che cola ininterrottamente lungo la testa e il collo, calore, vomito. Ha paura che “i muscoli stiano morendo”. Teme di aver contratto l'Aids durante la passata esperienza di prostituzione. Teme anche di non essere più fertile. Nel 1990 muore il padre, sembra per un ictus cerebrale. I problemi economici della famiglia la spingono a partire nello stesso anno per l'Italia. Nel 1995 muore la madre, convertitasi al cristianesimo senza l'accordo di tutti i familiari, in seguito ad una malattia i cui sintomi Grace riconosce come *gli stessi* di cui lei stessa ha iniziato a soffrire a Torino: gonfiori alle

gambe, nervosismo, lingua gonfia e spessa che le rendeva difficile parlare. Nello stesso anno Grace si converte al cristianesimo e diventa un'assistente frequentatrice di una Chiesa pentecostale in Italia.

I primi disturbi sembra siano comparsi già alla fine del 1991. In Nigeria ricorda di essersi ammalata una volta all'età di quindici anni (i sintomi in quel caso erano stati soprattutto vomito, perdita di forze, perdita di appetito e gonfiore alle gambe). I disturbi attuali sono secondo Grace strettamente correlati al suo arrivo in Italia. Dal 1994 sente come pizzicori lungo il corpo (dai piedi fino alla testa). Sempre nel 1994, durante un rapporto sessuale con un uomo, avverte un forte dolore all'addome e ha l'impressione che qualcosa si muova nel suo ventre. In seguito, anche nel periodo mestruale, continua ad avere la fastidiosa sensazione di qualcosa che sale dai piedi fino alla testa. Grace pensa si tratti di un verme. Un episodio ulteriore, sempre nel 1998, evoca una crisi di possessione: durante un momento di preghiera collettiva a casa sua, Grace comincia a tremare (e insieme ha spasmi muscolari, perdita di bava, perdita di coscienza).

Il terapeuta (uno degli autori di questo lavoro) chiede allora, in un momento di evidente impasse, e proprio riferendosi alla sensazione più volte riferita di "acqua che le scorre lungo il corpo", se lei non avesse mai sentito parlare di *Mami Wata*. Grace, dopo un momento di reticenza, racconta di aver praticato il rituale di *Olokun (Mami Wata)*, due volte. Una prima volta (1989) durò solo tre giorni e venne compiuto perché fosse di buon auspicio all'attività commerciale appena intrapresa (vendita di riso). La seconda volta, nel 1990, il rituale durò sette giorni (non dieci, come previsto, dal momento che sarebbe costato troppo). *Grace dice di non aver completato il rituale*, trasgredendo a due momenti finali ed essenziali (uno dei quali consisteva nel girare per il mercato con la veste bianca e un cesto di offerte sulla testa per farsi riconoscere come figlia di *Mami Wata*), che avevano come obiettivo quello di *rendere noto alla comunità la sua nuova appartenenza*. Dalla volta in cui si è svolto l'ultimo rituale, Grace non onora più il suo altare e non sa se i suoi familiari lo abbiano fatto per lei durante la sua assenza. Da quando è arrivata in Italia frequenta una Chiesa carismatica e ha chiesto alla famiglia di bruciare gli oggetti rituali, secondo quanto le era stato richiesto di fare da parte di un prete. La famiglia si è rifiutata di farlo in sua assenza, ritenendo che sarebbe potuto accaderle qualcosa di spiacevole e pericoloso.

Recentemente ha chiesto alla sorella di spedirle alcuni oggetti (cavigliere e collane) utilizzati durante il rituale per poterli indossare qui in Italia, ma, una volta spediti, quegli oggetti non sono mai arrivati... Grace dice in uno degli incontri che vuole riappacificarsi nuovamente con il suo altare: *ora intende "lasciare la Chiesa e tornare al suo vero lavoro"*.

Grace è stata incontrata nuovamente al Centro Fanon nella primavera di quest'anno. È tornata dopo un periodo di assenza durato parecchi mesi, nel corso del quale è andata in Nigeria. Qui, è stata da un *azèn* ("strega" o "stregone"), il quale nel corso della divinazione le ha detto che lei non

è una donna, ma un essere “metà donna e metà pesce”. Grace, secondo l’indovino, è sposa di uno *spiritual husband* che ha pagato una dote per lei (Grace chiede, allora, dove sono andati a finire questi soldi, dal momento che suo padre non li ha mai ricevuti). *Lazèn* risponde soltanto che dovrà andare al fiume per dare alle acque una cifra da lui stabilita; inoltre, sempre al fiume dovrà andare a prendere *i suoi oggetti* di bambino *ogbaanje* perché vengano distrutti (è prassi comune ritenere che gli spiriti-bambini pongano sotto terra, in prossimità di corsi d’acqua, tutto ciò che li lega al mondo degli spiriti-compagni). Grace ha paura e non fa quello che le viene chiesto. Quando le chiediamo le ragioni della sua “ribellione”, da un lato, ostenta rancore e rivendica il diritto di essere in collera con *Mami Wata* per tutto quello che le sta facendo passare (“se lei è arrabbiata con me, anch’io lo sono con lei”); dall’altro esprime fortemente la paura di cadere nell’acqua, tirata giù per sempre (“e se cado e non riesco più a risalire? ... fin da piccola ho sempre avuto paura di avvicinarmi al fiume”).

