

Pino Schirripa

Di abone. Pratiche della possessione
tra gli nzema del Ghana sud-occidentale

1. La follia di Manyi

Era la stagione delle piogge e la luce del giorno illuminava tutto il villaggio di Beyin, capitale dello Western Nzema, dove abitavo durante la mia ricerca sul campo¹. Nuvole gonfie di pioggia oscuravano il cielo fin dall'alba preannunciando l'imminente arrivo di un temporale. Diversi sacerdoti-guaritori (in nzema: *abomenle* sing. : *komenle*) si erano radunati in un spiazzo ai margini della boscaglia che circonda il villaggio; alcuni di loro scrutavano preoccupati il cielo cercando di intravedervi improbabili segni di un miglioramento. Intanto altra gente sopraggiungeva. Tutti sembravano in attesa di comprendere se la cerimonia prevista per quel giorno si sarebbe tenuta.

Alcuni anziani cominciarono a discutere tra loro e con gli *abomenle*. Mieza, il mio interprete che da più di trent'anni lavorava con la Missione Etnologica Italiana in Ghana, mi informò subito su quella discussione. Vi era il fondato pericolo di un temporale ed alcuni premevano affinché si rinviasse la cerimonia annuale per Kumakpole, il dio del villaggio (*maanle bozonle*), ma i più dicevano che la si era già rinviata più volte e oramai era giunto il tempo di celebrarla: il rischio di pioggia non doveva impedire lo svolgersi dei rituali previsti.

Poco dopo la discussione terminò, i suonatori cominciarono a percuotere i tamburi e le *kalabash*² e la gente del villaggio, richiamata dalla musica, cominciò a radunarsi nello spiazzo. La cerimonia stava per iniziare.

Il suono dei tamburi e delle *kalabash*, ora così alto da coprire quasi del tutto il costante e monotono brontolio dell'oceano, divenne sempre più insistente; con esso aumentavano gli astanti. Molti tra loro portavano offerte da dedicare a Kumakpole: bottiglie di fanta, di coca cola e di gin locale³, uova, polli, pecore. Offerte di ringrazia-

mento per i favori concessi dal dio: una guarigione o la risoluzione di un problema familiare, ma anche offerte per ingraziarselo e vedere così esaudite le proprie richieste.

La cerimonia ebbe inizio, ed alcuni *abomenle* iniziarono a danzare in onore di Kumakpole. Dopo poco molti di loro iniziarono a danzare la danza sacra (*di abone*), posseduti dai loro dèi attirati dalla musica e dai canti.

Mieza e io, mescolati tra la gente, stavamo osservando assorti lo svolgersi della cerimonia, scambiandoci di tanto in tanto le nostre impressioni. All'improvviso una donna mi rivolse la parola ma, nonostante sembrasse parlare un buon francese⁴, non riuscii sulle prime a intendere il senso delle sue parole. Le prestai ancora più attenzione, ma mi accorsi in breve che si trattava di parole e di frasi sconnesse che si rincorrevano senza un senso compiuto. Non era solo la stranezza di quelle frasi ad incuriosirmi. La donna portava, quasi fosse una *komenle*, un turbante bianco sulla testa ed attorno agli avambracci e alle caviglie i braccialetti di pietra dura, tipici di ogni *komenle*. Inoltre le sue braccia e la sua faccia erano cosparse di talco, anche questo segno di un probabile sacerdozio. Poi, così come era venuta, apparentemente senza una ragione la donna si allontanò. La seguii con lo sguardo. Ogni suo gesto sembrava un frammento di un discorso incoerente: accennava dei passi di danza poi interrotti da una risata improvvisa, si avvicinava agli alberi e spezzava alcuni rametti, oppure si chinava e strappava dei ciuffi d'erba che poi teneva nelle mani. La gente sembrava ignorarla, ma quando si portava a contatto con i danzatori veniva allontanata con gesti di impazienza e redarguita bruscamente. Mi avvicinai a Mieza, che aveva seguito tutta la scena, chiedendogli spiegazioni; ci allontanammo un po' dalla folla e lui iniziò a narrarmi la triste storia di quella donna.

Manyi⁵, questo era il nome della donna, era stata una *komenle*. Posseduta da un dio, quando era ancora molto giovane, aveva seguito il consueto *training* pluriennale propedeutico al sacerdozio. Una volta diventata sacerdotessa tutti lodavano il modo aggraziato e armonico con cui, quando durante le cerimonie era posseduta dai suoi dèi, danzava la danza sacra; inoltre stava acquistando una certa fama come valente guaritrice. Evidentemente doveva aver offeso in modo molto grave uno dei suoi dèi per causarne una vendetta così grande: sopraffatta dalla collera del dio, infatti, la sua giovane mente era volata via. Sulle prime, la sua famiglia tentò tutte le strade per condurla verso la guarigione: furono consultati diversi guaritori tradizionali e, poiché non vi era nessun miglioramento, Manyi fu fatta soggiornare

diverse volte presso il manicomio di Cape Coast, uno dei tre istituti di cura psichiatrica di tipo biomedico del Ghana. Ma tutte le cure a cui fu sottoposta non sortirono alcun effetto. L'ira del suo dio evidentemente non si era placata e la famiglia dovette rassegnarsi alla sua irreversibile follia. Adesso era lì, sopportata più o meno pazientemente da tutti, in abiti e gesti che erano un ricordo del suo promettente passato e, ad un tempo, della sua terribile condanna. La famiglia continuava ad accudirla e l'intero villaggio sembrava non tenere in conto la sua presenza, ma in realtà tutti – compresa la famiglia – attendevano il compiersi del destino comune ad ogni folle: tutti sapevano che la sua mente sarebbe diventata sempre più labile e che presto o tardi Many sarebbe scappata via nella boscaglia per non tornare più indietro. Il suo destino si sarebbe definitivamente compiuto e lei sarebbe morta, preda degli animali selvatici, oppure avrebbe cominciato a girovagare seminuda ai margini dei villaggi o tra i banchi dei mercati vivendo, disprezzata da tutti, degli avanzi raccattati per terra.

Dicono gli *abomenle* nzema che a introdurre il sacerdozio tra gli uomini fu l'*okomfo* Komfo Anokye⁶, rubando agli dei il segreto della danza sacra.

Narrano inoltre gli *abomenle* che un giorno Komfo Anokye camminava da solo nella foresta, quando cominciò a sentire dei rumori. Si avvicinò silenziosamente al luogo da cui questi provenivano e, ben nascosto, si mise a spiare ciò che succedeva. Dal suo nascondiglio fu testimone di uno spettacolo inconsueto. Vi erano diversi dèi (*awozonle*, sing. : *bozonle*) in piedi che circondavano uno di loro adagiato accanto alle radici di un albero: dalla sua posizione risultava chiaro che era afflitto da qualche male. Alcuni *awozonle* iniziarono a cantare e a danzare, dettando il ritmo ad altri che, con tamburi e *kalabash*, intonarono una musica. Si trattava di una danza del tutto nuova per Komfo Anokye, che non aveva mai visto gli uomini danzare così: i danzatori brandivano degli oggetti o indossavano degli abiti particolari. Per molto tempo Komfo Anokye rimase nascosto ad osservare, poi le danze cessarono e gli *awozonle*, nascosti gli strumenti musicali e i paramenti in un albero cavo, se ne andarono. Solo a quel punto Komfo Anokye uscì dal suo nascondiglio e rubò quanto gli *awozonle* avevano lasciato. Era sua intenzione, infatti, ritornare al villaggio e insegnare ai suoi simili la danza di guarigione cui aveva assistito.

Ma gli *awozonle* non erano andati via: consci della presenza di Komfo Anokye si erano resi invisibili, curiosi di sapere cosa l'uomo intendesse fare. Una volta che lo videro rubare gli strumenti e i sacramenti, alcuni di loro lo seguirono fino alla fine della radura, qua-

si alle porte del villaggio e lì decisero di punirlo per la sua insolenza possedendolo⁷.

Le storie asante ci dicono che Komfo Anokye compì nella sua carriera di sacerdote imprese mirabili, come quella di far discendere dal cielo il seggio d'oro, simbolo dell'unità nazionale della confederazione asante. Nato da una punizione, il sacerdozio – l'alleanza tra il dio e gli uomini – permette di guarire, di maledire e di compiere atti straordinari e memorabili, come quelli di Komfo Anokye.

