

Soggettività devianti: le confessioni di stregoneria in Ghana in epoca coloniale

ALESSANDRA BRIVIO*

Nei primi decenni del secolo scorso, in Ghana, i casi e le accuse di stregoneria aumentarono in modo sensibile e divennero una questione quasi esclusivamente femminile. Ciò fu accompagnato dal diffondersi di alcuni culti ritenuti in grado di identificare i colpevoli e quindi curarli. Le donne adottarono strategie differenti nei confronti delle accuse rivolte nei loro confronti; alcune si ribellarono apertamente mentre altre fecero proprio lo sguardo esterno, dei familiari e della comunità, e confessarono, non senza drammatiche contraddizioni, di essere delle streghe e di avere compiuto delitti efferati. Attraverso l'analisi delle fonti di archivio, (trascrizioni di processi e resoconti delle indagini degli amministratori coloniali) e di alcune fonti secondarie, quali le trascrizioni delle confessioni, raccolte dall'antropologa coloniale M. Field, si vuole qui discutere il significato della pratica della confessione come strumento per cercare di normalizzare i comportamenti e la sessualità femminili che in quegli anni apparivano sempre più eccentrici.

Parole chiave: culti antistregoneria; confessioni; genere; sessualità; Ghana

Introduzione¹

A partire dai primi anni del secolo scorso, la Costa d'Oro, la parte meridionale dell'attuale Ghana, vide il rapido diffondersi di un numero crescente di movimenti antistregoneria. Si trattava di culti praticati nelle regioni settentrionali e che nella loro migrazione verso la Costa d'Oro erano stati riconfigurati e adattati, spesso perdendo il loro significato originario. La popolazione delle regioni costiere che li adottò riteneva fossero in grado di curare le malattie, di scoprire le mogli adultere e i ladri, di proteggere le gravidanze e soprattutto di identificare le persone che volontariamente o

* alessandra.brivio1@unimib.it

¹ Questo articolo è stato possibile grazie al contributo di MEBAO (Missione etnologica in Benin e Africa Occidentale), e dell'European Research Council, ERC project 313737: *Shadows of Slavery in West Africa and Beyond: A Historical Anthropology*.

inconsapevolmente facevano uso della stregoneria.² Erano piccoli santuari il cui sacerdote svolgeva una funzione sia divinatoria, inducendo le persone a svelare i propri delitti, sia curativa, consentendo quindi di liberarsi dalla stregoneria propria o dalle conseguenze di quella indotta da altre persone³.

Il fenomeno suscitò per la sua ampia portata le preoccupazioni dell'amministrazione coloniale britannica e l'interesse degli studiosi (Debrunner 1959; Field 1940, 1960; Tooth 1956; Ward 1956; Goody 1957; Terray 1979; McCaskie 1981; Grey 2001, Allman, Parker 2007). La vasta letteratura che si è interessata al fenomeno oltre a interpretarne pratiche e significati è stata un registro dei cambiamenti del pensiero critico e antropologico; le prospettive interpretative, che nel corso dei decenni si sono susseguite, sono state spesso accomunate dal tentativo di darne una spiegazione socialmente significativa, inseguendo, come ha evidenziato Natasha Gray (2001, p.363), il medesimo desiderio delle persone direttamente coinvolte, che volevano attraverso la stregoneria dare un senso sociale alla sfortuna e alla malattia. L'analisi, da Evans-Pritchard (1937) in poi, si è orientata soprattutto sulla dimensione sociale, psicologica e politica della stregoneria, definendola comunque sempre come una credenza in un potere malefico illusorio, che non aveva la dignità delle credenze religiose; alcuni recenti studi hanno invece cercato

2 Per quanto riguarda la descrizione, l'origine, la funzione e la percezione che la popolazione e l'amministrazione coloniale ebbero dei culti antistregoneria, la documentazione conservata negli archivi del PRAAD di Accra e Kumasi (Ghana) è particolarmente ricca ed esaustiva. Questo articolo è frutto di una lunga ricerca di archivio svolta in Ghana, durante la quale sono stati analizzati tutti i documenti conservati ad Accra e a Kumasi su questo tema, a cui si è affiancato un'analisi esaustiva delle trascrizioni dei processi tenuti nei tribunali coloniali dal 1870 ai primi anni del 1890 (soprattutto SCT2/4 e SCT5/4). In questo articolo ho utilizzato, in particolare, i documenti raccolti nei seguenti dossier: PRAAD, CSO 21/10/4, *Kunde Fetish*; PRAAD, ADM11/1/886 *Witchcraft - persecution of persons accused of*; PRAAD, ADM 11/1/1679, *Native customs and fetishes*; PRAAD, ADM 11/1/952, *Nkona Fetish*.

Oggi la memoria dei culti antistregoneria e del loro arrivo nel sud del paese è ancora viva, perché molti di essi sono negli anni confluiti in un nuovo ordine religioso che in Togo, Benin e nella regione anlo del Ghana, a est del fiume Volta, ha preso il nome di *gorovodu*. I risultati miei e di altri autori sono raccolti in diversi saggi. Per quanto riguarda il Ghana si vedano i lavori di M. Venkatachalam (2011, 2015), Brivio (2018). In un precedente lavoro di ricerca svolto tra Togo, Benin e Ghana ho inoltre avuto modo di incontrare molti dei discendenti dei principali sacerdoti dell'epoca; i risultati sono stati pubblicati in Brivio (2012, 2018). Si vedano anche i lavori di Rosenthal (1997), E.J. Montgomery e C.N. Vannier (2016).

3 Uno dei primi culti antistregoneria di epoca coloniale fu Aberewa (La vecchia signora), che era molto probabilmente la trasformazione di un culto più antico e chiamato Sakrabundi (McCaskie (1981, 2005; Parker 2004). Aberewa si stabilì in Asante nel 1906 e da lì si diffuse verso sud. Il suo culto fu vietato nel 1908. Dopo Aberewa, vi fu Hwemeso ("Watch over me"), che subì lo stesso destino ma ebbe una vita molto più breve, apparve infatti nel 1920 e fu soppresso nel 1922. Da quel momento molti altri culti fecero la loro comparsa nel sud della Gold Coast, suscitando la crescente preoccupazione dell'amministrazione coloniale, i più importanti furono Kunde, Senyakupo, Nana Tongo e Tigare (Allman, Parker 2007; Brivio 2012, 2018).

di cambiare prospettiva e analizzare la stregoneria come un reale attributo di alcuni soggetti sensitivi, da mettere in relazione con il potere dei sogni di creare la vita reale e immaginaria (Pavanello 2017)⁴.

La ricerca africanistica, cercando di allontanare l'attenzione dagli aspetti più macabri, scabrosi ed esotizzanti, ha mostrato come la stregoneria sia stata uno strumento di diagnosi, attraverso cui la società è stata capace di mantenere un costante controllo su se stessa, sulla propria moralità, sulla propria propensione alla condivisione delle risorse e alla gestione del potere (Bellagamba 2008). È stata, quindi, sottoposta a continui processi di reinvenzione e riformulazione attraverso cui ha potuto incorporare e registrare i cambiamenti sociali passati e presenti. Con gli anni '80 del Novecento, una nuova ondata di studi si è interessata al fenomeno, dopo che era stato abbandonato come tema perché ritenuto rilevante solamente in un contesto di arcaicità e perciò destinato a scomparire con l'avvento della modernità. La stregoneria si è dimostrata invece particolarmente plastica ed è entrata in sintonia con le violenze prodotte dalla modernità, fornendo un linguaggio simbolico ricco di riferimenti capaci di parlare al presente, recuperando i fantasmi e le paure che già avevano abitato l'immaginario (tra i principali riferimenti: Comaroff, Comaroff 1999; Moore, Sanders 2001; Geschiere 1995).

In Ghana la stregoneria, oggi come in passato, è un fenomeno difficile da definire. E' mutevole, volatile e, nonostante la violenza che può generare, risulta talvolta quasi impercettibile; questa apparente impalpabilità è semanticamente densa e materialmente visibile. La stregoneria è, infatti, una realtà latente capace di restare silente e inoffensiva per poi affiorare con maggiore decisione in particolari momenti storici e poi ancora scomparire dalla memoria e dalle inquietudini individuali, pronta a emergere nuovamente sotto una diversa veste (Bellagamba 2008).