Grace racconta inoltre un sogno fatto dalla figlia, studentessa di medicina, una notte in cui avevano dormito insieme. Nel sogno la madre diventava *Mami Wata* ed era immersa nella profondità di un fiume, dentro una casa tutta d’oro, circondata da ricchezze di ogni genere; dall’uscio della porta, Grace chiamava a sé la figlia, chiedendole di andarle incontro e vivere con lei in quella reggia meravigliosa. La figlia di Grace, svegliatasi di soprassalto e spaventata, ha chiesto alla madre di dar conto una volta per tutte della sua natura (“ma cosa ti sta capitando? Tu non sei una donna...”); si è poi rifiutata di continuare a dormire con lei, e per tutta la notte a Grace non è riuscito di farla tornare a letto. La figlia, nei giorni successivi, ha poi cercato una sacerdotessa di *Olokun* dalla quale vorrebbe che si recasse la madre per “fare tutto quello che le è stato detto di fare”. Grace chiede a noi che cosa le stia capitando e che cosa le accada la notte (“io non so cosa succede al mio corpo”). Il terapeuta le chiede ancora se al risveglio le sue gambe sono pesanti: Grace dice che prima che al mattino possa camminare passano diversi minuti, *perché è proprio come se le sue gambe non potessero mantenerla in piedi, come se non fossero gambe pronte per camminare*.

Non potendo riprendere per intero il lavoro clinico svolto (per il quale si rinvia a Beneduce 2000), si vogliono tratteggiare qui solo due delle linee di riflessione da noi seguite: a) il *problema della donna*; b) il *problema della mediazione* per esseri a cavallo tra territori diversi.

Uno dei primi studi a sollevare la questione della diversa *natura della donna*, in seguito aspramente criticato per le ipotesi che proponeva (tra gli altri, Mathieu 1973; Ortner 1974), è stato quello di Edwin Ardener (1972), nel quale veniva formulata dall’autore la controversa equazione “donna/natura; uomo/cultura”. Analizzando un rituale ti-



picamente femminile dei bakweri del Camerun Occidentale, che rievoca quello di *Mami Wata* per l'immagine della donna-sirena (*liengu*)<sup>11</sup> e il riferimento agli spiriti delle acque, Ardener suggerisce la seguente ipotesi: il problema della donna sta nel fatto che *essa insisterebbe a vivere in quello che per gli uomini è lo spazio del selvaggio*, ai margini di quei territori non addomesticati, che a seconda dei casi sono la foresta, la boscaglia, il mare... Il perché questo succeda è tema di interpretazione: la prospettiva più condivisa è quella che insiste sul ritenere la donna fisiologicamente e biologicamente più vincolata ai ritmi della natura, mentre l'uomo sarebbe bisognoso di continui *passaggi* culturali. Remotti (2000, p. 106) ha ripreso alcuni aspetti di questo dibattito mettendo a confronto, in particolare, le posizioni di Gilmore e della Strathern, e proponendo una linea di conciliazione: "Uomini e donne – scrive l'autore – hanno da costruire l'umanità: essi lo fanno unendosi e collaborando, ma anche separandosi e opponendosi. *Quando il fare l'umanità diventa soprattutto una faccenda culturale* (al di là della nascita fisiologica e della biologia), la separazione e l'opposizione tra le due forme di umanità – maschile e femminile – si manifestano in modo pronunciato". A partire da questa posizione, volta a stemperare le rigidità dell'una e dell'altra parte, sembra possibile ridefinire i termini del problema.

Il dato che, nel discorso specifico della possessione, risulta per noi problematico è meno la coppia maschile-femminile (e, meno ancora, l'equazione che vorrebbe la donna più vicina dell'uomo alla natura non addomesticata), quanto più in generale il rapporto tra esseri "umani" ed esseri "non umani", riuscendo a dar corpo a tutte quelle terze possibilità che convivono a cavallo di questa dicotomia. Le figlie di *Mami Wata* o i bambini *ogbanje* si impongono come entità, gruppi, esistenze problematiche perché ci obbligano a pensare la relazione tra donne (o uomini) *totalmente umani* e donne (o uomini) *incompleti* perché *non completamente umani*: o perché non è ancora venuto per loro il tempo di una *socializzazione* – come nel caso dei bambini prima dell'età dello svezzamento – o perché la socializzazione non ha definitivamente "tagliato" i legami con il mondo degli spiriti – come accade per altre nozioni analoghe (il *nit ku bon*, persona "cattiva", "guasta", in Senegal, o i bambini che continuano a "poter vedere" cose inaccessibili agli altri, in Camerun). Ciò che in questo dibattito c'interroga da vicino è la *reticenza* manifestata da particolari individui – in questo caso dalle donne, in altri dai bambini – a recidere in modo netto e definitivo il legame che li vincola a territori non addomesticati e selvaggi. Così facendo, essi di fatto cancellano ogni frontiera, ren-

dendo fluide le identità e i passaggi (e le *trasformazioni*), creando *nuovi territori* e *nuovi corpi* dentro i quali andranno ad amalgamarsi tutti i diversi registri dell'esistenza (il maschile con il femminile, l'umano con il non-umano, gli esseri viventi con i morti, il neonato con l'antenato, ecc.). *Mami Wata* è spirito femminile ma contemporaneamente "marito spirituale", è madre e marito insieme, è spirito incarnato in corpi attraenti, che può aggirarsi nei mercati, tra la gente; è una donna-pesce o sirena, donna-spirito delle acque che in virtù di questa *doppiezza* (di questo *potere ingannevole*) è realmente un "cumulo di possibili": è un *terzo genere* che non può essere del tutto ridotto né all'umano né al non-umano, né al femminile né al maschile, né ai vivi né ai morti (sono vite, queste, più di altre angosciosamente in bilico perché possono spegnersi all'improvviso, in qualsiasi momento, resistendo tenacemente a qualsiasi intervento o tentativo di cura).