Quel giorno la cerimonia per *Kumakpole* durò a lungo. Il sole era già molto alto nel cielo, e il caldo, umido e soffocante, della stagione delle piogge fiaccava la resistenza degli astanti; ma le sacerdotesse erano lì. Possedute a turno dai loro dei, ognuna danzava e intonava canti offrendo a noi che guardavamo l'armonia e la prova del potere dell'alleanza che le univa ai loro *awozonle*. Manyi rimase fino alla fine, girovagando tra gli astanti, a volte allontanata con un gesto di impazienza. Avvolta nel suo vestito, triste simulacro di quello da *komenle* che un tempo aveva indossato, accennava ogni tanto ad un passo di danza oppure strappava dei fili d'erba che poi buttava verso la folla, proferendo frasi che nessuno comprendeva. Ma Manyi era lì, a offrire a tutti il dramma della sua condizione, della sua impossibilità a comunicare ancora. Ricordando a tutti che – poiché nata da una punizione – l'alleanza tra l'uomo e il dio può essere molto pericolosa⁸.

2. La possessione nzema

Quando ho cominciato la mia ricerca tra gli nzema⁹, avevo come obiettivo quello di lavorare sulla medicina tradizionale. Come spesso capita, la pratica del campo mi condusse verso altri temi che mi davano l'idea potessero meglio farmi comprendere alcune logiche nzema relative al potere spirituale. Mi concentrai dunque sulla costruzione sociale della figura del guaritore.

Tra gli nzema, come è abbastanza comune in Africa, l'arte della terapia pertiene a differenti categorie di persone. Oltre a quelle proprie della pratica biomedica, se ne possono distinguere tre: i profeti delle chiese spirituali (*osofo*, pl.: *asofoo*¹⁰), gli *abomenle* e gli erbalisti (in nzema: *ninsinlima*, sing.: *ninsinli*). I primi appartengono a quel numero sempre crescente di chiese sincretiche che si sono affermate in Africa a partire dalla fine del XIX secolo; gli ultimi due invece sono parte di quella che solitamente definiamo come religione tradizionale. Mentre i *ninsinlima* praticano la guarigione con le erbe, gli *abo-*

menle sono sacerdoti ispirati che curano sotto la guida degli dèi che li possiedono. Di norma, almeno per tutta l’Africa occidentale, la letteratura antropologica¹¹ compie una netta distinzione tra chi cura con le erbe e chi è posseduto. In realtà, almeno per quel che riguarda gli *nzema* e più in generale le popolazioni *akan*, tale differenza deve essere più sfumata. Anche i *ninsinlima* possono avere relazioni con gli dèi o con altri esseri sovrumani, soprattutto se – come spesso accade – praticano la divinazione (*adunya* o *gua nzeleba*¹²). La differenza sembra risiedere più sulla qualità e la durata del rapporto. I *ninsinlima* hanno un rapporto occasionale con gli dèi, mentre gli *abomenle* hanno con questi un rapporto continuo che dura fino alla morte. Gli dèi si manifestano e parlano attraverso gli *abomenle*, soprattutto nel corso delle celebrazioni pubbliche, come quella cui ho accennato nel precedente paragrafo. Segno di questo differente rapporto, come mi hanno sottolineato spesso i miei amici *nzema*, è che gli *abomenle* danzano la danza sacra, mentre i *ninsinlima* no. La danza sacra, che può essere danzata solo quando si è posseduti da un dio, è detta in *nzema* “*abone*”, e l’atto di danzare in stato di possessione “*di abone*” che si può tradurre letteralmente come “mangiare la danza degli dei”. È questa l’espressione che gli *abomenle* usano per indicare il loro rapporto con gli dei, ed è alla danza che si riferiscono quando parlano dell’inizio del loro rapporto con gli dèi: “ho iniziato a mangiare la danza degli dèi” – espressione che spesso gli *abomenle* mi hanno riferito nei nostri dialoghi – significa di fatto “sono stato posseduto per la prima volta”.

L’universo della terapia tra gli *nzema* è dunque composito; ma la figura del *komenle* mi sembrava quella che maggiormente dovesse essere approfondita. Non solo terapeuta, ma più in generale operatore religioso, egli deve il suo potere all’alleanza tra l’uomo e il dio. La sua analisi dunque mi permetteva di penetrare il mondo della possessione *nzema*; non solo, ma la stessa possessione, o meglio la trasmissione del potere spirituale di cui essa è espressione, dà luogo ad una complessa classificazione politica di tale potere (Schirripa 1995, 1998, 1999).

Gli antropologi hanno spesso riflettuto sulla possessione. Di volta in volta analisi di tipo funzionalista, psicoanalitico, sociologico, fisiologico, simbolico, interpretativo hanno messo in luce differenti aspetti di questo fenomeno¹³. Non è questo il luogo per discutere criticamente dei differenti approcci, né tantomeno per riflettere sulle più complesse letture che, di questo fenomeno, si sono date negli ultimi anni e che hanno sottolineato come la possessione sia anche una trasmissione di conoscenza, una forma incorporata di conoscenza, una

mnemotecnica, una pratica discorsiva controegemonica, una forma di resistenza al potere¹⁴.

Tutti aspetti che rendono conto di come tale fenomeno sia avvicicabile da diversi punti di vista. Ma che soprattutto danno il senso della sua multiformità. Fenomeno complesso, la possessione non è riducibile ad uno solo dei suoi molteplici aspetti, pena il rischio di una sua comprensione monca.

Come avvicinarsi dunque alla possessione nzema, per cercare di comprenderne i diversi significati? Credo che per rendere il senso dei suoi molteplici aspetti occorra seguire il fenomeno nel dispiegarsi delle sue pratiche, nel sottile gioco di significati messo in atto localmente dalla concreta azione di uomini concreti. In contributi precedenti ho tentato di far ciò soffermandomi principalmente sulle categorie politiche che sottendono la trasmissione del potere spirituale e, inoltre, discutendo delle memorie sociali che si intravedono dietro il “carattere individuale” e la “storia personale” degli dei che possiedono i sacerdoti. In questa sede vorrei concentrarmi principalmente su tre questioni: le cerimonie, il momento in cui cioè la possessione – il legame tra il dio e l’uomo – viene reso manifesto ed esibito; la vita quotidiana del posseduto; infine ritornare su alcune questioni legate alla proprietà e alla trasmissione del potere spirituale. Vorrei ora giustificare perché, per presentare le pratiche nzema della possessione, ho scelto questi tre momenti.

Michael Lambek nella sua analisi della possessione a Mayotte ha insistito su una differenziazione tra “possessione manifesta” e “possessione latente” (Lambek 1993, pp. 313 e sgg.). La prima avrebbe luogo quando il dio prende attivamente possesso del corpo del suo ospite, cioè si manifesta attraverso gesti e parole; la seconda invece non sarebbe altro che la lunga storia del posseduto, il quale intrattiene una relazione con il suo dio anche nei momenti di vita quotidiana in cui questi non si manifesta. Mi sembra una differenziazione importante per differenti ragioni.

Quando Lambek, parla di “possessione manifesta” intende riferirsi al momento in cui il posseduto si trova in ciò che viene di norma definito come uno stato di *transe* o uno stato alterato di coscienza. Ho l'impressione che, dal punto di vista euristico, la definizione di Lambek sia di notevole utilità. In effetti parlare di stato alterato di coscienza, o di *transe*, significa contrapporre quel momento della vita del posseduto, ad altri in cui egli invece si trova in uno stato di coscienza non alterato, “normale”. Ciò ci conduce ad enfatizzare nell'analisi il momento dello stato “anormale”, come è il destino di molte analisi psicologico-psichiatriche o fisiologiche. Per quel che è la mia

esperienza tra gli *nzema*, come mostrerò nel quarto paragrafo, la relazione uomo-dio è molto più complessa e non si esaurisce solo nel momento della *transe*. Parlare di “possessione manifesta” da questo punto di vista ci può permettere di non allontanarci da ciò che potremmo definire la “conoscenza locale” del fenomeno. Infatti per gli *nzema* ciò che è importante è riconoscere che un individuo abbia una relazione con uno o più dèi, ma questa non viene percepita unicamente nel momento della possessione, bensì come un processo continuo, duraturo. La possessione manifesta dice cose rispetto alla qualità della relazione, ma non ne è l’indicatore esclusivo.