Gli studi di epoca coloniale misero in luce la dimensione prevalentemente femminile della stregoneria, pur ammettendo che anche gli uomini erano in grado di esercitarla (Field 1960; Rattray 1927 [1959, pp. 167-170]; Ward 1956; Willie 1973, pp. 74-79). In quest'articolo mi focalizzerò su un aspetto peculiare dei movimenti antistregoneria che in epoca coloniale trovò ampia espressione soprattutto tra le donne, vale a dire l'autoaccusa e la confessione. Il mio obiettivo è indagare questi fenomeni secondo una prospettiva di genere che è stata sovente trascurata dalla ricca letteratura sul tema; in particolare voglio analizzare la diffusione di questi culti nel più ampio quadro dei conflitti di genere che si svilupparono in quei decenni

⁴ Su questa stessa linea si colloca anche un articolo di R. Baum (2004), nel quale l'autore ha mostrato le difficoltà del sistema giudiziario coloniale francese nel giudicare i reati di stregoneria e soprattutto il supposto consumo di carne umana tra i diola del Senegal. I francesi lo giudicavano come un reato di cannibalismo reale mentre per i diola era un crimine che veniva commesso nel mondo degli spiriti e dei sogni notturni.

e che videro le donne attuare comportamenti che furono sanzionati per la loro presunta amoralità⁵. Faccio riferimento, ad esempio, al tentativo messo in atto dalle autorità locali, a partire dagli anni '20 del Novecento, di fare ricorso ai matrimoni forzati per obbligare le donne che migravano verso le città a ritornare nei villaggi e a sposarsi. La mobilità e il tentativo femminile di controllare il proprio potere produttivo e riproduttivo furono letti come minacce al cuore stesso della società tradizionale (Allman 1996; Allman, Tashjian 2000; Roberts 1987).

La stregoneria, che in quegli anni divenne una prerogativa quasi esclusivamente femminile, era permeabile alle traversie della società e fu uno specchio delle tensioni tra i generi; ciò che mi interessa indagare in questo articolo è come i culti antistregoneria e soprattutto la pratica della confessione cercarono, spesso senza riuscirci, di agire come strumenti regolatori dei conflitti e di normalizzazione dei comportamenti femminili⁶. A tal fine, dell'ampia letteratura sui culti antristregoneria in Ghana, analizzo prevalentemente quei testi che fanno diretto riferimento alla stregoneria femminile e li articolo con i documenti d'archivio.

5 Vi sono diverse eccezioni, come ad esempio Susan Drucker-Brown (1993) per l'area Mamprusi del nord del Ghana. L'autrice ha messo in luce come l'incremento di accuse di stregoneria e il conseguente nascere dei villaggi delle streghe, a partire dagli anni '90 del secolo scorso, fosse dovuto ai cambiamenti nelle relazioni di genere, e in particolare a una maggiore capacità di arricchimento delle donne e a un loro progressivo sottrarsi al controllo sessuale maschile. Il suo lavoro fa riferimento agli studi di Esther Goody (1970), sulla confinante popolazione dei Gonja. In questo contesto le accuse di stregoneria nascevano dall'incapacità di legittimare l'aggressività femminile e quindi dalla necessità di definire le donne, che non aderivano a un modello condiviso di femminilità benevola e collaborativa, come streghe. Andrew Apter (1993, p. 120-121) ha mostrato come il culto antistregoneria Atinga, che si diffuse tra gli yoruba della Nigeria, fosse una sorta di dramma in grado di comprendere e controllare i cambiamenti strutturali indotti dall'economica del cacao, che stava creando nuove possibilità economiche per le donne e i giovani. Nella Mauritania coloniale invece, secondo Erin Pettigrew (2016, p. 432) le accuse di stregoneria si indirizzavano soprattutto contro le donne di origine servile che più delle altre sembravano minacciare le relazioni di genere e le norme religiose..

6 A tal fine mi sono avvalsa dei documenti già citati e conservati al PRAAD e di alcuni casi discussi nei tribunali coloniali. In particolare, in questo articolo, ho utilizzato alcune testimonianze trascritte in PRAAD, SCT 2/4/2. Inoltre ho ritenuto essere di estremo interesse la rilettura delle testimonianze raccolte da Margareth Field (1960), che lavorò in Gold Coast come sociologa presso l'amministrazione coloniale. Questo lavoro si basa quindi anche sulle trascrizioni delle confessioni e sulle interviste agli uomini e alle donne che Field raccolse tra chi si rivolgeva ai culti antistregoneria. Field lavorò in Asante, in particolare nei villaggi rurali di Offuman, Mframaso, Asuoyi, Asueyi, Anyinabirim, Akrofrom, Bredi, Awuruwa e Nkyraa, dove seguì e intervistò 146 persone. Oltre alle testimonianze che Field trascrisse, in alcuni santuari era presente un registro delle confessioni lasciate dai fedeli, che lei ebbe modo di leggere e integrare nel suo lavoro. Il contributo di queste trascrizioni è molto interessante perché, se ai tribunali coloniali si rivolgevano soprattutto le donne che rifiutavano l'accusa di stregoneria, qui giungevano quelle che accettavano, nonostante le forzature da parte dei parenti, di definirsi delle streghe.

Culti antistregoneria e società disciplinare

La centralità della parola era l'elemento di novità nella pratica della confessione pubblica che si svolgeva nei santuari antistregoneria. In queste occasioni le persone svelavano i propri sogni e incubi notturni, rivelavano le proprie pulsioni più intime, davano un nome ai propri nemici, indulgiando sugli aspetti più cruenti ed eccezionali, e ammettendo crimini di cui raramente erano direttamente responsabili. Si andava così creando un repertorio di comportamenti e azioni anomale, ma anche d'intimi turbamenti dell'animo, cui la persona che si autoaccusava di stregoneria doveva aderire⁷.

Ricostruendo una genealogia della confessione cristiana, Michel Foucault ha messo in luce come proprio l'ingiunzione a dire ciò che si è, quello che si è stati, ciò che si ricorda ma anche ciò che si è dimenticato sia stata una pratica centrale nell'assoggettamento degli individui e nella "loro costituzione come "soggetti" nel duplice senso della parola (soggetti e sudditi)" (1985:57). La pratica della confessione di stregoneria era uno strumento di assoggettamento per quelle donne che, nel Ghana di quell'epoca, erano schiacciate tra due spinte di direzione opposta, l'una centrifuga verso l'indipendenza economica e sociale e l'altra, indotta dal senso del dovere e della responsabilità, che le riconduceva invece verso i vincoli di dipendenza imposti dalla famiglia, spingendole a costituirsi quindi come soggetti colpevoli. Furono soprattutto le donne in posizione di marginalità, le cosiddette donne "cattive" (Hodgson, McCurdy 2001) come le prostitute, le infedeli, le fuggitive e le migranti che più minarono la stabilità dei rapporti di genere e che indussero un cambiamento, mettendo in crisi il sistema di potere patriarcale (Allman 1996; Allman, Tashjian 2000; Parpart 1994; Pittin 1983; Roberts 1987; Mbilinyi 1988; White 1990)⁸. Le confessioni di stregoneria, che s'inserirono in un quadro di forti cambiamenti nelle relazioni di genere, furono lo specchio di una soggettività femminile plasmata dalla tensione tra eccentricità e normalizzazione.

7 Oltre ai molti casi trascritti da Field (1960), anche gli archivi testimoniano questa adesione a un modello condiviso: si veda, ad esempio, la storia di Akosua Daneba la quale aveva ammesso di aver ucciso il figlio, di averlo cucinato per il marito, causandone in tal modo la morte (PRAAD, ADM 11/1/952, *Nkona Fetish*, William to Governor Slater, 14 December 1926).

8 Le donne "cattive" erano quelle che trasgredivano i confini ideologici della rispettabilità e quelli materiali che invece sancivano le norme legali di accesso al lavoro, di residenza, le modalità di riproduzione, di matrimonio o di divorzio. Oltrepassando questi limiti, le "cattive" creavano degli spazi sociali all'interno dei quali anche le altre potevano iniziare ad agire. Si trattava di luoghi liminali, aree di confine o sobborghi urbani che ospitavano gente di diversa provenienza etnica, religiosa e culturale. Gli spazi ibridi producevano nuove opportunità economiche, relazionali e sessuali, dove uomini e donne sperimentavano pratiche sociali e configurazioni di genere differenti dalle usuali, sottraendosi in tal modo alle relazioni più oppressive (Hodgson, McCurdy 2001: 8).