Questa ostinazione a rimanere sospesi tra due rive, senza lasciare margine ad una chiara collocazione nel mondo (senza legarsi mai definitivamente ad un marito, senza riuscire ad avere i figli desiderati, ecc.), è stata ampiamente descritta nei racconti popolari centrati sul tema della "donna ribelle", racconti diffusi in tutta l'Africa Occidentale (e che abbiamo ritrovato anche in un opuscolo divulgativo prodotto a Kinshasa da titolo "Mami Wata a Lodja"). Il *leitmotiv* di questi racconti, oggi ripresi con alcune varianti anche dalla narrativa contemporanea, è quello di una giovane adolescente dalla bellezza regale e lucente, ribelle al volere dei genitori, arrogante nei confronti dei suoi coetanei pretendenti e testardamente desiderosa di sposare "l'affascinante *straniero*" incontrato al mercato, che si rivela poi essere "spirito malvagio", "revenant", "pitone" o "pesce" che trascina la sposa, appena usciti dal villaggio, nelle profondità del fiume... Qualora essa non muoia, si trova costretta a condurre una vita di sofferenza e deprivazione. Interessante delle varianti più recenti, e qui da sottolineare perché fa di questi sedimentati racconti dei discorsi sui nuovi poteri e sui moderni spazi non addomesticabili, è la donna ribelle che viene portata dallo straniero in città (e non più in foresta), *manipolatrice e contemporaneamente vittima* del suo destino, ricca e prostituta insieme (come nel romanzo di Cyprian Ekwensi, *Jagua Nana*, analizzato da Inyana 1992). Questi percorsi di ostinata individualizzazione, fatta di *uomini stranieri bianchi, soldi e prostituzione*, tracciano i destini delle donne nigeriane immigrate incontrate, sui corpi delle quali si leggono i segni di prolungate sofferenze e vulnerabilità (si pensi soltanto al problema delle malattie infettive contratte), che ci devono far reinterrogare sulle rappresentazioni del mondo sel-

vaggio (“the wild”), sulle forme dell’alterità e sulle teorie dell’azione (“agency”) che sorreggono queste vite.

Ancora due considerazioni prima di concludere queste riflessioni. Alcuni dei fenomeni descritti in questo lavoro potrebbero essere definiti come forme di *possessione invertita*, al cui interno cioè la strategia rituale sembra essere rivolta in primo luogo ad *incorporare*, ad “intrappolare” lo spirito inducendolo a spezzare definitivamente i suoi legami con i compagni-spiriti (come nel caso degli *Ogbanje*; su questi aspetti cfr. ancora Bastian 1997). Tale processo, nel generare un *terzo genere* (“mostruoso”, ribelle – se si vuole – ad ogni classificazione, ad ogni univoca appartenenza), sembra ammettere una relazione particolare con il mondo degli spiriti tale che l’esito finale sia la produzione di un’alterità che *sta dentro, per sempre*. Ciò risulta almeno parzialmente coerente con quanto altri autori hanno proposto di interpretare come “socializzazione dello spirito” (Lambek 1980): anche nel caso di *Mami Wata* sembra infatti che l’azione del gruppo consista nel contrastare l’azione dello spirito e sottoporla ad un controllo, un vincolo (quelli che il gruppo realizza in virtù del dispositivo rituale, in primo luogo). Questi *corpi doppi* sembrano però percepirsi, in momenti particolarmente precari dell’esistenza, in pericolo: essendosi ridefiniti i confini con l’*altrove* (non più collocato fuori, ma dentro la persona), sembra che per loro, in questi momenti critici, nessun luogo sia più sicuro, familiare, in grado di far sentire a proprio agio. Questo probabilmente tanto più nel corso di processi migratori segnati da fallimenti, incertezze, malattie. La paura, più volte riferita dalle donne incontrate, di non sapere più come controllare questa alterità che si è come incorporata sotto la propria pelle (un’alterità che si agita incessantemente perché materializzata da vermi che abitano il corpo, da sogni che assumono piuttosto la forma di incubi, di gambe che si rifiutano di camminare, ecc.), esprime ancora una volta la natura ambivalente di queste relazioni, dove i rapporti di forza possono in ogni momento cambiare di segno, e l’esistenza rimane sempre sospesa tra la vita e la malattia, tra la vita e la morte. Un’altra donna nigeriana, Mary, anche lei edo, in un momento di forte sconforto in cui si temeva potesse suicidarsi, diceva: “Non potete capire... Io sono davvero diversa. Le persone come me non mangiano... Se devo morire, meglio non aspettare”. Il discorso che abbiamo sviluppato speriamo possa dar conto di questo essere *davvero diverse*.

La sfida nel lavoro etno-clinico sta, secondo noi, in questo: negli sforzi di costruire una *ideologia condivisa*<sup>12</sup> e continuamente negoziata con chi ci sta di fronte, paziente, immigrato, africano, e, forse, in al-

cuni casi anche spirito-incarnato, senza imporre proiezioni e categorizzazioni proprie alle nostre discipline.

### 5. Conclusioni. Verso un'antropologia dei posseduti

Il nostro discorso sulle dimensioni più *ordinarie* della possessione e sulle sue espressioni all'interno dei fenomeni migratori, intende ripercorrere, dopo aver interrogato la pretesa unità concettuale della possessione (Colley 1997), il percorso fatto da Geschiere (1993) relativamente alla stregoneria in Camerun: anch'essa interrogata nel suo profilo di "quotidianità" e nei suoi intricati rapporti con la modernità, anch'essa singolarmente capace di incorporare nelle sue immagini e nelle sue pratiche le forme cangianti del potere e della violenza, del conflitto e della solitudine.