Non si dovrà dunque parlare di uno stato di coscienza alterato contrapposto ad uno normale, ma invece di un momento, quello della possessione attiva da parte del dio, in cui la relazione si attualizza e viene esibita. Vivere con gli dèi è un fatto quotidiano, che comprende momenti di “possessione manifesta” ed altri di “possessione latente”. L’esibizione della possessione, la sua attualizzazione nelle cerimonie, è un momento della relazione, che come tale non la esaurisce. Analizzare la possessione significa riferirsi ad un qualcosa di estremamente complesso, in cui momenti eclatanti si alternano al quotidiano svolgersi di normali fatti di vita, ma tutto ciò contribuisce a rendere efficace la relazione tra uomo e dio.

Riferendo dunque delle pratiche *nzema* mi soffermerò su un momento di possessione manifesta, quale la cerimonia, per poi parlare invece di quel lungo processo che è la possessione latente, cioè della vita quotidiana degli *abomenle*. Infine mi riferirò alle forme di trasmissione del potere spirituale, perché le pratiche della possessione non sono scindibili da un più ampio contesto di teorie della proprietà, dell’usufrutto e del profitto e soprattutto da un loro uso politico.

3. La possessione manifesta: mangiare la danza

Come accennavo più sopra, *di abone*, “mangiare la danza”, significa “essere posseduti”. Ma il termine si riferisce allo stesso tempo ad una azione specifica: la danza che il posseduto compie quando il dio entra in lui. La danza, il momento della possessione manifesta, è ciò che caratterizza lo status del posseduto. La danza è anche il segno che il dio è entrato nel corpo del suo sacerdote.

Di norma, un sacerdote, quando è posseduto, non si lascia andare ad atteggiamenti scomposti, a crisi di agitazione. Sono piuttosto i novizi a comportarsi così; il lungo *training* per diventare sacerdote ser-

ve, tra le altre cose, anche ad imparare ad addomesticare la propria possessione. Ciò sostanzialmente significa apprendere a far scendere il dio nel proprio corpo al momento opportuno (cioè durante una cerimonia o un rituale terapeutico) e imparare a controllare il proprio corpo e la propria gestualità durante la possessione. Se dunque un novizio verrà posseduto dal dio quando questi deciderà di scendere su di lui, un sacerdote esperto sarà posseduto quasi sempre quando lui chiamerà su di sé (o meglio, entro di sé) il suo dio o i suoi dèi. Allo stesso modo, il controllo del corpo e dei gesti permetterà al sacerdote di danzare e di parlare nella lingua degli dèi, prontamente tradotto – se necessario – dal suo linguista. Il controllo dei gesti dunque è il segno di una relazione di lunga data, addomesticata, con gli dèi.

La danza è il momento in cui ciò è più chiaro. Gli *nzema* sono molto attenti alla qualità della danza, e l'insegnamento della danza è fondamentale durante il *training* del sacerdote. Danzare da posseduti in modo armonico si oppone infatti alla possessione scomposta del novizio. È il segno di un rapporto armonico con il dio, e allo stesso tempo rivela la propria forza spirituale e la potenza del proprio dio.

Nelle cerimonie, la danza si svolge in uno spazio apposito. Questo è delimitato da un lato dagli altri *abomenle* che assistono all'esibizione del loro collega e che di lì a breve, a loro volta posseduti, lo sostituiranno nella danza. Accanto a loro, se presenti, prendono posto il capovillaggio, o qualcuno delegato a rappresentarlo, e gli anziani del villaggio. Su di un altro lato si dispongono i suonatori, i cui strumenti segnano il ritmo dettato dal posseduto, che sa quale sia quello più gradito al suo dio. Il resto dello spazio è delimitato dagli altri astanti, la gente comune che assiste alla cerimonia. Non tutto il villaggio è presente. Diversi *nzema*, soprattutto tra i fedeli delle chiese spirituali, hanno smesso di credere agli dèi tradizionali e dunque si tengono polemicamente lontani da queste cerimonie, ostentando così la loro mancanza di timore per le possibili punizioni che gli *awozonle* possono mandare loro. Ma sono comunque tanti gli *nzema* che tuttora temono gli *awozonle* o che si rivolgono a loro per implorare una grazia o una guarigione, e sono questi che circondano lo spazio sacro della danza.

La disposizione spaziale degli astanti fa sì che chi danza sia al centro della scena, rendendo in tal modo esplicito quanto, nelle cerimonie, sia fondamentale il momento della attualizzazione della possessione. Nello stesso tempo la contiguità di posizione tra gli *abomenle* e il capo villaggio vuole rendere manifesti i complessi legami che si intessono tra coloro che detengono la gestione del potere spirituale e coloro cui invece è demandato quello umano.

Il *komenle*, durante la cerimonia, danza posseduto dal suo dio o dai suoi dèi. Se – come spesso accade – egli ha una relazione con più dèi, questi entreranno nel suo corpo uno per volta. Ogni dio ha una sua distinta individualità: un suo nome, una sua storia, un suo luogo di origine, suoi gusti. Ogni volta che, durante una cerimonia, un diverso dio entra nel corpo del *komenle* questi dovrà adattarsi ai suoi gusti: cambiare abito, voce, gestualità, ritmo della musica e passi di danza. Il fatto che ogni dio abbia una sua specifica individualità rende peculiare ogni relazione. Su ciò dovremo tornare più tardi.

La danza è dunque il momento in cui il *komenle* esibisce la sua pluralità di relazioni con gli dèi, rendendo noto le peculiarità di ognuno di essi; allo stesso tempo è il momento in cui egli dà prova, attraverso l'armonia di gesti e movimenti, del suo potere e della qualità della relazione che lo lega agli dèi. Il momento della possessione manifesta è dunque quello in cui il sacerdote mette in mostra se stesso e i suoi dèi; per tale motivo è un momento di pericolosità estrema. In questo momento infatti un rivale, o un fattucchiere, può compiere un atto magico (*ngonyia*) che, impedendo al *komenle* di continuare la danza, lasciandolo confuso o addirittura inebetito, lo copre di ridicolo. Particolarmente temuta, da questo punto di vista, è la prima cerimonia pubblica cui partecipa chi ha appena finito il *training*. Il novello *komenle* può essere sfidato da colleghi invidiosi, o semplicemente messo alla prova attraverso atti magici che possono minare per sempre il suo ancora fragile prestigio. Egli dovrà riuscire a neutralizzare ogni *ngonyia* per dimostrare di essere all'altezza del suo compito e di poter dunque iniziare la sua carriera di *komenle*.

Nel momento della possessione manifesta gli dèi, per bocca dei loro *abomenle*, comunicano con la gente. Nel caso di un rituale terapeutico ciò significherà rendere esplicita la causa del male, o più semplicemente istruire il *komenle* sugli atti necessari per la cura. Nel caso delle cerimonie, invece, potranno essere impartite istruzioni di vario tenore: nuovi tabù collettivi o individuali, consigli sul corretto comportamento che gli abitanti del villaggio devono tenere o sulla sistemazione del villaggio stesso.

La possessione manifesta è dunque il momento in cui gli dèi si rivelano con gesti e parole. Ma, come già detto, è anche il momento in cui gli *abomenle* esibiscono la qualità della loro relazione con gli dèi. È dunque una doppia esibizione di potere. Del potere degli dèi sugli uomini che è potere di atti e di parole e che può portare cure o distruzioni; ma anche del potere degli *abomenle*, che è potere di ben gestire la relazione con gli dèi, da cui discende la capacità di curare, ve-

dere l'invisibile, ma soprattutto di ben mediare i rapporti tra la comunità e gli stessi dèi.

4. La possessione latente: vivere con gli dèi

Se nella possessione manifesta si esibisce il legame con gli dèi, questo è un qualcosa che si crea e si consolida nel corso di tutta la vita del *komenle*.

Gli *awozonle* sono persone come noi, eccetto che si presentano in forma d'aria. Ereditai il mio dio da mia madre lo stesso giorno in cui ella morì. È un dio potente chiamato Nwiaa, e proviene dalla Costa d'Avorio. Mia madre era la sua sacerdotessa prima di me. Il giorno dopo la sua sepoltura mi trovavo già in uno stato di sconvolgimento e andai tutta sola nella foresta. I miei parenti e compaesani mi cercarono dappertutto, battendo i tamburi e gridando il mio nome, ma io non li udii. Mi trovarono dopo due settimane. A quel tempo non avevo ancora raggiunto l'età pubere. Il fratello di mio padre mi portò da un *ninsinli*, il quale mi curò e guarì. Ma durante lo stesso anno corsi di nuovo nella foresta, senza sapere quello che facevo. La gente ricominciò a cercarmi e questa volta potevo vederli ma non avevo la forza di gridare per rispondere alle loro chiamate. Non sentivo né fame, né sonno, né sete, lo ricordo bene. Alla fine mi trovarono ancora una volta e mi riportarono in città (Grottanelli 1978, p. 97).