L'ammissione dei propri delitti, durante le cerimonie svolte nell'ambito dei culti antistregoneria, avveniva nei santuari oppure nei cortili delle abitazioni dei sacerdoti, sempre in una dimensione collettiva⁹. La pratica della confessione pubblica era espressione di uno dei tanti mutamenti in atto lungo la via della modernizzazione che prevedeva il costituirsi di un nuovo ordine "disciplinare" da sostituire alle strutture tradizionali. Ray Kea (1999), adottando la nozione foucaultiana di "società disciplinare", ha mostrato come la società fante, nel sud del Ghana, si appropriò del desiderio di modernizzazione istituendo progressivamente degli spazi sociali delimitati e separati, e quindi delle leggi e delle forme di controllo che li regolavano nel loro insieme¹⁰. Attraverso l'introduzione di concetti che miravano a ordinare e disciplinare, la religione e la sua pratica divennero ambiti autonomi e distinti dalla politica, dalla legge e dalle concezioni di malattia e di cura (McCaskie 1990). I culti antistregoneria riuscirono a inserirsi in uno degli interstizi lasciati dalle nuove istituzioni disciplinari e ad adottare un linguaggio capace di comunicare con chi era ancora vicino alla cosiddetta "religione tradizionale" al contempo in grado di cogliere e tradurre i fermenti di una società che stava cambiando e le esigenze di alcuni suoi attori sociali.

9 Si veda, ad esempio, la cerimonia descritta nelle prossime pagine (PRAAD, ADM11/1/886, District magistrate, Saltpond, 2 November 1937, p.4). Un caso emblematico fu quello che portò a una serie di denunce da parte di Gresham Williams, un europeo che viveva a Osino, un villaggio in cui il culto antistregoneria Nkona aveva riscosso molto successo. Le cerimonie, che avevano colpito Williams per la loro violenza, si svolgevano in strada fuori dal suo bungalow e richiamavano sempre un gran numero di persone (PRAAD, ADM 11/1/952, *Nkona Fetish*, William to Governor Slater, 14 December 1926).

10 Il processo di modernizzazione di alcune aree costiere del Ghana – la regione attorno a Cape Coast abitata dai fante – iniziò nella prima metà dell'Ottocento. Fu proprio l'adozione di alcune istituzioni disciplinari come la scuola, il carcere e la chiesa a riconfigurare la società e la sfera pubblica dei fante. Ray A. Kea mostra come la società fante assorbì gli effetti degli scambi globali e dell'espansione commerciale che indussero un movimento di riforma mirante alla civilizzazione e alla cristianizzazione. Partendo dagli aspetti che secondo Foucault costituiscono e caratterizzano la modernità, cioè la costituzione di spazi chiusi di internamento e sorveglianza, regolati da leggi e metodi di controllo, Kea identifica proprio nella scuola, nella chiesa, nella caserma e nel carcere pubblico gli spazi delimitati attraverso cui i fante iniziarono a transitare, disegnando un itinerario di modernità e costruendo una nuova economia morale. Il tribunale e il carcere, attraverso le sanzioni economiche e i lavori forzati divennero le strutture atte ad appropriarsi del surplus economico mentre la scuola e la chiesa quelle destinate a ricevere quello prodotto dalla locale economia di mercato. Si stabilì, scrive Kea, un nuovo ordine delle cose che andò a sostituire quello già esistente e che richiese un'alterazione delle condizioni e delle relazioni sociali. La scuola, la chiesa, il carcere, le relazioni di genere e l'economia morale agirono sulle condizioni sociali mentre le strutture di classe, le modalità di estrazione del surplus e l'accumulazione di ricchezza modificarono le relazioni sociali. In questa ristrutturazione degli ambiti dell'agire umano, la religione e la pratica religiosa divennero un dominio autonomo e distinto da quello politico e giuridico ma allo stesso tempo assunsero il ruolo di strumenti indispensabili al raggiungimento della civilizzazione (Kea 1999)

Si trattava soprattutto dei giovani e degli uomini esclusi dalle cariche di potere, che erano quindi in cerca di un nuovo ruolo (Parker 2006). Per questi diventare sacerdote di un culto antistregoneria rappresentò un'importante occasione di avanzamento sociale, come fu testimoniato tra l'altro dalle reazioni contrastanti e mutevoli delle autorità locali e dell'amministrazione coloniale, che videro a seconda dei contesti e dei momenti storici i culti come pericolosi sovvertitori dell'ordine costituito oppure come possibili alleati (Allman e Parker 2007; Brivio 2018).

La posizione liminale dei culti antistregoneria era evidente anche nel mutevole comportamento dell'amministrazione coloniale che, per almeno tre decenni, alternò un approccio intransigente e che portava alla soppressione e distruzione dei luoghi di culto, a un atteggiamento di maggiore comprensione, giungendo a coniugare, nei processi che giudicavano i casi di stregoneria, il sistema giudiziario coloniale con le confessioni raccolte nei santuari (Field 1937, p. 137; Gray 2001, pp. 349-350; Vasconi 2017).

Più in generale il successo dei culti antistregoneria si alimentava su un entusiasmo per una presunta e auspicata rinascita sociale e personale, che spingeva intere famiglie e villaggi a unirsi in nome di un nuovo codice morale, spinti quindi da ciò che poteva apparire come un sogno quasi utopico di una comunità unita e libera dal pericolo e dai conflitti (Gray 2001, p. 342).

Dal linciaggio alla confessione

I britannici avevano vietato le ordalie che in passato erano state praticate per giudicare le morti attribuite alla stregoneria o ad altre forze mistiche; chi veniva identificato come strega o stregone abitualmente era condannato a morte oppure venduto come schiavo¹¹. Il linciaggio era una delle pratiche più comuni; in Asante la consuetudine prescriveva che non si spargesse il sangue di una strega, quindi gli accusati venivano strangolati, affogati, uccisi a bastonate oppure cosparsi di olio e buttati nel fuoco (Rattray 1929: 313; Debrunner 1959: 126-128). Potevano anche essere progressivamente emarginati ed esclusi dalle reti sociali, fino a provocarne la morte, oppure indotti al suicidio. Con l'epoca coloniale, ma soprattutto con la diffusione dei culti antistregoneria, il destino di chi veniva identificato come strega o stregone non fu più la morte certa; i culti antistregoneria, da principio tollerati dall'amministrazione coloniale, infatti, non punivano il reato ma

11 L'ordalia del veleno (*odun ordeal*) consisteva nel costringere il sospettato a masticare la corteccia dell'albero *odun* o bere un liquido a base di questa. Se avesse vomitato, l'accusato sarebbe stato considerato innocente. In caso di avvelenamento e morte, sarebbe stato ritenuto colpevole (Rattray, 1927 [1959, pp. 167-170]). Un'altra forma di ordalia consisteva nel trasportare il cadavere della persona uccisa tra le case del villaggio fino a che questo non avesse indentificato il responsabile della sua morte.

inducessero la persona a confessarlo e quindi cercavano di curarla¹².

Mutuando alcune pratiche dalle religioni monoteiste, i sacerdoti dei culti avevano collocato al centro del processo di purificazione la confessione, cioè l'ammissione delle colpe commesse in precedenza e il rispetto di una serie di regole, che in alcuni culti antistregoneria, come ad esempio in quello di Kunde, ricalcavano i dieci comandamenti¹³. La parola liberava il colpevole dal proprio passato, qualsiasi fosse la portata dei crimini commessi, e lo introduceva a una nuova vita all'interno di una comunità solidale. Talvolta però i rituali erano violenti, fino a causare la morte della persona coinvolta, giacché la stregoneria si riteneva potesse non essere consapevole e quindi la confessione dovesse essere indotta attraverso le danze rituali e la somministrazione della "medicina", cioè una pozione di acqua ed erbe che aveva il duplice scopo di indurre la confessione e allontanare la stregoneria, fiaccando il corpo¹⁴. La medicina aveva anche una funzione preventiva, per cui chi sottostava alle regole del culto e la ingeriva rimaneva immune dagli attacchi della stregoneria altrui.