Individualizzarsi può significare in qualche caso, per una donna immigrata, "obbligarsi a pensare" gli spiriti che abitano dentro di lei, o il percorso di iniziazione e di incontro avviato anni prima in seguito ad una malattia o ad una sventura, in termini nuovi e soprattutto in riferimento ai propri attuali progetti di ricchezza e di potere. Lontano dal suono dei tamburi, dalle danze, dalle gerarchie delle confraternite, in assenza di un tempo rituale che scandisce i tempi della crisi e negozia le forme e i significati della sofferenza, altre logiche possono fare irruzione. Quando riprodotta nella solitudine, nel dubbio del suo reale potere e, soprattutto, nel terrore che accompagna l'esperienza di "segni incerti", per riprendere l'espressione di Barthes (cit. in Szombati-Fabian e Fabian 1976, p. 14), l'azione rituale rischia di diventare reiterazione di gesti il cui valore simbolico si attenua o stenta a riprodursi: mero simulacro la cui efficacia è più difficile riaffermare una volta che sia venuta meno la possibilità di *socializzare* quell'alterità incarnata, di condividere quel "teatro vissuto" che è la possessione, come per quei coralli e quelle alghe che, una volta abbandonati dal mare sulle spiagge, perdono la lucentezza e l'armonia sino ad un momento prima presente nei loro movimenti. Non stupisce dunque che, assai spesso, proprio quando più frequenti e pregnanti si fanno i sogni o i riferimenti alla presenza di *Mamy Wata* nella propria vita, nel proprio corpo, e più pertinenti i richiami che giungono dal proprio paese, dalla propria famiglia, più insistente si fa il brulicare dei vermi (su questa nozione in Africa occidentale, cfr. Olivier de Sardan 1998), e più fastidiosi o angoscianti diventano i disturbi che fanno oscillare decisamente il discorso e la ricerca di cure di queste donne verso la

bio-medicina, fra i significati, i valori e le immagini che lo scenario del paese ospite offre della loro condizione.

Se quanto stiamo ipotizzando sulla base delle vicende incontrate ha qualche fondamento, dobbiamo interrogarci sulle sue ragioni: difficili da individuare però se restiamo all'interno di una prospettiva che enfatizza la sola dimensione rituale e religiosa della possessione o, all'opposto, si concentra unicamente sulla sua valenza psicopatologica. Se la possessione rappresenta un'esperienza ordinaria e diffusa, comune (come ricorda la ricerca condotta da Sharp in Madagascar) (Sharp 1993), essa rimane tuttavia pertinente perché costituisce una *pratica sociale* che promuove azioni, discorsi, *contrast*i ed emozioni singolarmente coerenti anche con i problemi posti all'individuo dalla modernità. La possessione da parte degli spiriti delle acque, o da parte delle divinità del pantheon religioso igbo, yoruba, ibo, ecc. è allora, fra le donne nigeriane immigrate in Italia, esperienza *familiare* e ad uno stesso tempo *estranea*, "perturbante", nel senso che la psicanalisi riconosce a questo termine, che per il particolare contesto nel quale di volta in volta si manifesta, si ripete, si riproduce, finisce per assumere connotati differenti, e solo a fatica governabili.

Da questa prospettiva possiamo dedurre almeno due conseguenze. Proprio in virtù di questa espressione "ordinaria" che stiamo provando a riconoscere nella possessione come il tratto più complesso da interpretare e, insieme, come la sua cifra più originale, passando così da un'*antropologia della possessione* ad una *antropologia dei posseduti* (che mostri, in altre parole, a partire dalle vicende di questi ultimi, dalle loro biografie e dai loro racconti, la struttura e il senso della prima), possiamo meglio comprendere il denso legame che essa intrattiene con le rappresentazioni della persona e del corpo caratteristiche di altre culture, e come sia possibile (solo) all'interno di queste rappresentazioni concepire quel tipo di appartenenze e legami definiti, di volta in volta, "ierogamia" (Jonckers), "famiglia rituale" (Argyriadis), "fusione e consacrazione" (Zempleni), ecc. La relazione con uno spirito, che assume secondo i casi le forme di un'alleanza perenne ancorché conflittuale e ambivalente, di un matrimonio con un marito o, secondo i casi, con una moglie "spirituale", di un'incorporazione, situa la possessione fra le forme esemplari di *legame all'alterità*, o meglio di *realizzazione delle possibili alterità*, la cui definizione e la cui esperienza da parte dei singoli e dei gruppi diventano possibili solo nella misura in cui si accettano precisi obblighi e non meno singolari parentele, e il cui senso muta drammaticamente in rapporto alle scelte che costellano l'esistenza quotidiana (la conversione ad un'altra re-