Quello qui descritto è il momento in cui il *bozonle* rende manifesta la sua volontà di entrare in relazione con uno specifico individuo, o per usare la metafora nzema, il momento in cui il *bozonle* si innamora di qualcuno. Come visto non si tratta di un processo facile, né breve. La persona si ammala, o sembra quasi perda la ragione; è solo dopo un percorso divinatorio che si renderà chiara la volontà del dio e dunque si darà inizio alla lunga istruzione presso un *komenle* per apprendere a servirlo.

L'arrivo del primo *bozonle* segna l'inizio di una relazione con gli dèi che, di norma, non è duale, nel senso che di lì a breve altri *awozonle* possederanno l'individuo prescelto. L'arrivo degli altri *awozonle* è legato ai rapporti che legano tra loro i vari dèi. Questi possono essere di diversa natura. Riporto qui due casi esemplificativi.

Bozomah, è una *komenle* che vive a Beyin, di cui ho già parlato in un precedente articolo (Schiripa 1998). È stata posseduta dai suoi *awozonle* alla morte della sorella della madre – che si chiamava Mushia –, anch'essa guaritrice. Gli dèi di Mushia erano *abusua awo-*

zonle. Come spiegherò meglio nel prossimo paragrafo, per *abusua bozonle* si intende un dio che intrattiene una peculiare relazione con un particolare matrilineaggio. Di fatto, alla morte di un *komenle* il *bozonle* possederà un nuovo individuo all'interno dello stesso *abusua*; la trasmissione del potere spirituale si trasmette dunque dentro il matrilineaggio. Come vedremo ciò segue precise regole. Alla morte di Mushia, dunque, uno dei suoi *abusua awozonle* si innamora di Bozomah – cioè la sceglie come sua nuova ospite – ; gli altri dèi, anch'essi *abusua awozonle*, seguono il primo e possiedono la nuova *komenle*. In questo caso l'arrivo dei nuovi dèi è dettato dalla loro comune relazione con il matrilineaggio di Bozomah e dal fatto che essi prima possedevano tutti Mushia¹⁵.

Diverso invece è il caso di Bene' Ekuba, *komenle* di Ekebaku. Le *awozonle* che la possiedono non “appartengono” al suo *abusua*. È stata posseduta perché in tal modo una *bozonle* – di nome Bakakodwazo – ha voluto ricompensare il padre per essersi comportato in maniera corretta e gentile in una specifica occasione. È il giusto comportamento del padre che ha fatto sì che Bakakodwazo possedesse Bene' Ekuba: per questo non può essere considerato una *abusua bozonle*, ma piuttosto una *papa bozonle* (vedi oltre). Dopo che Bakakodwazo ha posseduto Bene' Ekuba, altre due *awozonle* sono entrate in lei: Ekoba e Edramo. Bene' Ekuba sa bene perché le altre due *awozonle* hanno raggiunto la prima: tutte e tre sono mogli della stesso *bozonle*, Awozinli (che non possiede la nostra *komenle*). La condivisione dello status di co-mogli fa sì che si siano mosse assieme e abbiano scelto di condividere lo stesso tramite umano.

Nei due casi riportati la relazione molteplice con gli dèi discende da motivazioni affatto differenti. Per Bozomah essa è dettata dalla peculiare relazione che il suo *abusua* ha stabilito con quei particolari *awozonle*, per Bene' Ekuba invece tale relazione si giustifica per il legame che esiste tra le tre *awozonle*. Ciò può avere conseguenze differenti sul tipo di trasmissione ereditaria di tale relazione, come vedremo nel prossimo paragrafo.

Raramente un individuo verrà posseduto per la prima volta da più *awozonle*; anzi normalmente all'inizio è un solo *bozonle* che entra in lui, gli altri arriveranno gradualmente nel corso del tempo. Ciò avviene anche nel caso in cui tali *awozonle* siano ereditati da un altro *komenle*. Anche per questa ragione è difficile considerare la relazione tra l'uomo e il suo dio come un qualcosa di dato una volta che essa si manifesta per la prima volta. È una relazione complessa e che muta nel corso del tempo in relazione a specifiche circostanze della vita del-

l'individuo, ma anche a causa dell'arrivo di nuovi dèi. Gli *awozonle* sono dotati di una propria individualità. Ogni nuovo *bozonle* che possiede un *komenle* porta con sé la sua storia, il suo luogo di origine, il luogo dove risiede, la lingua che parla, i profumi che preferisce, i tabù cui costringe il suo ospite.

Riporto il caso di una *komenle*, *Aba*, con cui ho discusso a lungo durante uno dei miei periodi sul campo (giugno-luglio 1997). *Aba*, che era a *Beyin* per assistere alla cerimonia per *Kumakpole* cui ho riferito all'inizio del saggio, normalmente vive nella Costa d'Avorio, dove esercita la sua attività di guaritrice¹⁶. *Aba* è posseduta da diversi *awozonle*, di cui la principale è considerata una *maanle bozonle*, che lei ha ricevuto per via paterna, mentre gli altri sono *abusua bozonle* ricevuti per via materna.

La prima a possedere *Aba* è stata una dea che porta il suo stesso nome. La *bozonle* *Aba* vive in un ruscello vicino al suo villaggio natale ed è considerata una *maanle bozonle*. Parla *nzema* ed è sposata con *Dafetunie*. Quest'ultimo ha posseduto la *komenle* dopo *Aba*, anch'esso parla *nzema* e vive in un ruscello. Dopo questi due *awozonle* è arrivato *Aka*; pure lui parla *nzema* ed è sposato con una *bozonle* originaria dell'*Ashanti Region*, *Ebolowa*, che possiede anch'essa la nostra *komenle* e parla *twi*. Infine per ultimo è arrivata *Ahunlu*, una *bozonle* originaria della zona *anyi* della Costa d'Avorio. Ultima arrivata, *Ahunlu* è la più stretta collaboratrice della dea *Aba*.

Si intravede dietro questa congerie di dati che la guaritrice mi ha dato una complessa costruzione del mondo spirituale. Gli dèi si sposano, hanno un luogo di origine e una loro lingua, intrattengono rapporti di vario tipo, a volte anche conflittuali, tra di loro. Si può insomma vedere la trama di una sociologia spirituale complessa che si intreccia con una geografia mitica che tocca luoghi significativi (quali la regione degli *asante* e quella degli *anyi*) per la lunga storia *nzema* di relazioni, commerci e conflitti. Una sociologia e una geografia che appaiono dunque come riflessioni, metaforizzate nelle vicende degli dèi, di una più terrena sociologia e storia *nzema*. Gli dèi insomma, attraverso la possessione, permettono agli uomini di incorporare conoscenze, non solo terapeutiche e spirituali ma anche sociologiche e storiche. La relazione che gli *nzema* instaurano con i propri dèi attraverso la possessione sarebbe dunque una forma di quella che, per altri contesti, *Lambek* (1993) definisce come "conoscenza incorporata" e *Stoller* (1995) "memoria incorporata".

Non ultimo, tutto ciò si riflette sulla specifica relazione che un *komenle* instaura appunto con gli dèi. Infatti, sono anche le qualità e le idiosincrasie degli dèi a determinare non solo il tipo di relazione, ma

anche per certi versi lo stile di vita del o della *komenle*. Mi riferisco ad esempio al fatto che di norma un sacerdote per sposarsi ha bisogno dell'accordo dei suoi dèi; non è raro il caso in cui – se la possessione è successiva ad un matrimonio – il *bozonle* imponga il divorzio non amando il partner del suo ospite, o all'inverso il caso in cui lo stesso *bozonle* indichi al suo ospite un partner.

La relazione continua e permanente che lega l'uomo e il dio è esplicitata e legittimata non solo attraverso i momenti di possessione manifesta. L'adesione ai tabù imposti ad ogni *komenle* dai propri *awozonle* sono infatti un indicatore forte attraverso cui questa relazione viene quotidianamente esibita.

Vi sono alcuni tabù comuni a tutti gli *abomenle*, come ad esempio quello che impedisce di mangiare cibo che sia stato cucinato o servito da donne mestruate. Altri invece sono propri di ciascun dio: così ci sarà chi non può nutrirsi di uova, o non può assaggiare bevande quali la fanta o quelle alcoliche, e così via.