Con il diffondersi dei culti antistregoneria, i casi di confessioni spontanee divennero sempre più frequenti. Secondo l'analisi di Field (1960) si trattava di una scelta terapeutica e una via attraverso cui sfuggire a un disagio psichico ed esistenziale. Le donne trovavano lì un luogo dove esprimere le proprie tensioni psichiche, i sensi di colpa e le frustrazioni; le loro paure assumevano il volto della stregoneria e le psicosi di cui si sentivano vittime trovavano una buona corrispondenza nei racconti, spesso stereotipati, che descrivevano le azioni malefiche e caotiche delle streghe. Field metteva in relazione questo fenomeno con le crisi depressive in cui molte donne delle campagne dell'Asante cadevano nel momento della menopausa, oppure con episodi di psicosi e percorsi clinici di latente o dichiarata schizofrenia. Dalla lettura dei molti casi da lei raccolti, così come dai Report scritti dagli ufficiali coloniali, si può comprendere come questa tendenza coinvolgesse soprattutto le donne; gli uomini che giungevano al santuario confessavano più frequentemente altri crimini come il furto, oppure di avere acquistato una medicina protettiva che poi si era dimostrata malvagia e aveva agito contro di loro. Le

12 La letteratura ha generalmente associato la diffusione dei culti antistregoneria ai mutamenti indotti dall'epoca coloniale. McCaskie (1981, pp. 129-133), al contrario, ha mostrato come almeno uno di questi movimenti, *domankama*, fosse già attivo in Asante negli anni '70 dell'Ottocento e il suo sacerdote, Yaw Adawua, sostenesse di curare le streghe anziché ucciderle. Ciò non toglie che, a partire dalla diffusione del culto Aberewa, il successo e la diffusione capillare dei culti raggiunse un'estensione prima sconosciuta.

13 PRAAD, CSO 21/10/4, Kunde Fetish, "Rules in connection with Kunde, 13 febbraio 1932

14 Questi erano, ad esempio, i casi denunciati da Williams: una ragazzina era morta e un'altra era stata ricoverata in ospedale (PRAAD, ADM 11/1/952, *Nkona Fetish*, William to Governor Slater, 14 December 1926).

donne, ammettendo la verità dei propri crimini, accettavano di farsi carico delle responsabilità sociali che gravavano su di loro, incorporando il senso di colpa prodotto dalle loro trasgressioni, mentre gli uomini confessavano prevalentemente le loro frustrazioni economiche e sessuali¹⁵.

Barbara Ward (1956), verso la metà degli anni '40, imputava il diffondersi della stregoneria e quindi dei nuovi culti soprattutto alle tensioni interne all'ordine familiare, scatenatesi in seguito ai mutamenti economici indotti dall'economia del cacao. Ward metteva in luce, pur non declinando esplicitamente i conflitti secondo delle linee di rottura che ricalcassero le divisioni di genere, come il mancato rispetto dei doveri previsti dai legami di parentela desse luogo a profondi risentimenti, ma anche a diffusi sensi di colpa (i primi producevano accuse di stregoneria, i secondi portavano gli individui a confessare di agire attraverso di essa). Inoltre, poiché la stregoneria era ritenuta capace di colpire solo all'interno del lignaggio cui apparteneva l'individuo che ne faceva uso, Ward ne deduceva, sicuramente tralasciando altri e decisivi fattori che portarono all'intensificarsi del fenomeno, che erano proprio i mutamenti nelle strutture lignatiche ad aver aumentato la percezione che una forza occulta e malefica stesse agendo all'interno della società.

I lavori di Field e di Ward furono oggetto di molte critiche, soprattutto per un'analisi esclusivamente sincronica del fenomeno e per il tentativo di forzare la stregoneria in un impianto di tipo struttural-funzionalista, sia nell'interpretare il fenomeno solo in chiave terapeutica sia nel leggerlo solo come risposta al disagio sociale; mostrarono però una spiccata sensibilità per le difficoltà che la popolazione era costretta ad affrontare in epoca coloniale. Compresero il disagio generato dallo sradicamento dei sistemi politici locali, dallo sfaldarsi delle credenze religiose, dalla fatica del lavoro stagionale nelle piantagioni e nei distretti minerari, dalla disgregazione delle unità lignatiche e dalla tensione intergenerazionale, ma i conflitti di genere non emersero come un tema centrale.

La diffusione delle confessioni tra le donne del sud del Ghana è stata interpretata da R.W. Wyllis (1973), secondo il modello proposto da I.M. Lewis (1970) nello studio della possessione, come una strategia adottata dagli individui in posizione di subalternità per essere curati dalle proprie affezioni, ricevendo al contempo un aiuto materiale e morale. Il loro disagio veniva, infatti, riconosciuto dalla comunità e i familiari si facevano carico della sofferenza della donna, conducendola al santuario e pagando le spese necessarie. La maggior parte delle donne che confessavano di agire attraverso la stregoneria non subivano delle punizioni severe ma di solito dovevano sottoporsi a un rituale di purificazione che prevedeva diverse visite al santuario e nei casi più difficili la necessità di soggiornare al suo interno

15 In particolare si veda: Field (1960), PRAAD, CSO 21/10/4 e PRAAD, ADM 11/1/1679, *Native customs and fetishes*

anche per alcuni mesi, durante i quali i familiari erano tenuti ad andarle a trovare e portare quanto richiesto dal sacerdote (Wyllie 1973: 75-76). Secondo Wyllie, quindi, l'autoaccusa era una moderata forma di protesta espressa dalle donne e soprattutto una richiesta di cura e attenzione. Dai casi trascritti da Field e dalle fonti da me analizzate, emerge invece la forte tensione espressa dalle presunte streghe e la violenza esercitata contro le donne, evidente soprattutto quando si opponevano alla confessione, ma comunque palese anche quando la confessione appariva spontanea. Parallelamente alla dimensione più prettamente consolatoria e curativa, l'accusa di stregoneria e la conseguente confessione potevano, infatti, nascondere forme subdole ed esplicite di violenza fisica e morale.

Le confessioni di stregoneria

Le donne andavano nei santuari talvolta sole, più spesso accompagnate dai familiari¹⁶. Nel secondo caso le accuse erano formulate proprio dai parenti, di solito gli uomini contro le donne della famiglia, ma talvolta anche le madri contro le figlie; le sospettate potevano opporsi oppure assecondare e accettare di essere curate. Le molte testimonianze raccolte da Field in un santuario a Mframaso nell'Asante svelavano una dinamica che oscillava tra un atteggiamento oppositivo e contraddittorio, che spesso sembrava testimoniare proprio la presenza di una forza disturbante, a una totale presa in carico della propria colpa, che portava all'ammissione di praticare la stregoneria e di aver commesso un numero spropositato ed efferato di crimini. Tale dialettica mostrava chiaramente l'esistenza di tensioni che inducevano il costituirsi di una soggettività femminile posseduta dalla stregoneria, pericolosa, colpevole e al contempo addomesticabile e disposta a sottomettersi.

Talvolta le donne si opponevano con forza alla coercizione come emergeva da alcune denunce contro gli uomini che le portavano a "bere la medicina". Nel 1937, durante un processo che si svolse a Saltpond, un gruppo di uomini e un sacerdote del culto (*okomfo*) furono accusati di aver praticato un'ordalia, somministrando una medicina il cui obiettivo era proprio l'identificazione della stregoneria. Si trattava in realtà di un culto antistregoneria, chiamato Sunya Kupo, quindi non di una classica ordalia. Il caso era giunto in tribunale perché il culto era stato vietato e una delle donne accusate si era rivolta al *district commissioner* per denunciare il gruppo. Nel

16 Il materiale etnografico utilizzato in questo paragrafo proviene in parte dagli atti dei processi conservati negli archivi di Accra, in Ghana, e in parte dal lavoro di ricerca svolto da Margaret Field che, negli anni '30 e '40 del Novecento, ebbe modo di assistere alle confessioni di molte donne che denunciavano pubblicamente i propri reati di stregoneria (Field 1940; 1960).

corso del processo emerse chiaramente dalle parole dei testimoni come i sospetti precedessero sempre l'identificazione delle streghe. In questo caso erano state accusate due donne, Ekua Yamuaba e Amba Sakuna; gli accusatori, e poi loro stessi imputati nel corso del processo, erano quattro uomini, appartenenti tutti alla famiglia delle due donne. Si erano riuniti nella casa dove viveva una terza donna, Ekua Wunaba, anch'essa parte del medesimo gruppo familiare, e rispettivamente seconda moglie e nipote di due degli imputati, che era afflitta da una grave malattia di cui si stavano cercando le ragioni e i responsabili¹⁷.