ligione, la decisione di emigrare o di intraprendere un'attività economica, ecc.). Tutto ciò, ed è questa la seconda conseguenza che possiamo trarre dalla prospettiva sommariamente tracciata, non indebolisce il significato *religioso, terapeutico, teatrale* o di *resistenza culturale* attribuito a questo o quel rituale di possessione: semplicemente lo ridefinisce all'interno delle particolari *politiche del soggetto* e del *legame sociale*, della *cultura* e della *cura*, dentro cui la possessione di volta in volta *prende corpo*. Che cosa significhi questo legame agli spiriti, in quale misura esso s'intrecci ad altre relazioni, ad altre esperienze (quella della sofferenza e della solitudine, ad esempio, o dello sfruttamento e della prostituzione), rimane avventura dall'esito incerto e della quale non abbiamo che tratteggiato possibili evoluzioni. Ciò che ci sembra di poter affermare in ogni caso è che all'interno di questo scenario la sofferenza dei loro corpi, la loro inquietudine, assumono un profilo più comprensibile, più "perspicuo". Di questo profilo, avevamo prima anticipato, va riconosciuto in primo luogo *il valore mimetico affidato al corpo*: la stessa complessa origine geografica dell'iconografia di *Mamy Wata*, che parrebbe provenire dall'India ed essere stata poi trasmessa in tutta l'Africa dagli europei, e le sue più recenti evoluzioni stilistiche (accanto al serpente, accanto alla donna-sirena, si aggiungono via via gli occhiali da sole, i prodotti cosmetici ed altri simboli di vanità e di potere), costituisce un'esemplare testimonianza di quel gioco di specchi e di complementarità, di adesioni e di scarti, che fa il gioco delle dinamiche culturali: "Questa immagine ha simbolizzato l'Altro esotico per due aree culturali assai differenti: essa era un misterioso, sensuale ed affascinante serpente orientale per gli europei, ma uno spirito acquatico europeo per gli africani!" (Drewal 1988, p. 170). Ma mimesi, lo sappiamo, non significa mera riproduzione, semplice imitazione: in virtù di quel potere che le è proprio, essa in qualche modo *trasforma* l'oggetto della mimesi, lo rende diverso (grottesco, ad esempio, o ancora più potente), aggiungendovi dunque significati "supplementari" (Argenti 1998).

La possessione sembra così indicare, nelle vicende da noi incontrate, *e a partire da un corpo il cui brusio è incessante*, come un'impegnativa necessità di riaffermare una memoria conflittuale, ma insieme un legame e un'alterità diventati faticosi da sostenere (da rappresentare, o meglio: da "eseguire", nel senso proprio che Turner riconosceva all'etimologia del verbo *to perform*). Non possiamo evitare di considerare inoltre, almeno come ipotesi di lavoro, il ruolo della condizione comune alle donne nigeriane incontrate presso il Centro Fanon, il fatto cioè che si tratta di donne che hanno condiviso, per periodi più o

meno lunghi, un'esperienza particolare, il cui significato non può essere trascurato nella comprensione della *loro* possessione: quella di essere donne che si sono prostitute, il cui corpo è stato un corpo *posseduto*, o meglio *spossessato*, preso nelle dialettiche dell'immaginario sessuale delle società ospiti, sottoposto a ricatti e minacce o alla manipolazione che vi hanno sovrapposto il discorso morale e quello medico, catturato dalle logiche dell'adesione mimetica, teso nella realizzazione di sogni di ricchezza e di un potere dalle espressioni ambigue, rivolto ad affermare desideri, identità e motivi egemonici connessi alle "questioni di genere" e identificabili almeno in parte all'interno di quella complessa figura economica, narrativa, sociale che in Africa occidentale va sotto il nome di "market mammies" (per alcuni di questi aspetti, cfr. anche Beneduce 1999). *L'assertività dei corpi* (e dei corpi femminili, in primo luogo), ricordata da alcuni autori (Kasfir Littlefield 1998) come caratteristica dei culti di *Mamy Wata*, non può agire, nei contesti dove la nostra ricerca è stata avviata, nelle forme consuete, secondo una regia che persegue e riafferma l'esercizio di un potere socialmente riconosciuto ancorché non privo di conflitti (i posseduti come "agenti rispettati di potere": Colleyn 1996). Quell'*assertività* può allora muoversi lungo le linee imprevedute di un disturbo ostinato e resistente alle terapie, nel silenzio di un monologo interiore fatto di dilemmi ed angosce. Se tutto ciò ha senso, anche il significato dell'*amnesia rituale* solitamente evocato negli studi della crisi di trance come uno dei tratti peculiari delle esperienze di possessione, e lo stesso *valore mnemotecnico* della possessione, sollevano allora un'ulteriore riflessione: dal momento che parlare di "memoria" diventa in definitiva meno legittimo quando di essa non possa esserci più condivisione. Il corpo può allora diventare sì luogo di memoria, ma di una memoria ossessivamente rivisitata, interrogata senza tregua, nella solitudine, essendo ormai lontano quel senso sociale che connota le forme di possessione descritte da Stoller, da Makris, da Lambek e ne fa "pratiche morali" di una memoria culturale e collettiva. Corpo interrogato nei suoi più piccoli rumori, quello delle nostre pazienti, nei suoi sintomi stravaganti, alla ricerca spasmodica di un *valore* (anche nel senso economico del termine...), di una risposta ai propri assilli identitari; corpo che quando disvela un possibile senso si fa nuovamente corpo-*vincolo*: al passato, allo spirito che vi si è incarnato, alle differenti forme di appartenenza, a quei legami dai quali invano si cerca di prendere commiato e verso i quali si è contratto come un debito singolare quanto inestinguibile.

## Note

\* Autore dei paragrafi 1, 2 e 5.

\*\* Autrice dei paragrafi 3-4.

<sup>1</sup> Il Centro Frantz Fanon, ufficialmente sorto nel 1996, offre psicoterapia e counseling a cittadini stranieri nonché interventi di formazione e supervisione ad operatori dei servizi sociali e sanitari, di enti e comunità, ecc. Il lavoro psicoterapeutico svolto con i pazienti ha nell'intervento dei "mediatori etnoclinici" il suo tratto distintivo.