Il tabù è il modo in cui la relazione tra l'uomo e il dio viene resa pubblica al di fuori delle cerimonie, cioè dei momenti di possessione manifesta. L'esistenza di tabù specifici per ogni dio, rinforza la peculiare individualità di ogni *bozonle*. Ognuno di essi impone i suoi tabù, così come ognuno di essi ha la sua lingua, la sua storia, le sue relazioni. Il tabù, in un certo senso, può essere visto come una sorta di legittimazione della relazione tra uomo e dio. Nelle cerimonie la possessione è manifesta, la relazione tra dio e uomo è dunque sanzionata dal fatto che il primo si manifesta nel corpo del secondo. Al di fuori delle cerimonie però è il tabù ad essere l'indicatore di tale relazione. Evitare un cibo o una bevanda è un modo di affermare la presenza del dio. A maggior ragione essa viene affermata nelle nefaste conseguenze della rottura di un tabù. Le sofferenze che in questo caso il *komenle* subisce – che possono arrivare fino a gravi malattie o alla morte – rendono evidente la presenza e il potere del suo *bozonle*. Il tabù insomma è il segno concreto della presenza e dell'identità del dio.

5. La politica della possessione: la trasmissione del potere spirituale

La relazione tra uomo e dio è una relazione eminentemente sociale, e sociali sono le condizioni che presiedono alla sua produzione e riproduzione. La possessione non è un atto che si esaurisce nella relazione tra il dio e l'individuo in cui esso si manifesta, ma è parte di più vaste configurazioni sia a livello familiare che di villaggio.

Quando mi riferisco alle condizioni sociali della produzione e riproduzione della possessione intendo parlare, tra le altre cose, delle sue categorizzazioni politiche. Ho già riferito ampiamente altrove delle regole che presiedono alle modalità di trasmissione del potere spirituale e della divisione dei proventi connessi all'adempimento degli uffici spirituali (Schiripa 1995). Riassumo brevemente i tratti salienti di tale categorizzazione.

Una narrativa molto diffusa tra gli *nzema* insiste sul fatto che sia il *bozonle* a scegliere il suo ospite, "innamorandosi" per riprendere la figura retorica usata dagli stessi *nzema*. La scelta del dio appare a tutta prima insondabile: nessuno può sapere di chi questi si innamorerà. Eppure la scelta del dio non può essere legata solo ad un suo capriccio. Ogni *bozonle*, infatti, possedendo un individuo intesse con lui un rapporto complesso in cui la "proprietà" della possessione è un elemento centrale. Se, come spesso accade, il *bozonle* aveva già posseduto un sacerdote, alla morte di questi possederà di norma un individuo legato al defunto *komenle* da una particolare relazione, quasi sempre di tipo parentale. È bene specificare che molto spesso uno stesso dio possiede diverse persone in diversi lignaggi; a volte inoltre questo stesso dio sarà categorizzato in maniera differente nei diversi lignaggi.

A seconda di come un individuo abbia acquisito una relazione di possessione con il *bozonle*, questi verrà collocato in una specifica categoria dalla quale discendono le regole di successione e di spartizione dei proventi. Le categorie più comuni sono: *maanle bozonle*, cioè *bozonle* del villaggio (*maanle*: paese, territorio, nazione); *abusua bozonle*, cioè *bozonle* del matrilineaggio; infine *papa bozonle*, cioè *bozonle* del padre (*papa*: allocutivo che designa il padre).

Per *maanle bozonle* si intende un dio che intrattiene una specifica relazione con un villaggio nel suo complesso. Egli presiede e garantisce il benessere di tutta la comunità, ed è la comunità intera che gli rende omaggio nel corso del suo festival annuale (come nel caso di *Kumakpole* che ho descritto nel primo paragrafo). Sebbene spesso la trasmissione del potere spirituale segua le linee parentali, cioè alla morte del *komenle* il *maanle bozonle* si manifesterà nuovamente possedendo un altro individuo entro lo stesso matrilineaggio, ciò non deve accadere per forza. È infatti la comunità nel suo complesso ad avere un rapporto con il dio e non un singolo *abusua*.

Diverso invece è il caso dell'*abusua bozonle*, dove in effetti il rapporto si intesse appunto con uno specifico matrilineaggio. L'individuo posseduto può cambiare, nel senso che alla morte di un *komenle* ci sarà un successore, ma il dio mantiene costante la sua relazione con l'a-

busua, e questa viene rinnovata di generazione in generazione. Ciò significa che alla morte di un *komenle* l'*abusua bozonle* sceglierà il suo successore tra i suoi parenti matrilineari. L'ufficio di *komenle* dunque si trasmette dentro il lignaggio di generazione in generazione. La particolare relazione che si viene a creare in tal modo tra uno o più *awozonle* e uno specifico matrilineaggio fa sì che questi, come mi è stato spesso sottolineato dagli *abomenle*, siano considerati parte della *agya pade'* (*agya*: eredità, *pade'*: beni) cioè quell'insieme di beni materiali e immateriali che si trasmettono lungo le generazioni all'interno di un matrilineaggio (Palumbo 1994 e 1995; Pavanello 1992, 1994, 2000).

Nel caso del *papa bozonle* infine, il rapporto si intesse direttamente con uno specifico individuo. Ciò può accadere perché quest'ultimo ha tentato attivamente di ingraziarsi un dio, attraverso offerte, o anche perché il *bozonle* ha deciso di premiarlo per qualche sua azione. Il risultato comunque è lo stesso: il dio possiede l'individuo o uno dei suoi figli, che diventerà così *komenle* e nella maggior parte dei casi sarà posseduto in seguito anche da altri *awozonle*, come si è visto spesso legati al primo da un qualche rapporto. Ciò che è importante è che il rapporto con il *bozonle* sia frutto dell'attività o del comportamento di un singolo. Acquisito in virtù di una sua attività autonoma, il *bozonle* non sarà dunque considerato parte del patrimonio di famiglia, dell'*agya pade'*. La sua trasmissione ereditaria non seguirà dunque per forza le linee del matrilineaggio, anzi spesso in questi casi il dio tende a passare da padre in figlio¹⁷.

Le categorizzazioni che ho qui sommariamente descritto non sono però date una volta per tutte. La "proprietà" di un dio – il fatto cioè che questi sia considerato ad esempio *maanle bozonle* o *abusua bozonle* – è un fatto politico che, come tale, è soggetto a complesse negoziazioni tra i diversi attori sociali. Ciò emerge chiaramente da una storia raccontatami da Adaye Quarm di Twenene (un villaggio non lontano da Beyin)¹⁸.

Møke Kanra è una sorella della madre di Adaye Quarm. Un giorno viene maledetta, per motivi che non sono chiari, da un uomo. Questi, in breve, fa in modo che un *bozonle* perseguiti la donna. Si tratta di una persecuzione crudele e quanto mai efficace. Dal momento in cui essa è lanciata la donna perde ben 13 figli, tutti in tenerissima età. Møke Kanra decide di consultare un *komenle*, il quale compie l'*adunya* e scopre così che le disgrazie della donna dipendono dalla maledizione. Si procede così ai prescritti rituali per pacificare il dio. Una volta compiuti i rituali il *bozonle* – che si chiama Awozinli – oramai pacificato si innamora di un figlio classificatorio di

Møke Kanra di nome Amenlema, che viene dunque posseduto. Chiamato dal dio egli si avvia alla carriera di *komenle*. È abbastanza comune, tra gli *nzema*, che il rapporto con un dio si instauri in seguito ad un atto di persecuzione. Una volta pacificato il dio, quasi a compensare cosa ha fatto prima, possiede un membro della famiglia. In questi casi di norma esso sarà considerato come un *abusua bozonle*. In effetti anche Awozinli viene considerato in tal modo. Egli si dimostra un dio molto potente, e attraverso di lui Amenlema si afferma come un grande guaritore. Sono moltissime le persone che si rivolgevano a lui per guarire o per ottenere protezione durante un viaggio, cosa quest'ultima in cui egli è particolarmente efficace.

Ciò significava prestigio per il suo sacerdote e per il *suakunlu abusua*, ma anche un certo ingresso di ricchezze. In effetti i proventi che il *komenle* ricava dalla sua attività non restano tutti a lui ma vengono divisi tra diversi soggetti. Seguendo una regola molto diffusa nel mondo *akan* (*abunsa*), vengono divisi in tre parti. Di queste una va al *komenle*, una viene riservata per nutrire il dio e la terza rimane alla famiglia o al villaggio, a seconda che si tratti di un *abusua bozonle* o di un *maanle bozonle*. Di norma, quest'ultima parte viene spesa quasi per intero per sopperire alle incombenze rituali del festival annuale del dio, ma ciò che resta diviene patrimonio della famiglia o del villaggio¹⁸.