Ekua Yamuaba raccontò in tribunale la dinamica del rituale:

La medicina è stata preparata in un contenitore di smalto; il sacerdote ha messo le foglie nel contenitore con l'acqua e quindi ha lavato il suo pene nel liquido, era praticamente nudo davanti a tutti noi. Ha quindi spiegato a tutti i presenti che dovevano bere la medicina, fare dei gargarismi e quindi sputare il liquido sul ventre della donna ammalata. Tutto ciò avveniva nel cortile della casa di Ama Aketsi – la casa di famiglia. L'accusato n.4 ha quindi fatto il gargarismo con la medicina e poi l'ha sputata sulla pancia di Ekua Wunaba che era seduta su una sedia. Credo che Wunaba avesse una malattia allo stomaco. Avevo sentito che si lamentava di ciò. Anch'io ho bevuto un po' di medicina e poi ho sputato, così come hanno fatto tutti i presenti. Subito dopo, il primo accusato mi ha preso e ha dichiarato che aveva trovato una strega, la persona che aveva stregato Ekua Wunaba. A tutti era stato detto di bere la medicina tre volte, portandosela alla bocca con le mani; nel momento in cui ho messo le mani nel contenitore per la terza volta hanno detto che ero una strega. Hanno cercato di trattenermi. Io mi sono alzata e me ne sono andata. Il primo accusato mi ha inseguita e mi ha schiaffeggiata in modo da allontanare lo spirito da me. Gli ho detto che non ero una strega, lui che invece lo ero. Sono scappata via verso la mia casa. Immediatamente Addai, l'accusato, e molte altre persone hanno iniziato a seguirmi, a urlare contro di me, dicendomi che se non ero una strega “dovevo aspettare per essere picchiata”¹⁸.

Dopo il rituale la donna era stata schiaffeggiata, probabilmente non come punizione, ma per liberarla dal controllo dello spirito che l'aveva posseduta; aveva cercato di sottrarsi con la fuga ma i partecipanti alla cerimonia non avendo creduto alla sua innocenza l'avevano inseguita, minacciandola. La seconda donna, Amba Sakuna, era la prima moglie di uno degli uomini e co-moglie della donna ammalata. Anche lei era stata convocata nel cortile della casa dove, una volta giunta, il sacerdote l'aveva guardata negli occhi e subito le aveva detto: “tu sei una strega”, accusandola in tal modo di essere anche lei causa della malattia della seconda moglie. Le era quindi stato chie-

17 PRAAD, ADM11/1/886 *Witchcraft - persecution of persons accused of*

18 PRAAD, ADM11/1/886, *District magistrate*, Saltpond, 2 November 1937, p.4

sto di confessare e giurare, e lei, a differenza di Ekua Yamuaba, non era scappata ma aveva assecondato le richieste dei presenti; dopo di che era andata dal *district commissioner* e aveva denunciato tutto il gruppo¹⁹.

Il susseguirsi degli eventi raccontati durante questo processo era stato abituale in passato, quando le accuse di stregoneria erano sempre respinte, negate con forza e spesso chi avanzava l'accusa rischiava di essere a sua volta denunciato dalla presunta strega. Insinuare che una persona facesse uso della stregoneria ed esprimere i propri sospetti in pubblico poteva costituire un reato grave, poiché le conseguenze per la persona accusata potevano essere mortali.

Nel 1932, Alice Aku Nark, una donna di Peki, aveva scritto al *district commissioner* chiedendogli di intervenire contro il marito che l'aveva costretta ad andare da un "fetish man", un sacerdote di un culto antistregoneria. Questi sosteneva che la donna fosse una strega e che stesse uccidendo loro figlio, doveva quindi fermarsi al santuario, eseguire le necessarie cerimonie, per le quali le venivano chiesti una somma di denaro e un bue. La donna essendo cristiana aveva risposto di non potere "servire un idolo" ma, viste le insistenze del sacerdote e del marito, aveva chiesto il permesso di tornare al suo villaggio natale e consultare la sua famiglia di origine. La richiesta non era stata accettata e la donna era stata trattenuta contro la propria volontà per due settimane all'interno del santuario, motivo per cui aveva inviato la richiesta di aiuto al *district commissioner*²⁰. Il caso di Alice Aku Nark non era isolato, perché spesso le donne convertite venivano sospettate di essere delle streghe e gli uomini, generalmente i mariti, cercavano di condurle ai santuari.

Nel 1930, un notevole originario di Boso, un villaggio nell'attuale Volta *region*, in una lettera al *secretary for Native Affairs* in cui chiedeva la soppressione di un culto antistregoneria, che a suo avviso non era altro che una riproposizione di Aberewa, citava il caso di almeno cinque donne convertite al cristianesimo che, in momenti diversi, avevano subito le violenze di chi le accusava di essere delle streghe e le aveva costrette, contro la loro volontà, ad andare al santuario²¹. Le donne che frequentavano la chiesa erano legittimate dalla loro fede ad adottare dei comportamenti che contrastavano le

19 Negli stessi giorni un altro gruppo di persone era stato arrestato perché stava praticando il culto di Sunya Kupo. Anche in questo caso la denuncia era partita da una delle persone accusate di stregoneria. Circa cinquanta persone si erano riunite attorno all'altare di Sunya Kupo, in un recinto al limitare del villaggio. Tra le vittime vi era una donna, considerata la principale responsabile, a cui era stato rasato il capo e altre quattro persone, tra cui anche un uomo (PRAAD, ADM11/1/886, Police Department, Saltpond 21 June 1937)

20 ADM 11/1/1679, *Native customs and fetishes*, Alice Aku Nark to District Commissioner, Peki, 15 January 1932

21 PRAAD, ADM 11/1/1679, *Native customs and fetishes*, Brakatu Ateko to Secretary for Native Affairs, 26 March 1930

norme consuetudinarie, soprattutto se rifiutavano di accettare la seconda moglie del marito e di giurare sui feticci, sottraendosi quindi all'autorità patriarcale e dei mariti²².

Altre donne invece non esprimevano la medesima ostilità nei confronti dei culti antistregoneria e nonostante le iniziali ritrosie e le coercizioni subite, accettavano di recarsi ai santuari, confessare ed essere purificate. Questi erano, ad esempio, i casi seguiti da Field. Akosua N. (Field 1960: 182-186) aveva 26 anni era giunta al santuario di Mframaso, accompagnata da un parente che aveva letto la sua confessione; la prima ammissione di colpa era, infatti, avvenuta a casa, dove un fratello insegnante aveva trascritto le sue parole che poi erano state lette pubblicamente. Aveva ammesso di avere ucciso i suoi figli, quelli dei suoi parenti e di altre persone del villaggio; aveva inoltre provocato diversi incidenti, malattie, sterilità, povertà e rovinato più volte il raccolto. Raccontava di aver compiuto un'altra serie di azioni tipiche delle streghe, come i voli notturni per raggiungere gli altri membri della società stregonesca, ammetteva inoltre di ospitare un grosso serpente nella sua pancia, un altro nella vagina e un altro ancora nella testa. Programmava nuovi crimini ma non era ancora riuscita a portarli a termine.

Nella sua confessione vi erano anche dei reati più vicini alla sua esperienza e che coinvolgevano soprattutto il marito; aveva ammesso, ad esempio, di renderlo impotente ogni qual volta andava con delle altre donne e di star programmando la sua uccisione, poiché non si occupava in modo adeguato dei suoi bisogni. Aveva anche fatto in modo che i suoi stessi fratelli non avessero figli, così che fossero liberi e potessero occuparsi dei suoi. Per assecondare la sua stregoneria aveva pensato di sacrificare anche il *kra* (anima, vita) di sua figlia alle acque di un fiume²³. Aveva inoltre confessato di preparare la minestra per suo marito con l'acqua sporca che usava per lavare il suo tessuto perineale (si trattava del panno usato nel periodo mestruale e il sangue mestruale si riteneva fosse un'arma dalle influenze distruttive e mortali). Nonostante l'abbondanza di dettagli della confessione, l'*obosom* (la divinità che era il fulcro del culto antistregoneria) per bocca del sacerdote aveva replicato dicendo che le sue parole non erano sufficienti e la confessione era incompleta. Akosua sosteneva però di non avere più nulla da dire. Il giorno seguente aveva cambiato atteggiamento rinnegando tutto ciò che aveva detto in precedenza e sostenendo che si era sentita costretta ad ammettere di essere una strega perché la gente lo pretendeva da lei e perché Gesù aveva detto che bisognava sottomettersi docilmente. Negava quindi

22 Una ricca documentazione sui conflitti generati dalla conversione è raccolta in: PRAAD, CSO18/12/49 *Conflict between Native Customary Law and Christian Practice*

23 Le streghe quasi sempre confessavano di appartenere a delle società o compagnie che si riunivano di notte allo scopo di consumare assieme carne umana e di discutere i piani futuri. Gli appartenenti alla società portavano a turni la carne da condividere con le altre (Field 1937: 138; Debrunner 1959).

di avere un cattivo rapporto con il marito, che qualcuno la odiasse e che lei avesse mai fatto del male a chiunque. Invitata dalla madre, presente durante le cerimonie, a cantare il suo canto di strega, cioè a dimostrare la sua vera natura, aveva intonato quasi gemendo un cupo inno di chiesa, affermando che quelle erano le uniche canzoni che lei avesse mai conosciuto. Durante la notte e, secondo Field, costretta con la forza dai suoi familiari, aveva confessato nuovamente di avere un serpente nella vagina, quindi di essere una strega. A questo punto l'*obosom* si era dichiarato soddisfatto e il rituale di purificazione aveva avuto inizio. Dopo due giorni i parenti, ansiosi che il rituale terminasse, erano rimasti molto contrariati dall'inaspettato desiderio di Akosua di confessare altre colpe, perché in tal modo si sarebbe ritardata la conclusione della cerimonia. In realtà aveva solo confermato alcuni dei precedenti reati e aveva ammesso di avere più volte tentato di uccidere suo marito ma di avere fallito perché lui si proteggeva con una medicina.