Nel corso del testo si parlerà estesamente del culto di *Mami Wata* a partire da questa esperienza di lavoro con donne nigeriane immigrate, nella maggior parte dei casi provenienti dalla zona di Benin City ed appartenenti al gruppo etnico edo (le lingue utilizzate nel corso dei colloqui sono state l'italiano, l'inglese, l'edo e l'igbo). In questi cinque anni di lavoro si sono incontrate circa venti donne, alcune delle quali prese in carico per un periodo di tempo che ha oltrepassato i due anni. Esse si sono spesso riferite a *Mami Wata* con il nome di "*Olokun*" (signore dell'oceano), divinità del pantheon yoruba protettrice della fertilità delle donne e, più in generale, portatrice di felicità, prosperità e benessere (in termini di ricchezza, bellezza e fortuna). Si veda per un approfondimento Nevadomsky e Rosen (1988, pp. 187-189).

<sup>2</sup> Complessa cerimonia di possessione della durata di sette giorni e sette notti (almeno nella sua forma canonica descritta da Dorès nel celebre film "Sept nuits, sept jours").

<sup>3</sup> Per l'analisi delle posizioni di Olivier de Sardan e le critiche che egli rivolge ai lavori di Stoller ed altri ricercatori si rinvia alla nostra tesi di dottorato (Beneduce 2000).

<sup>4</sup> Che la possessione sia anche una perfetta *machine à communiquer* trova la sua evidenza nella comparsa della "terza persona" nel discorso del posseduto. Inoltre, attraverso la *transmissione* degli agenti della possessione da un membro della famiglia ad un altro, diventa possibile riaffermare legami o riconoscere conflitti intergenerazionali (Lambek 1980 e 1993).

<sup>5</sup> Osserva Janice Boddy (1989, p. 304): "Il mondo degli *zar* inverte quello del villaggio sia positivamente che negativamente: ontologicamente, esistenzialmente, e sociologicamente. Se gli spiriti *zar* possono essere pensati come non-Hofriyati [nome del villaggio luogo della ricerca; N.d.A.], gli Hofriyati possono essere concettualizzati come non-*zar*. Ciascuna forma di essere concettualizza l'altro, così come fanno le donne e gli uomini sul piano umano". Altrove Boddy (1988) enfatizza questa prospettiva di genere relativamente alla divisione degli spazi: villaggio, casa, come propri del dominio "femminile" in opposizione all'esterno, allo spazio riservato agli uomini, agli scambi commerciali, all'incontro con l'Altro (non molto diversamente da quanto rilevato da Bourdieu nella sua analisi della casa in Kabylia: sebbene in quest'ultimo caso viene evidenziato il gioco delle trasformazioni e delle omologie che rendono più fluidi i rapporti fra le due polarità); ciò suggerisce anche un'analogia con il rilievo dato da Ardenner alle dimensioni spaziali *e* di genere nella possessione in Camerun e alla dialettica natura/cultura che essa esprime nel corpo femminile. Qui però l'interpretazione vede quasi rovesciati i termini del rapporto prima evocato: sono infatti le donne a stare dal lato della foresta, da cui riemergono esse stesse come esseri selvaggi, e con questo spazio di rischi e di pericolo continuano ad intrattenere un rapporto forte, e ambiguo. Difficile dunque operare generalizzazioni senza correre il rischio di produrre una singolare (ed imprevista) *naturalizzazione* (delle ragioni per le quali la possessione sarebbe più spesso femminile, ad esempio). Si veda, a questo riguardo, Nathan (1986), che muovendo da un'ipotesi etnopsicanalitica, scivola però anch'egli in un'interpretazione "biologica".

<sup>6</sup> Quando Princess, una giovane donna nigeriana di origini regali, uscita recentemente dal dramma della prostituzione, viene a parlarmi delle sue vertigini, dei suoi inspiegabili collassi, delle sue strane ed inquietanti sensazioni (qualcuno sembra sopraggiungere all'improvviso e come spingerla, facendola cadere), e mostra una cicatrice sul braccio destro a *provare* che lei è la reincarnazione di una bisnonna materna, sta offrendo una testimonianza semplice di ciò che, con altri, chiamiamo "memoria incarnata". Quel piccolo segno sul braccio, quella banale cicatrice, raccontano la sua origine, la sua *biografia* (che non comincia però il giorno della sua nascita...), la storia del suo lignaggio e dei suoi conflitti (quella bisnonna fu ripudiata perché incapace di dare un figlio maschio), descrivono *una teoria della persona*, e insieme parlano di un'appartenenza faticosa da sostenere: da bambina i compagni di gioco e i vicini di casa la per-



cepivano come una bambina strana e la chiamavano *Ogbanje*, ciò che le dava non poco fastidio; la nonna paterna è una rinomata sacerdotessa di *Olokun (Mami Wata)* e celebra ogni tre anni una festa che richiama centinaia di persone da villaggi anche lontani in cerca di cura; quando è arrivata a Torino alcune donne immigrate nigeriane l'hanno "riconosciuta" come una *Ogbanje*, ciò che l'ha riportata all'antico disagio, ecc. Per le nozioni di *Ogbanje* e *Olokun*, oltre che ai romanzi di Sole Woyinka, Ben Okri e Chinua Achebe, si rinvia alla bibliografia qui riportata.

<sup>7</sup> Per un approfondimento etnografico del culto, si vedano i lavori di Szombati-Fabian e Fabian 1976; Salmons 1983; Drewal 1988; Gore e Nevadomsky 1991; Jell-Bahlsen 1997.