Una volta però che il *komenle* si afferma e la sua attività fiorisce, il capovillaggio reclama *awozinli* come *maanle bozonle*. In effetti Awozinli, il *bozonle*, abita in un albero che si trova nella terra circostante il villaggio e non messa a coltivo. Una terra che per il diritto allodiale *nzema*¹⁹ appartiene al seggio che governa il villaggio, dunque – per lo stesso diritto – tutte le risorse che lì si trovano appartengono a tale seggio. Amenlema accetta l'interpretazione del capovillaggio e Awozinli diventa un *maanle bozonle*. Tale situazione persiste per un certo periodo. In seguito però sembra che la fama di Awozinli si sia appannata, inoltre molti abitanti del villaggio si erano convertiti al cristianesimo e avevano perso interesse per le divinità tradizionali. Awozinli così non era più onorato per come si conviene ad un potente *bozonle*. Il capovillaggio infine rinuncia ai suoi diritti e Awozinli torna di nuovo ad essere considerato come un *abusua bozonle* e come tale, alla morte di Amenlema viene ereditato da una figlia di sua sorella, *Ehia Bile*. Questa, tuttora posseduta dal dio, lo considera come un *abusua bozonle* ed è certa che alla sua morte possederà un altro membro del suo *suakunlu abusua*.

Fin qui il racconto di Adaye Quarm. Emerge da esso la necessità di considerare le categorie più sopra descritte come un qualcosa di estremamente dinamico, di fluido. Atto politico, la trasmissione del potere

spirituale è frutto di complesse negoziazioni in cui motivazioni di carattere economico, come la spartizione dei proventi, o anche questioni legate ad un più ampio contesto socio-politico – la penetrazione del cristianesimo che può rendere poco utile la relazione con un dio tradizionale – giocano un ruolo fondamentale. Le regole di trasmissione ereditaria del potere spirituale devono quindi essere considerate come elementi di complesse negoziazioni in cui elementi economici, di prestigio o di potere locale sono strettamente interconnessi, dando corpo a ciò che possiamo definire come la politica della possessione.

6. Conclusioni

Discutere delle pratiche della possessione tra gli nzema, mi ha portato a delineare un oggetto complesso. Fenomeno sicuramente multiforme, la possessione, come ben dimostra l'imponente letteratura che gli antropologi hanno prodotto su di essa, si presta a letture e interpretazioni molteplici e mai esaustive.

Il lavoro di campo mi ha permesso di assistere più volte a momenti in cui il dio si manifesta nel corpo del suo ospite, durante cerimonie e rituali terapeutici. È il momento della possessione manifesta, il momento in cui la relazione tra il dio e l'individuo è esibita di fronte alla comunità. Si tratta sicuramente di un momento "denso". Nello spazio sacro, la disposizione degli astanti descrive gerarchie e relazioni che si compongono non una volta per tutte, ma relativamente allo specifico della relazione con gli dèi tradizionali. Si tratta di situazioni altamente drammatizzate, in cui la relazione con gli dèi si attualizza e gli uomini chiedono protezioni, grazie e guarigioni che spetterà agli *awozonle* dispensare. Da parte loro, questi si manifestano dettando regole di comportamento e ridefinendo il loro rapporto con gli umani. Ma è anche il momento in cui gli *abomenle* esibendo la forza della loro relazione ribadiscono il loro potere. La capacità di danzare armonicamente, di mostrare quanto si controlli il dio che è nel corpo non lasciandosi andare a gesti e posture scomposti, non è solo un fatto estetico ma piuttosto l'esibizione e la sanzione di questo potere che risiede nella capacità di mantenere ordinata e armonica la relazione con gli dèi e nell'abilità a respingere i possibili tranelli che con atti magici *abomenle* invidiosi o streghe possono tendere.

La relazione con gli dèi però non si esaurisce nella possessione manifesta. Chi è posseduto vive quotidianamente con gli dèi. E quotidianamente mostra i segni di questa relazione attraverso i tabù cui

ogni *komenle* è sottoposto. Ma quel che emerge con forza nella vita quotidiana del sacerdote così come nei momenti di possessione manifesta, è che ogni *bozonle* possiede una sua specifica individualità, una sua storia e sue relazioni. E con questo mondo mitico complesso che gli *abomenle* si relazionano; un mondo in cui si leggono in filigrana le metafore della storia e della sociologia nzema. In questo senso la possessione diventa un sapere e una memoria sociale incorporati.

Saperi e memorie incorporati, potere di guarire di maledire e, in definitiva, di intervenire in forme diverse nella vita degli uomini. La relazione con gli dèi è dunque intessuta di fatti centrali per la vita della comunità. Essa è al centro di complesse negoziazioni sociali in cui le regole di trasmissione ereditaria e di spartizione dei proventi ci permettono di vedere un sottile e complesso gioco politico.

Le pratiche nzema ci restituiscono dunque una immagine quanto mai composita della possessione. I diversi piani in cui si gioca la relazione con gli dèi rendono conto della sua complessità, ma dicono anche quanto sia poco utile tentare di ridurla ad una lettura univoca, che privilegi uno solo di essi.

Note

¹ Ho svolto tre differenti missioni di ricerca tra gli nzema (agosto 1995, settembre 1996 e giugno-luglio 1997). Tale lavoro è stato possibile grazie ad un progetto CNR coordinato da Mariano Pavanello. Ho condiviso parte della mia esperienza di ricerca con Barbara Vatta e Mariano Pavanello e ricordo le discussioni che ho avuto con loro sul nostro lavoro e che mi sono state utilissime per meglio comprendere il mondo nzema, a loro ovviamente va il mio ringraziamento. Vorrei inoltre ringraziare il *Ghana Museum and Monuments Board*, e in particolare Joe Nkumah e Joseph Gazari Seini per l'aiuto logistico e l'affetto che mi hanno sempre dimostrato. Un particolare ringraziamento va a tutti i miei amici nzema, ai sacerdoti che con pazienza hanno accettato di discutere con me e a quanti mi hanno aiutato nel mio lavoro introducendomi ai guaritori e aiutandomi nella traduzione: Tomas Møke Mieza, innanzitutto, Martin Buah, Nianzu Justice Mensah, Atumo Amihyia, Paul Mensah. Vorrei infine ringraziare Tullio Seppilli e Gianni Pizza che hanno letto e commentato una prima versione di questo saggio.

² Si tratta di zucche seccate e svuotate, ricoperte da retine in cui sono intrecciate pietre che producono un caratteristico suono.

³ Si tratta di una bevanda alcolica, con una forte presenza di tannino, ottenuta dalla distillazione del vino di palma fermentato, o anche di altri vegetali.

⁴ In Ghana di norma, oltre alle lingue locali, si parla inglese; ma non è raro che tra gli nzema – complice la vicinanza del confine e la presenza di alcuni villaggi nzema in Costa d'Avorio – si incontrino persone che parlano un buon francese e che spesso non comprendono l'inglese.

⁵ Si tratta naturalmente di un nome fittizio.

⁶ Komfo Anokye è stato il più grande tra i guaritori dell'Asante, il grande impero akan con cui gli nzema intrattennero continui rapporti; *okomfo* è la parola tvi, la lingua degli asante e degli akwapim, che corrisponde allo nzema *komenle*. Per un'analisi delle differenze semantiche tra i due termini cfr. Schiripa 1995.

⁷ Ho raccolto tre diverse versioni di questo mito presso tre differenti guaritori (Manyi a Beyin l'8. 6. 1997, cassetta 2A, interprete Thomas Møke Mieza; Adelah e Kesse a Beyin il 24. 6. 1997, cassetta 7B, interprete Thomas Møke Mieza; *komenle* Kofi il 30. 7. 1997, cassetta 9B, interprete Thomas Møke Mieza). Esse però non differiscono nei contenuti fondamentali che ho qui riportato. Un'analisi esaustiva delle tre versioni sarà compiuta in un prossimo lavoro. Nel corso di tutta la mia ricerca mi sono avvalso della collaborazione di diversi interpreti: Thomas Møke Mieza, innanzitutto, Martin Buah, Nianzu Justice Mensah, Atumo Amihyia, Paul Mensah. I colloqui che ho svolto sono stati registrati su cassetta e successivamente trascritti in lingua nzema. Su tale trascrizione, con l'aiuto degli interpreti, è stata operata una prima traduzione letterale e poi una libera in inglese. Su tutte queste traduzioni, sempre operate in collaborazione, da me e dagli interpreti, è stata operata una supervisione da parte di Thomas Møke Mieza, se ovviamente trascrizioni e traduzioni non erano state compiute direttamente con la sua collaborazione. Mieza è da più di trenta anni il principale collaboratore della missione Etnologica Italiana in Ghana e a lui va il mio più sentito ringraziamento per la sua preziosa collaborazione.