La storia di Akosua metteva chiaramente in scena le tensioni che potevano agire su chi era stata prescelta come strega, intrappolata tanto dalle aspettative quanto dalle costrizioni dei familiari e della comunità, e che si esprimevano nel rifiuto a cedere alla confessione e quindi nell'improvviso impulso a raccontare nei dettagli le proprie colpe.

Anche la confessione di Abena K. oscillava tra il desiderio di fuga e l'esasperazione delle colpe (Field 1960, pp.211-214). Era una donna di circa 30 anni, originaria di Kwaso, e una commerciante di successo. Anche in questo caso i parenti avevano trascritto l'elenco delle sue malefatte e le avevano lette davanti all'*obosom*; i reati erano quelli tipici delle streghe, ma nel suo caso aveva anche confessato di essere stata la causa dell'interruzione della propria stessa gravidanza²⁴. Durante la lettura della confessione, a un certo punto aveva iniziato a urlare, dicendo: "sono molto cattiva, merito di morire; dovette uccidermi e smetterla con questa cerimonia", quindi aveva espresso il desiderio di andarsene. Due giorni dopo però aveva spiegato le ragioni dei suoi crimini: aveva indotto la sfortuna nella vita della madre perché questa non era stata giusta nella suddivisione dei soldi, frutto della vendita di un campo di cacao, mentre aveva trasformato il marito in serpente e quindi lo aveva ripetutamente colpito con un bastone perché lui si era rifiutato di seguire i suoi consigli.

Abena P. aveva 23 anni e in seguito alle continue liti e all'incapacità del marito di provvedere a lei e ai suoi figli aveva fatto ritorno dalla madre (Field 1960, pp. 268-269). Qui aveva conosciuto un altro uomo con cui aveva

24 Un altro reato spesso imputato e ammesso dalle streghe, oltre all'uccisione di figli e nipoti, era quello di causare aborti oppure indurre la sterilità. Quest'ultimo reato, come sosteneva Field (1937: 143), era ancora più grave dell'uccisione, perché un bambino morto si riteneva potesse ritornare in un nuovo nato mentre la sterilità impediva per sempre agli antenati di potersi reincarnare in un nuovo nato.

iniziato una relazione prima di divorziare, diventando quindi un'adultera. Subito dopo aver avuto rapporti sessuali con il secondo uomo era stata colta da tremendi dolori al ventre e aveva iniziato a urlare in preda a una forza a lei esterna; raccontava poi di essere stata afflitta da incubi terrificanti nei quali veniva inseguita da qualche cosa che non sapeva definire. Era stata quindi portata al santuario, dove immediatamente aveva confessato di avere cercato di uccidere il marito; era, infatti, arrabbiata con lui perché, nonostante l'avesse aiutato nei campi, non aveva spartito i profitti. In preda al risentimento lo aveva anche maledetto di fronte a una divinità che risiedeva nel fiume, a cui aveva promesso di offrire un rettile se lo avesse ucciso. Interrogata dal sacerdote del santuario aveva ammesso quindi di essere una strega e di aver ucciso anche tre dei suoi fratelli e una delle sue figlie, per farne "carne per le streghe".

Le confessioni delle presunte streghe seguivano un modello stereotipato ed esprimevano un senso d'inadeguatezza morale e di colpa materiale, che le spingeva ad accusarsi delle morti avvenute nel corso degli anni nella loro famiglia, o dei bambini non avuti o morti appena nati e di altre sfortune fisiche ed economiche che avevano afflitto i familiari (un uomo che diventava alcolizzato, un incidente stradale oppure un raccolto rovinato). Le donne si facevano carico del disagio sociale che affliggeva la comunità, catalizzavano tutte le responsabilità, auspicandosi di produrre un mutamento della sorte. Il senso di responsabilità, indotto dalle famiglie che le colpevolizzavano dei fallimenti comuni, era il motore che induceva ad ammettere di essere delle streghe e che riconduceva le donne in un ambito di normalità sociale. Non si trattava solo di trovare un capro espiatorio tra gli elementi più marginali o deboli della famiglia, ma di ricondurre a un comportamento conforme quelle donne che lasciavano il marito, che non accettavano di lavorare gratuitamente per lui, che lo tradivano e che comunque dissentivano dai dettami morali e etici.

Sessualità e stregoneria

Un altro elemento ricorrente che emergeva dalle confessioni era il riferimento alla dimensione sessuale. La sessualità e i suoi fluidi avevano secondo le concezioni locali un potere generativo ma al contempo distruttivo; per tale motivo andavano controllati e ritualizzati (Akyeampong 1997). Le donne che cercavano di sottrarsi alle regole del lignaggio, al matrimonio stabilito dagli anziani o dai genitori per sanare un debito e che sempre più spesso volevano divorziare, le donne adultere o quelle sospettate di migrare in città per praticare la prostituzione erano, come le streghe, agenti di disordine e caos sociale.

Emblematica a tal riguardo è una petizione che giunse nel 1930 al *Se-*

cretary for Native Affairs, nella quale un gruppo di sacerdoti e fedeli dei culti antistregoneria di Bekwai, in Asante, denunciava il rischio insito nella loro soppressione. Nella denuncia si accusavano le streghe di concentrarsi proprio sulla riproduzione femminile. A loro avviso negli ultimi anni la mortalità infantile e delle puerpere era aumentata in modo preoccupante a causa delle streghe che agivano senza controllo in tutto il paese; gli unici strumenti efficaci per identificarle e mutare le loro intenzioni erano, a loro avviso, proprio i culti antistregoneria. Chi scriveva invitava l'amministrazione coloniale a condurre un'indagine per scoprire "il mistero di come e perché le donne" diventavano streghe e ricordava che la maggior parte di loro si nascondeva proprio nelle chiese cristiane²⁵. Anche la sterilità e l'impotenza erano imputate alle streghe, capaci di rubare i testicoli degli uomini e l'utero delle donne e buttarli nei fiumi, nel *bush* o nasconderli dove preferivano (Debrunner 1959, p.42)²⁶.

Durante un processo svoltosi nel 1862, una donna aveva denunciato una sua vicina di casa perché l'aveva tacciata in seguito alla morte di un bambino di essere una strega. La vicina, per sostanziare a tutti la sua accusa, aveva pubblicamente asserito che l'altra era una strega perché sotto i vestiti nascondeva un organo sessuale maschile²⁷. Cento anni dopo, nel 1958, Yaa una delle donne seguite da Field, confessava di staccare il pene al marito e utilizzarlo a proprio piacimento. Il caos sessuale era pericoloso e le pratiche sessuali soggette a rigidi tabù il cui obiettivo era di impedire i rischi di contaminazione; un'incontrollata inversione dei ruoli di genere era quindi una potente minaccia, generatrice di disagio sociale e confusione psichica. Yaa confessava una molteplicità di delitti, alcuni dei quali facevano parte del repertorio classico, mentre altri parlavano delle sue frustrazioni e della sua sessualità; Yaa ammetteva di condurre una vita sessuale molto aggressiva e che "tutti i partner che non riuscivano a soddisfarla venivano spruzzati con l'acqua del serpente che lei aveva nella vagina, si ammalavano di *babaso* (gonorrea) e venivano ridotti in povertà" (Field 1960, p.264).

Nei cento anni trascorsi tra le due testimonianze era cambiata soprattutto

25 PRAAD, ADM 11/1/1679, *Native customs and fetishes*, Petition to the Secretary for Native Affairs, 30 April 1930

26 Uno degli informatori di Debrunner raccontava di come le streghe oltre a provocare la sterilità e l'impotenza inducessero a commettere adulterio. Ad esempio, Debrunner riportava il caso di "un'affascinante falegname che era diventato impotente perché aveva sbagliato a costruire una porta che la sorella, una strega, gli aveva commissionato. La sorella era stata costretta da Tigare (*uno degli ultimi culti antistregoneria che erano arrivati e avevano avuto successo lungo la costa, soprattutto nell'area di Cape Coast e Winneba*) a confessare che era stata lei a prendere i testicoli del fratello e a nasconderli in un formichiere". La gente, continuava Debrunner (1959, p. 43), era convinta che ormai le termiti li avessero divorati ma lei sosteneva di averli protetti mettendoli in una scatola per sigarette di latta e quindi che li avrebbe restituiti intatti.