<sup>8</sup> Non stupisce dunque che nella storia di una giovane donna nigeriana urobo, proveniente dalla zona di Worri (sul delta del fiume Niger), ricoverata presso un reparto psichiatrico di un ospedale torinese, compare l'idea terrificata che "Dracula" potesse farle del male: questo personaggio, mutuato dalla letteratura europea, ricorda quanto scrive Bastian (1993, p. 151) sui termini e le rappresentazioni ricorrenti nella stampa nigeriana (relativamente ai vampiri e alla stregoneria), che originano "più da A. Conan Doyle che da Achebe". Nella Repubblica Popolare del Congo, specialisti di Mami Wata (*Mamba Muntu*) e immagini della donna-sirena sono altrettanto massicciamente presenti: l'iconografia di questo personaggio ricorre, infatti, nell'arte popolare come nei fumetti o su internet, mescolandosi o, secondo i casi, entrando in conflitto con i discorsi delle chiese cristiane, finendo col sovrapporsi ad altre figure negative della tradizione ("revenants", spiriti maligni, ecc.) o assumendo tratti decisamente positivi. Siamo grati a Roberto Bertolino per averci offerto queste informazioni.

<sup>9</sup> Un'analisi utile ai fini di una migliore comprensione del rapporto degli esseri umani con l'*altrove*, oltre che con l'alterità, dovrebbe poter tracciare le particolari *geografie* costruite dalle diverse società. La descrizione della divisione del territorio dei mossi, in Burkina Faso, proposta da Izard (1985), fornisce un esempio di quanto si vuole qui sottolineare: il mondo *visibile* sarebbe abitato sia da esseri umani (visibili) che da spiriti (invisibili), i *kinkirse*, disponendosi gli uni e gli altri secondo la linea centro-periferia (villaggio-boscaglia), mentre l'invisibile – l'*altrove* – sarebbe terra degli antenati, i *kiimse*. Le questioni che non abbiamo potuto trattare e che necessiterebbero un ulteriore approfondimento riguardano a) che cosa succede *quando gli spiriti entrano nel villaggio* o nei corpi dei suoi abitanti (come appunto per *Mami Wata* o gli *ogbanje*); b) che cosa interviene perché questi territori si trasformino talvolta in *luoghi di pericoli*, di rischio, di crisi.

<sup>10</sup> Il ripensamento critico della nozione di "persona", tema ampiamente dibattuto in antropologia (ricordiamo qui i saggi raccolti nel volume *La notion de personne en Afrique noire*: AA.VV., 1981), non ha trovato altrettanto spazio nelle scienze psicologiche.

<sup>11</sup> Riferimenti più recenti a questo culto sono riportati da de Rosny (1981, 1996).

<sup>12</sup> Sulla nozione di "pertinenza" dell'interpretazione si rimanda il lettore al lavoro di Todorov (1986), in cui l'autore sottolinea quanto sia determinante, di fronte ad un discorso che si ritiene formulato in modo "indiretto", la *condivisione del quadro ideologico* che lo ha generato al fine di poter valutare la *pertinenza delle interpretazioni* date.

## Bibliografia

- AA. VV., 1981, [1973], *La notion de personne en Afrique Noire*, Paris, CNRS.
- Ardener, E., 1972, "Belief and the Problem of Women", in Lafontaine J. S., a cura, 1972, *The Interpretation of Ritual. Essays in Honour of A. I. Richards*, London, Tavistock Publ., pp. 135-158.
- Argenti, N., 1998, *Air Youth: Performance, Violence and The State in Cameroon*, «J. Roy. anthrop. Institute», 4, 753-781.
- Augé M., 2000 [1994], *Il senso degli altri*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Bastian, M. L., 1993, "Bloodbonds Who Have No Friends': Witchcraft and Locality in the Nigerian Popular Press", in Comaroff J. & J., 1993, *Modernity and its*

- Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago-London, The University of Chicago Press, pp. 129-166.
- Bastian, M. L., 1997, *Married in the Water: Spirit Kin and other Afflictions of Modernity in Southeastern Nigeria*, «Journal of Religion in Africa», xxvii, 2, pp. 116-134.
- Bayart, J.-F., 1993, *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala.
- Beneduce, R. 1999, *Scrittura del corpo, memoria e mimesi nei processi migratori*, «Il de Martino, Bollettino dell'Istituto Ernesto de Martino», 9, pp. 79-91.
- Beneduce, R., 2000, *Entre plusieurs mondes. Discours, acteurs et pratiques de la possession en Afrique*, Thèse de Doctorat en Anthropologie et Ethnologie, EHESS, Paris.
- Boddy, J., 1988, *Spirits and Selves in Northern Sudan: The cultural Therapeutics of Possession and Trance*, «American Ethnologist», 15, 1, pp. 4-27.
- Boddy, J., 1989, *Wombs and Alien Spirits. Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison, The University Wisconsin Press.
- Cartry, M., 1988, *Dal villaggio alla boscaglia o il ritorno della questione*, in Izard M. e Smith P., a cura, 1988, *La funzione simbolica*, Palermo, Sellerio Editore.
- Colleyn, J.-P., 1996, *Entre les dieux et les hommes. Quelques considérations atypiques sur la notion de culte de possession*, «Cahiers d'Études Africains», 144, pp. 723-738.
- Comaroff, J. e J., 1993, *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago-London, The University of Chicago Press.
- de Rosny, E., 1981, *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)*, Paris, Plon.
- de Rosny, E., 1996, *La nuit, les yeux ouverts*, Paris, éditions du Seuil.
- Drewal, H. J., 1988, *Performing the Other. Mami Wata Worship in Africa*, «The Drama Review», 32 (2), pp. 160-185.
- Frank, B., 1995, *Permitted and prohibited wealth: commodity-possessing spirits, economic morals, and the goddess Mami Wata in West Africa*, «Ethnology», 34, 4, pp. 331-346.
- Geschiere, P. 1993, *Sorcellerie et politique en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Karthala.
- Gibbal, J.-M. 1982, *Tambours d'eau. Journal et enquête sur un culte de possession au Mali occidental*, Paris, Le sycamore.
- Gore, C., Nevadomsky, J., 1997, *Practice and Agency in Mammy Wata Worship in Southern Nigeria*, «African Arts», xxx, 2, pp. 60-69
- Ilechukwu, S. T. C., 1991-92, *Ogbanje/Abiku: A Cultural-Bound Construct of Childhood and Family Psychopathology in west Africa*, «Psychopathologie africaine», xxiii, 1, pp. 19-59.
- Inyama, N., 1992, «*The 'rebel girl' in West African Literature: Variations on a Folklore theme*», in Granqvist R. e Inyama N., a cura, *Power and Powerlessness of Women in West African Orality*, Printing Office of Umeå University, Umeå.
- Izard, M., 1985, *Le sexe des anâtres*, «Journal des Africanistes», 55, 1-2, 85-92.
- Jell-Bahlsen, S., 1997, «*Eze Mmiri Di Egwu, The Water Monarch is Awesome: Reconsidering the Mammy Water Myths*», in Kaplan F. E. S., 1997, *Queens, Queen Mothers, Priestesses, and Power. Case studies in African Gender*, New York, The New York Academy of Sciences, Vol. 810, pp. 103-134.
- Jonkers, D. 1986, «*Les faiseurs d'enfants*». *Réflexions sur le statut des femmes dans le système religieux minyanka*, «Journal des africanistes», 56, 1, pp. 51-66