⁸ Che l'alleanza con gli dèi richieda molte volte un prezzo doloroso è attestato anche dalle storie di fondazione dei villaggi nzema. Spesso in queste storie infatti gli uomini decidono di abitare un territorio prima disabitato; ma un po' di tempo dopo il loro insediamento qualcuno si ammala o muore. Attraverso la divinazione si comprende che tali disgrazie sono frutto della collera di un dio che, abitando quel luogo prima dell'arrivo degli uomini, è adirato per non ricevere da questi il giusto tributo. A tale scoperta segue l'esecuzione dei sacrifici di riparazione e la stipula dell'alleanza tra gli uomini e il dio. Sulle storie di fondazione dei villaggi nzema cfr. Palumbo 1994 e Pavanello 2000.

⁹ Gli nzema, che vivono nella fascia costiera del Ghana al confine con la Costa d'Avorio, sono organizzati come quasi tutti i gruppi akan in clan matrilineari (*mbusua*, sing.: *abusua*) privi di ogni funzione reale. Punto cardine dell'organizzazione sociale e familiare è invece il matrilineaggio (*suakunlu abusua*). La combinazione della regola di discendenza matrilineare con la residenza virilocale fa sì che tali gruppi corporati risultino dispersi nel territorio. Da un punto di vista terminologico la parentela nzema, pur se con "spiegabili stranezze", può essere ricondotta al sistema crow (Signorini 1977, 1978; Signorini, Palumbo 1992). Come si vedrà meglio in seguito, la regola di trasmissione matrilineare convive, e viene attenuata, dall'importante ruolo che gioca il padre; il quale deve occuparsi dei suoi figli, provvedere al loro sostentamento e, al momento opportuno, fornire loro quei beni (*egyva pade'*, vedi oltre) che permettano di intraprendere un'attività economica autonoma e che garantiscano a lui la perenne gratitudine dei figli (Pavanello 1992, p. 171). L'economia nzema si basa principalmente sull'agricoltura ed in parte sulla pesca. Negli ultimi decenni le coltivazioni per l'autosostentamento (essenzialmente manioca, igname, taro e riso) hanno progressivamente lasciato il posto a quelle di prodotti da commercializzare (*cash-crops*): noci di cocco, cacao e altro ancora. Ciò ha comportato un brusco mutamento del paesaggio che si è via via riempito di coccheti. Attualmente, viaggiando nel territorio nzema, si ha spesso l'impressione di trovarsi all'interno di una enorme monocultura di cocchi. Queste brevissime note non rendono certo giustizia della ricchezza della produzione sugli nzema, legata essenzialmente all'attività della missione Etnologica Italiana in Ghana che ha cominciato il suo lavoro negli anni '50, allora sotto la direzione di Vinigi L. Grottanelli e che attualmente è diretta da M. Pavanello. Per una bibliografia esaustiva sugli nzema cfr. la *Bibliografia di autori italiani sugli Nzema* contenuta in Pavanello 1998, pp. 221-225, e Pavanello 2000.

¹⁰ Si tratta di un termine di origine twi, usato in tutta l'area del Ghana costiero per indicare i profeti di queste chiese. Tale termine, che può anche indicare chi svolge alcune mansioni per un altare dedicato ad un dio del pantheon tradizionale, veniva usato dai missionari per tradurre i termini "prete" e soprattutto "catechista"; cfr. Christaller 1881, pp. 447 e 617. Sulle chiese spirituali tra gli nzema cfr. Cerulli 1963, 1973 e Lanternari 1988.

¹¹ Per quel che attiene gli nzema, cfr. su questo Lanternari 1988, pp. 160 e sgg.

¹² Più precisamente: *adunyia* si usa per indicare una particolare tecnica divinatoria che prevede il lancio di stringhe (*twe adunyia*: lanciare le stringhe), mentre *gua nzeleba* si riferisce alla pratica basata sulla lettura delle cipridi: piccole conchiglie bianche (più note con il nome inglese di *couries*, spesso italianizzato in "cauri") che in tutta l'Africa occidentale hanno un valore

sacrale e, fino alla colonizzazione, venivano usate in diverse unità statuali come unità di scambio (sull'uso dei cauri nei diversi regni precoloniali cfr. ad esempio Polanyi 1980, pp. 267-290 e Polanyi 1987, pp. 153-169).

¹³ Una bibliografia esaustiva su tale fenomeno non è certo riferibile nell'angusto spazio di un saggio, né tantomeno è pensabile una rassegna critica dei principali approcci. Mi limito pertanto a citare alcuni tra i lavori più significativi: Lewis 1972 e 1993 per quel che riguarda una prospettiva funzionalista; Zemleni 1968, Monfouga-Nicholas 1972, Bourguignon 1976, Obeyesekere 1981, per una prospettiva psicologico-psicoanalitica; Bastide 1960 per una prospettiva più attenta alle dinamiche sociali; Métraux 1971, Rouget 1986, Leiris 1988, per quel che riguarda una prospettiva più concentrata sugli aspetti teatrali. Per recenti rassegne critiche sulle analisi della possessioni cfr. Boddy 1994, Stoller 1995. Per quanto limitato alla sola Europa è sicuramente di grande interesse per la discussione critica anche Pizza 1996.

¹⁴ Cfr. ad esempio, Boddy 1989; Crapanzano e Garrison 1977; Kramer 1993; Lambek 1980, 1981, 1988, 1993; Pennacini 1998; Stoller 1998, 1995; Taussig 1993.

¹⁵ Può però a volte accadere che un *abusua bozonle* alla morte di un *komenle* possieda non uno ma due membri dell'*abusua*, sdoppiando così la relazione intrattenuta fino a quel momento. Ciò però non inficia quanto sto dicendo; in effetti un *bozonle* può possedere in uno stesso momento diversi *abomenle*: quel che è importante è che, passando da un individuo all'altro, sia chiaro il tipo di relazione intrattenuta con il dio. Nel caso di uno sdoppiamento dunque, si avranno due diversi *abomenle* che intratterranno una relazione con quel particolare *abusua bozonle*. Anche in questo caso inoltre può accadere che se il *komenle* deceduto era posseduto da più *awozonle*, tutti questi possiedano entrambi i nuovi *abomenle*, sdoppiando dunque l'intera relazione che intrattenevano con il precedente guaritore.

¹⁶ Non è raro che gli *nzema*, soprattutto i commercianti ma anche lavoratori comuni o *abomenle*, vadano a svolgere la loro attività nella vicina Costa d'Avorio per approfittare del cambio favorevole del franco CFA (la moneta comune di gran parte dei paesi francofoni dell'Africa occidentale) sul *cedy* (la moneta ghanese).

¹⁷ Occorre precisare però che, analizzando le forme di trasmissione ereditaria dei *papa awozonle* ho potuto constatare che di norma nello spazio di due generazioni questi vengono assimilati agli *abusua bozonle*. Essi cioè vengono col tempo considerati parte del patrimonio di un *sua-kunlu abusua* e seguono dunque le sue regole di trasmissione ereditaria. Ciò sembra confermare, anche per quel che attiene la trasmissione del potere spirituale, quanto sostenuto da Pavanello riguardo alla proprietà fondiaria: "la proprietà che origina da un individuo è sempre destinata a trasformarsi col tempo in proprietà familiare, e quindi corporata" (Pavanello 2000, p. 156).