27 PRAAD, SCT 2/4/2, 15 febbraio 1862

la facilità con cui si parlava di stregoneria. La confessione di Yaa ripercorreva alcuni dei discorsi prodotti attorno alle donne indipendenti: si arricchivano ai danni della virilità maschile, trasmettendo tra l'altro malattie veneree a chi non le soddisfaceva, ed erano egoiste. La soggettività femminile era condizionata dai fantasmi e dalle paure che percorrevano la società e che immaginavano le donne come vampiri che si nutrivano della rovina fisica ed economica degli uomini.

Field (1940) dava un'interpretazione di ordine prevalentemente psichiatrico alla stregoneria ma aggiungeva un elemento interessante alla sua analisi, mettendo all'origine del diffondersi delle psicosi connesse alla stregoneria le malattie veneree. A suo avviso quando un uomo non era in grado di mettere al mondo dei figli e non riusciva a evitare che la moglie lo lasciasse, si deprimeva e diventava invidioso nei confronti di chi, a suo dispetto, aveva figli e mogli. Inoltre, la maggiore presenza di stranieri nelle piantagioni e nelle miniere, aveva aumentato l'infedeltà delle donne nei confronti dei loro mariti e ulteriormente diffuso le malattie veneree. Secondo Field, nelle pianure del sud, dove non vi erano risorse minerarie, dove il cacao non era ancora presente e le malattie veneree quasi sconosciute, la stregoneria era pressoché assente, ma, sottolineava Debrunner (1959, p.75), non l'infedeltà delle donne che restavano per lunghi periodi da sole mentre i mariti migravano per lavoro.

Se il determinismo con cui Field interpretava il fenomeno era lacunoso, era invece decisamente interessante l'associazione tra la mobilità femminile (da lei letta solo in termini di infedeltà al marito), le malattie veneree e la stregoneria. La società aveva, attraverso i culti antistregoneria, elaborato un potente strumento epistemologico e un linguaggio attraverso cui negoziare e mediare i mutamenti in atto. Le donne che si sottraevano all'economia patriarcale avevano progressivamente acquisito una dimensione pericolosamente contaminante, come l'associazione tra malattie veneree e stregoneria sintetizzava; alcuni dei timori che stavano percorrendo la società, come l'ansia che le donne si sottraessero alle esigenze maschili, che ne mettessero a rischio la virilità o che si arricchissero senza condividere con i mariti i loro guadagni, trovavano una buona corrispondenza nel linguaggio della stregoneria. La condanna morale si esprimeva quindi anche sul piano mistico e s'incorporava in alcune ambigue divinità femminili, come Mami Wata, perfetta sintesi della donna desiderosa d'indipendenza e successo economico e capace di conseguire entrambi grazie a un uso eccessivo e promiscuo della propria sessualità, che agiva a discapito della forza e virilità maschili (Brivio 2012).

I santuari antistregoneria si diffusero con velocità impressionante e sempre più le donne diventarono le malate che avevano bisogno di essere curate. Le strutture di potere, sia quelle coloniali sia quelle tradizionali, imputavano le colpe dei fallimenti economici, della crisi della moralità, dell'aumento del-

la prostituzione, delle malattie veneree, dell'aumento del numero di aborti esclusivamente alle donne. I culti antristregoneria si proponevano come una rassicurante comunità, restando all'interno della quale si era immuni da questi pericoli a patto che le donne si facessero carico di questa pacificazione e normalizzazione, accettando di definirsi streghe, di essere per ciò curate e accudite e di adeguare il loro comportamento alle norme morali fissate dal culto.

Conclusioni

La dimensione terapeutica era già presente nei culti tradizionali e il rituale era una delle vie attraverso cui il disagio poteva diventare socialmente accettabile e l'afflitto assumere un nuovo ruolo e una diversa identità, spesso venendo iniziato al culto. La scelta di rivolgersi ai culti antistregoneria era dunque congruente con le pratiche terapeutiche. Ciò che stava cambiando era la scelta dell'*obosom* a cui rivolgersi e soprattutto il risultato finale: nei culti cosiddetti tradizionali l'individuo avrebbe sancito un rapporto duraturo con la divinità che l'aveva posseduto, in quelli antistregoneria avrebbe invece stabilito un legame con la divinità che aveva contribuito a liberarlo dalla forza esclusivamente malefica che l'aveva posseduto. Si trattava di una differenza profonda che mostrava un cambiamento delle categorie morali in direzione di una netta dicotomizzazione tra bene e male e la fine, almeno apparente, di quell'ambivalenza che la religione aveva sempre incorporato. Essere posseduti da una divinità modificava radicalmente l'esistenza della persona prescelta ma era anche il segno di un contatto privilegiato con delle forze mistiche che potevano essere manipolate nella direzione di un miglioramento esistenziale e sociale del soggetto, mentre ammettere un legame con la stregoneria non aveva alcuna ricaduta sociale positiva per l'individuo coinvolto. Per tale motivo il parallelo con i culti di afflizione non era in grado di cogliere la portata di quel senso di colpa e d'inadeguatezza che la società cercava di proiettare contro le donne cosiddette "cattive".

I culti antistregoneria espressero un nuovo sentimento che la pratica della confessione rendeva esplicito. La parola era inequivocabile e le donne aderivano a un modello stereotipato che le costruiva in quanto soggetti devianti, dove spesso era proprio la loro sessualità e quindi la dimensione di genere a essere messa in discussione. Chi ascoltava la confessione non era solo nella posizione di esigerla, talvolta con l'esercizio della forza, "ma di costituire attraverso di essa e la sua decifrazione, un discorso di verità" (Foucault 1985: 62). Solo in tal modo, il soggetto che si confessava, dicendo la verità su se stesso di fronte a chi ne aveva competenza, poteva guarire; se non si fosse conformato avrebbe subito l'ostracismo della società e forse sarebbe impazzito. L'ingiunzione a dire la verità su di sé, rendeva il soggetto oggetto della parola di verità, assoggettando in tal modo la produzione del

sé alla dipendenza dall'altro. Nel caso della confessione di stregoneria, dire la verità sui propri malefici era la via attraverso cui ci si poteva adeguare a una soggettività femminile sempre più costruita da immaginari malefici e azioni immonde e che, nella migliore delle ipotesi, potevano essere emendati, consentendo alla donna di essere reintegrata nella comunità; chi ammetteva i propri delitti si metteva nelle condizioni di essere curata, come accadeva nella maggior parte dei casi analizzati da Field, ma soprattutto soddisfaceva i desideri degli altri che, avendo trovato un responsabile alle comuni sventure, venivano rassicurati della possibilità di un ritorno alla normalità, grazie all'adesione al culto e al rispetto delle sue regole.

Alcune donne chiaramente si opposero a questi rituali, come ad esempio quelle convertite al cristianesimo e che si rivolgevano ai *district commissioner* per cercare di liberarsi dalla persecuzione dei sacerdoti e dal conseguente stigma che questa produceva. Il percorso era tutt'altro che lineare e il numero d'istituzioni a cui ci si poteva rivolgere aumentava, si trattava di spazi disciplinari ordinati e di ambiti disgiunti come i culti antistregoneria, la Chiesa, il tribunale tradizionale o quello coloniale. Le ordalie non avevano più come esito la morte dell'accusato, tranne in rare occasioni, ma il suo reinserimento nella comunità morale; le condanne a morte venivano eventualmente rimandate ai tribunali coloniali. Se è vero quindi che la confessione poteva essere un momento di pacificazione sociale e individuale, favorito dal fatto che le conseguenze erano ormai indubbiamente limitate rispetto al passato, ciò aveva banalizzato e diffuso il numero di reati imputabili alla stregoneria. Le accuse erano meno scandalose rispetto al passato, quando il solo citare la parola poteva condurre a pericolose conseguenze e quindi diventarono un agevole strumento attraverso cui sanzionare tutti i comportamenti ritenuti devianti, come gli adulteri.