- Kasfir S. Littlefield, 1998. *Elephant Women, Furious and Majestic. Women's Masquerades in Africa and the Diaspora*, «African Arts», Spring, pp. 18-27.
- Lambek, M., 1980, *Spirits and Spouses: Possession as a System of Communication Among the Malagasy Speakers of Mayotte*, «American ethnologist», 7, 2, pp. 318-331.
- Lambek, M., 1993, *Knowledge and Practice in Mayotte. Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*, Toronto, Univ. of Toronto Press.
- Leiris, M., 1988 [1958], *La possessione e i suoi aspetti teatrali*, Milano, Ubulibri.
- Lewis, I., 1997, *The Shaman's Quest in Africa*, «Cahiers d'Études Africains», 145, xxxvii, pp. 119-135.
- Mathieu N.-C., 1973, *Homme-culture et femme-nature?*, «L'Homme», XIII, 3, pp. 101-108.
- Nathan, T., 1986, *Hystérie ou possession. (Prolègomènes à une théorie ethnopsychanalytique de la conversion hystérique)*, «Revue de Médecine Psychosomatique», 27, 5, pp. 11-21.
- Nathan, T., 1996 [1993], *Principi di etnopsicanalisi*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Nevadomsky, J., Rosen N., 1988, *The initiation of a Priestess. Performance and Imagery in Olokun Ritual*, «The Drama Review», 32 (2), pp. 186-207.
- Ogrizek, M., 1981-82, *La Mami Wata: les envoûtées de la sirène. Psychothérapie collective de l'hystérie en pays Batsangui au Congo, suivie d'un voyage mythologique en Centrafrique*, «Cahiers de l'ORSTOM», Serie Sciences Humaines, Médecines et santé, XVIII, 4, pp. 433-443.
- Olivier de Sardan J.-P., 1993, «*La surinterprétation politique : Les cultes de possession hawka du Niger*», in Bayart J. F., a cura, 1993, *Religion et modernité politique en Afrique Noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, pp. 163-213.
- Olivier de Sardan, J.-P. 1994, *Possession, affliction et folie: les ruses de la thérapisation*, «L'Homme», 131, xxxiv, n. 3, pp. 7-27.
- Olivier de Sardan, J. -P., 1998, *Illness entities in West Africa*, «Anthropology & Medicine», 5, 2, pp. 193-218.
- Ortigue, E. e M.-C., 1984 [1966], *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan.
- Ortner, S. B., 1974, «*Is female to male as nature is to culture?*», in Rosaldo M. & Lamphere L., a cura, 1974, *Women, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 67-87.
- Pennacini, C., 1998, *Kubandwa. La possessione spiritica nell'Africa dei Grandi Laghi*, Torino, Il Segnalibro.
- Remotti F., 1999, a cura, *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Torino, Paravia.
- Remotti, F., 2000, *Prima lezione di antropologia*, Roma-Bari, Editori Laterza.
- Salmons, J., 1983, *Mammy Wata*, «African Arts», 10, pp. 8-15.
- Sharp, L., 1993, *Possessed and Dispossessed. Spirit, Identity, and Power in a Madagascar Migrant Town*, Berkeley, University of California Press.
- Somer, E., Saadom, M., 2000, *Stambali: Dissociative Possession and Trance in Tunisian Healing Dance*, «Transcultural Psychiatry», 37, 4, pp. 580-600.
- Speziale F., Passalacqua, E., *Stati "sottili" di coscienza nei rituali sûfi dhikr e shish. Il caso della confraternita Khalwatiyya di Firenze*, «AM, Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica», 5-6, 1998, pp. 171-188.
- Szombati Fabian, I., Fabian J., 1976, *Art, History and Society: Popular Painting in Shaba, Zaire*, «Studies in the Anthropology of Visual Communication», 3, pp. 1-21.

- Todorov, T. 1986 [1978], *Simbolismo e interpretazione*, Napoli, Guida editori.
- Vincent, J.-F., 1971, *Divination et possession chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun*, «J. de la Soc. des Africanistes», XLI, I, pp. 71-132.
- Wintrob, R., 1970, *Mammy Water: Folk beliefs and Psychotic elaborations*, «Canadian Psychiatric Association Journal», 15, p. 143.