¹⁸ Per *abunsa* (*bu*: rompere, *nsa*: tre) si intende una particolare forma di contratto che regola la distribuzione dei profitti nel caso in cui il proprietario e il produttore di un particolare bene siano due soggetti diversi. Per il mondo *nzema* si conosce molto bene l'applicazione di tale meccanismo alla coltivazione di beni destinati alla vendita (*cash crops*), come le noci di cocco, nel caso in cui il produttore coltivi le palme in un terreno che appartiene ad un matrilignaggio diverso dal suo, spesso quello paterno. In questo caso il contratto *abunsa* consiste nella divisione in tre parti del terreno, ognuna con un stesso numero di palme; al produttore andranno i guadagni risultanti dai frutti di due delle tre parti, al lignaggio proprietario della terra quelli della terza (Lanternari 1977, 1988; Palumbo 1994). Tale tipo di contratto, cioè la divisione in tre dei proventi, comunque è diffuso in ogni tipo di impresa societaria, come ad esempio la pesca (Aria 2000) o la produzione di olio di copra (Pavanello 2000, pp. 48 e sgg.). Il fatto che tale divisione si applichi anche ai proventi del *komenle* sembrerebbe indicare quindi che, quale che sia la categoria politica in cui viene classificato il *bozonle*, la sua attività viene vista sempre in termini di impresa collettiva, poiché il dio – pur intessendo un rapporto privilegiato con quel determinato individuo – interagisce sempre con un gruppo corporato o una collettività più ampia. Tale discorso implica che si rifletta ulteriormente su come utilizzare nel caso del potere spirituale i concetti di *nvaso'* – che può essere tradotto come profitto nel senso di ciò che rimane del prodotto del lavoro una volta dedotti i costi –, di lavoro (*gyima*) e di proprietà. Su tali argomenti ho in preparazione un saggio specifico. Per quel che riguarda i concetti *nzema* di *nvaso'*, *gyima* e proprietà cfr. Pavanello 1992, 1995a.

¹⁹ Sui complessi problemi del diritto allodiale *nzema* cfr. Pavanello 2000, pp. 135 e sgg.

Bibliografia

- Aria, M., 2000, *Come sembra lontano il mare dalla spiaggia. Analisi di alcuni aspetti della cultura del mare in area nzema*, «La ricerca folklorica», 42, pp. 129-150.
- Bastide, R., 1960, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, PUF.
- Boddy, J., 1989, *Wombs and alien spirits. Women, men and the zar cult in Northern Sudan*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Boddy, J., 1994, *Spirit possession revisited: beyond instrumentality*, «Annual Review of Anthropology», vol. 23, pp. 407-434.
- Bourguignon, E., 1976, *Possession*, San Francisco, Chandler.
- Cerulli, E., 1963, *La setta dei Water Carriers*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», vol. 34, n. 1, pp. 27-59.
- Cerulli, E., 1973, *I Water Carriers nove anni dopo*, «Religioni e Civiltà», n. 1, pp. 69-124.
- Chrastaller, J. G., 1881, *A dictionary of the asante and fante language, called tschi (chwee, twi)*, Basel, Evangelical Missionary Society.
- Crapanzano, V., Garrison V., 1977, a cura, *Case studies in spirit possession*, New York, J. Wiley and Sons.
- Grottanelli, V. L., 1977, a cura, *Una società guineana: gli Nzema. 1. I fondamenti della cultura*, Torino, Boringhieri.
- Grottanelli, V. L., 1978, *Una società guineana: gli Nzema. 2. Ordine morale e salvezza terrena*, Torino, Boringhieri.
- Kramer, F., 1993 [1987], *The red fez. Art and Spirit possession in Africa*, London and New York, Verso Press.
- Lambek, M., 1980, *Spirit and spouses: possession as a system of communication among Malagasy speakers of Mayotte*, «American Ethnologist», vol. 7, n. 2, pp. 318-331.
- Lambek, M., 1981, *Human spirits. A cultural account of trance in Mayotte*, New York, Cambridge University Press.
- Lambek, M., 1988, *Spirit possession/spirit succession: aspects of social continuity among Malagasy speakers of Mayotte*, «American Ethnologist», vol. 15, n. 4, pp. 710-731.
- Lambek, M., 1993, *Knowledge and practice in Mayotte: local discourses of Islam, sorcery and spirit possession*, Toronto, University of Toronto Press.
- Lanternari, V., 1977, «L'agricoltura, tecniche e rituali», in Grottanelli V. L., 1977, pp. 213-290.
- Lanternari, V., 1988, *Dèi, profeti, contadini. Incontri nel Ghana*, Napoli, Liguori.
- Leiris, M., 1988 [1958], *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli Etiopi di Gondar*, Milano, Ubulibri.
- Lewis, I. M., 1972 [1971], *Le religioni statiche*, Roma, Astrolabio.
- Lewis, I. M., 1993 [1986], *Possessione, stregoneria, sciamanismo. Contesti religiosi nelle società tradizionali*, Napoli, Liguori.
- Métraux, A., 1971 [1958], *Il vodu haitiano*, Torino, Einaudi.
- Monfouga-Nicholas, J., 1972, *Ambivalence et culte de possession*, Paris, Editions Anthropos.
- Obeyesekere, G., 1981, *Medusa's hair*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Palumbo, B., 1994, *Storia, spazio e potere in un villaggio nzema*, «Etnosistemi», 1, pp. 102-126.

- Palumbo, B., 1995, *Come Venere in cielo. Paradigmi di identità nzema*, in Solinas P. G., 1995, pp. 129-204.
- Pavanello, M., 1992, *Gyima e nvaso': la filosofia economica degli Nzema del Ghana Sud Occidentale*, «L'uomo. Società – Tradizione – Sviluppo» vol. v n. s., 1/2, pp. 165-186.
- Pavanello, M., 1994, *Transizione commerciale e divisione sessuale (gender) tra gli Nzema del Ghana*, «Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto Italo-Africano», vol. 49, n. 1, pp. 21-53.
- Pavanello, M., 1995a, *The work of the ancestors and the profit of the living: some nze-ma economic ideas*, «Africa», vol. 65, n. 1, pp. 36-57.
- Pavanello, M., 1995b, *Parentela e potere tra gli Nzema. Note preliminari di una ricerca tra gli Akan del Ghana sud-occidentale*, «L'uomo. Società – Tradizione – Sviluppo», vol. VIII n. s., n. 2, pp. 273-306.
- Pavanello, M., 1998, a cura, *Prospettive di studi akan*, «Quaderni de L'uomo. Società – Tradizione – Sviluppo», n. 1, Roma, CISU.
- Pavanello, M., 2000, *Il formicaleone e la rana. Liti, storie e tradizione in Apollonia*, Napoli, Liguori.
- Pennacini, C., 1998, *Kubandwa. La possessione spiritica nell'Africa dei grandi laghi*, Torino, Il Segnalibro.
- Pizza, G., 1996, *Sulla "possessione europea"*, «AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica», 1-2, pp. 261-286.
- Polanyi, K. 1980 [1968], *Economie primitive, arcaiche e moderne. Ricerca storica e antropologia economica*, a cura di G. Dalton, Torino, Einaudi.
- Polanyi, K., 1987 [1966], *Il Dahomey e la tratta degli schiavi. Analisi di un'economia arcaica*, Torino, Einaudi.
- Rouget, G., 1986 [1980], *Musica e trance*, Torino, Einaudi.
- Schirripa, P., 1995, *Affari di famiglia. Note preliminari sulla proprietà e la trasmissione del potere spirituale tra gli Nzema del Ghana sud-occidentale*, «L'uomo. Società – Tradizione – Sviluppo», vol. VIII n. s., n. 2, pp. 213-237.
- Schirripa, P., 1998, «*Vivere con gli dèi. Note sulla possessione nzema*», in Pavanello M., 1998, pp. 79-96.
- Schirripa, P. 1999, «*Dealing with gods. Notes about social and family continuity of spirit possession among the Akan of Ghana*», in Valsecchi P., Viti F., 1999, pp. 119-135.
- Signorini, I. 1977, «*Il modello di residenza*», in Grottanelli 1977, 291-320.
- Signorini, I., 1978, *Nzema kinsbip terminology*, «Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde», 24, pp. 111-119.
- Signorini, I., Palumbo, B., 1992, *Le spiegabili stranezze di un sistema Crow*, «L'uomo. Società – Tradizione – Sviluppo», vol. v n. s., 1/2, pp. 221-264.
- Solinas, P. G., 1995, a cura, *Luoghi d'Africa. Forme e pratiche dell'identità*, Roma, NIS.
- Stoller, P., 1989, *Fusion of the worlds*, Chicago, University of Chicago Press.
- Stoller, P., 1995, *Embodying colonial memories. Spirit possession, power and the Hauka in West Africa*, New York and London, Routledge.
- Taussig, M., 1993, *Mimesis and alterity. A particular history of the sense*, New York and London, Routledge.
- Valsecchi, P., Viti, F., 1999, a cura, *Mondes Akan. Identité et pouvoir en Afrique occidentale / Akan worlds. Identity and power in west Africa*, Paris, L'Harmattan.
- Zempleni, A., 1968, *L'interpretation et la therapie traditionnelle du desordre mental chez les Wolof et les Lebou (Senegal)*, Paris, Institut d'Ethnologie.