Nei primi decenni del Novecento, le donne furono al centro dei conflitti politici e sociali in corso e anche per questo motivo furono demonizzate come streghe; i poteri tradizionali si sentivano minacciati nel loro stesso esistere sia dai cambiamenti indotti dal sistema coloniale sia dalla possibilità che le donne si sottraessero al loro controllo. Le autorità coloniali dal canto loro, per quanto desiderassero mutare l'assetto dei poteri locali, non intendevano in ogni caso contribuire al crollo del predominio maschile nella famiglia. Vi erano poi le chiese che, lottando contro la poliginia, si alzarono spesso a difesa delle donne ma al contempo cercavano di imporre un nuovo ordine morale, nuovi codici di comportamento sociale e soprattutto nuovi *habitus* corporei; infine le donne stesse, le più anziane vedevano minacciato il loro sistema di credenze e la loro autorità sulle giovani e quest'ultime, in quanto parte di quello stesso mondo, ne incorporavano in prima persona le dilanianti contraddizioni.

Bibliografia

- Akyeampong, E., (1997), Sexuality and Prostitution among the Akan of the Gold Coast c. 1650-1950, *Past & Present*, 156, pp. 146-149
- Allman, J., (1996), Rounding up Spinsters: Gender Chaos and Unmarried Women in Colonial Asante, *The Journal of African History*, 37, 2, pp. 195-214
- Allman, J., Tashjian, V., (2000) *I Will Not Eat Stone: A Women's History of Colonial Asante*, Portsmouth NH.
- Allman, J., Parker, J. , (2007) *Tongnaab: the history of a West African god*, Indiana UP
- Apter, A., (1993), Atinga revisited: Yoruba witchcraft and the cocoa economy, 1950-1951, in Comaroff J. e Comaroff, J., eds., *Modernity and its malcontents: ritual and power in postcolonial Africa*, Chicago, Chicago University press, pp. 111-128.
- Baum, R.M., (2004), Crimes of the dream world: French trials of Diola witches in colonial Senegal, *The International Journal of African Historical Studies*, 37, 2pp. 201-228.
- Bellagamba, A. (2008), *L'Africa e la stregoneria. Saggio di antropologia storica*, edizione Laterza.
- Brivio, A., (2001), Mami Wata, violenza e seduzione, in Balsamo F, a cura di, *World Wide Women: Globalizzazione, Generi, Linguaggi*, vol. 2, Torino, CIRSD e, pp. 77-88
- Brivio, A., (2012), *Vodu in Africa. Metamorfosi di un culto*, Roma, Viella editore.
- Brivio, A., (2018), Gorovodu: the genesis of a "hausa vodun", *Journal of West African history*, in stampa
- Comaroff, J., Comaroff, J., (1999), Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South-African postcolony, *American Ethnologist*, 26, 2, pp. 279-303
- Debrunner, H.W., (1959), *Witchcraft in Ghana: A study on the belief in destructive witches and its effect on the Akan tribes*, Accra, Presbyterian Book Depot.
- Drucker-Brown, S., Mamprusi witchcraft, subversion and changing gender relations, *Africa*, 63, 4, 1993, pp.531-549
- Evans Pritchard, E.E., (2002), *Stregoneira, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, Cortina.
- Field, M.J., (1937), *Religion and medicine of the Ga people*, London, New York, Oxford University press.
- Field, M.J., (1940), Some New Shrines of the Gold Coast and their Significance, *Africa*, 13, 2, pp.138-149;
- Field, M.J., (1960), *Search for Security: An Ethno Psychiatric Study of Rural Ghana*, London, Faber & Faber.

- Foucault, M., (1985), *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli.
- Geschiere, P., (1995), *La viande des autres. Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala.
- Goody, E., (1970), Legitimate and illegitimate aggression, in Douglas, M., ed., *Witchcraft Confessions and Accusations*, ASA Monographs, No. 9. London, Tavistock, pp. 207-45
- Goody, J., (1957), Anomie in Ashanti, *Africa*, 27, pp. 356-63.
- Gray, N., (2001), Witches, Oracles, and Colonial Law: Evolving Anti-Witchcraft Practices in Ghana, 1927- 1932, *The International Journal of African Historical Studies*, 34, 2, pp. 339-363.
- Hodgson, D.L., McCurdy S.A., eds. (2001), *“Wicked” women and the re-configuration of gender in Africa*, Oxford, James Currey.
- Lewis, I. M., (1970), A structural approach to witchcraft and spirit possession, in Douglas, M. , ed., *Witchcraft confessions and accusations*, London, Tavistock.
- Kea, R.A., (1999), Modernity and identity, in Valsecchi, P., Viti, F., a cura di, *Mondes Akan*, L’Harmattan, pp. 213-240
- McCaskie, T.C., (1981), Anti-witchcraft cults in Asante: An essay in the social history of an African people, *History in Africa*, 8, pp. 125-154
- McCaskie, T.C., (1990), Nananom Mpow of Mankessim: An Essay in Fante History, in Henige, D. , McCaskie, T.C., eds., *West African Economic and Social History: Studies in Memory of Marion Johnson*, Madison, African Studies Program, University of Wisconsin, pp. 130-146
- Mbilinyi, M., (1988). Runaway wives in colonial Tanganyika: forced labour and forced marriage in colonial Rungwe district 1919-1961, *International journal of sociology and law*, 16, 1, pp. 1-29.
- Montgomery, E.J., Vannier, C.N., (2016) *An Ethnography of a Vodun Shrine in Southern Togo, Of spirit, save and sea*, Leiden, Boston, Brill.
- Moore, M., Sanders, T. (2001), Magical interpretations and material realities. An introduction, Moore, M., Sanders, T., eds., *Magical interpretations, material realities, modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*, London, Routledge, pp.1-27;
- Parker, J., (2006), Northern Gothic: Witches, Ghosts and Werewolves in the Savanna Hinterland of the Gold Coast, 1900s-1950s, *Africa*, 76, 3, pp.352-380.
- Parpart, J., (1994), Where is your mother?: Gender, urban marriage and colonial discourse on the Zambian Copperbelt, 1924-1945, *International journal of African historical studies*, 27, 2, pp. 241-271
- Pavanello, M., (2017), Witchcraft and dream. A discussion of the Akan case, in Pavanello, M., ed., *Perspectives on African Witchcraft*, Routledge, pp. 104-132.
- Pettigrew, E., (2016), The heart of the matter: interpreting bloodsucking accusations in Mauritania, *Journal of African History*, 57, 3, pp.417-435.

- Pittin, R., (1983), House of women: a focus on alternative life-styles in Katsina city, in Oppong, C., ed., *Female and male in West Africa*, London, George Allen and Unwin.
- Rattray, (1927), R.S., *Religion and art in Ashanti*, Londra.
- Rattray, (1929), R.S., *Ashanti law and constitution*, Oxford.
- Roberts, P.A., (1987), The state and the regulation of marriage: Sefwi Wi-aso (Ghana) 1900-40, in Afshar, H., ed., *Women, State, and Ideology: studies from Africa and Asia*, Binghamton, N.Y, State University of N.Y. Press, pp. 48-69.
- Rosenthal, J. (1997), *Possession, Ecstasy, Law in Ewe Voodoo*, Charlottesville, University of Virginia Press.
- Terray, E., (1979), Un mouvement de réforme religieuse dans le royaume Abbron Pre-colonial: le culte de Sakrobundi, *Cahiers d'études africaines*, 19 (t-4), pp. 143-176.
- Tooth, G., (1950), *Studies in mental illness in the Gold Coast*, London, Her Majesty's Stationary Office.
- Vasconi, W, (2017), Witchcraft, medicine and British colonial rule. Anthropological analysis of colonial documents in the Gold Coast, in Pavanello, M., ed., *Perspectives on African Witchcraft*, Routledge, pp. 81-104
- Venkatachalam, M., (2011), Between the umbrella and the elephant, *Africa*, 81, pp. 248-268.
- Venkatachalam, M., (2015), *Slavery, Memory and Religion in Southeastern Ghana, c.1850-Present*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ward, B., (1957), Some observations on religious cults in Ashanti, *Africa*, 26, pp. 47-60.
- White, F., (1990), *The comforts of home: prostitution in colonial Nairobi*, Chicago UP.
- Wyllie, R.W., (1973), Introspective Witchcraft Among the Effutu of Southern Ghana, *Man*, New Series, 8, 1, pp. 74-79.

Documenti d'archivio citati nel testo

- PRAAD, CSO 21/10/4, Kunde Fetish
- PRAAD, ADM11/1/886 Witchcraft - persecution of persons accused of
- PRAAD, ADM 11/1/1679, Native customs and fetishes
- PRAAD, ADM 11/1/952, Nkona Fetish.