



ARTICOLO

La densità di una transizione.

Successione, divinazione e infanticidio nel Ghana nord-orientale

di Gaetano Mangiameli

L'antropologia ha tra le sue missioni intellettuali quella di costruire percorsi di lettura dei fenomeni culturali in maniera aperta e rivedibile, anche e soprattutto per rompere schemi interpretativi prefissati, mettendo in luce le potenzialità inesprese degli "oggetti culturali", in senso lato, attraverso reti di connessioni non preventivate. Tali reti di connessioni possono contribuire a rendere più sfumati i confini tra concetti apparentemente distinti, tra domini del sapere e persino tra le branche dell'antropologia stessa. Un sapere di frontiera come l'antropologia culturale può - e forse deve, di tanto in tanto - mettere in moto le sue stesse frontiere interne (antropologia politica, antropologia delle religioni, antropologia applicata, ecc. ecc.) per evitarne la cristallizzazione, salvaguardando così la creatività della disciplina. In questo saggio, attingendo al lavoro di campo svolto a più riprese tra il 2003 e il 2013 in territorio kassena (Ghana nord-orientale), si vuole sperimentare un percorso che potenzialmente attraversa buona parte delle specializzazioni disciplinari dell'antropologia senza fermarsi su nessuna di queste. Si partirà da un caso esemplare, relativo alla successione al ruolo di anziano del villaggio, connettendolo a una serie di elementi: innanzitutto le procedure di divinazione, che informano i processi decisionali in generale e la successione stessa in particolare; in secondo luogo, la credenza relativa ai "nani invisibili", che forniscono informazioni ai divinatori; in terzo luogo, la rimozione degli infanti deformi, in quanto incarnazioni dei nani invisibili. Questo percorso permetterà di illustrare l'intero quadro di pratiche e credenze¹ soggiacenti alla successione al ruolo di anziano e più in generale all'interpretazione della realtà, rendendo più evidente la densità di significato dei relativi processi decisionali.

¹ Non è questa la sede per affrontare la questione del carattere problematico del concetto di credenza, ad esempio rispetto alla discutibile universalità dell'esperienza del "credere", alla sua dimensione psicologica e alla sua validità come concetto antropologico, questioni ampiamente dibattute sulle quali si rimanda innanzitutto a Evans-Pritchard (1965), Needham (1972), Sperber (1982). In questo saggio non si usa il termine "credenza" per fare riferimento a stati mentali né per sottolinearne lo statuto controfattuale o illusorio rispetto alla presunta affidabilità del "sapere", ma intendendola come un prodotto della creatività sul quale fiorisce un discorso sociale e che viene assunto come esistente proprio in tale sede, quella delle discussioni e dei racconti.



Una precisazione preliminare è qui opportuna. Elementi quali la rimozione dell'infante deforme e la connessione con i nani invisibili sembrano prestarsi a soddisfare un certo gusto per l'esotico, ma non è certo questo l'intento dell'antropologo.² Si tratta piuttosto di costruire una configurazione di senso che trascenda i singoli elementi considerati isolatamente.³ L'idea che un qualunque oggetto etnografico sia automaticamente predefinito e stabilmente contestualizzato in un modo della descrizione e della comprensione è particolarmente problematica per un antropologo, in quanto a mediare tra un oggetto e la sua descrizione-comprensione deve intervenire il processo di *framing* o incorniciamento.⁴ È a chi descrive, sulla base del dialogo con gli interlocutori, che spetta il compito di costruire un contesto per la comprensione. Al cuore dell'impresa antropologica non può che esserci, effettivamente, il superamento di quella che Pierre Bourdieu (1972) ha chiamato conoscenza fenomenologica, relativa cioè al riconoscimento immediato e superficiale degli "oggetti". In questa sede non ci si prefigge l'obiettivo di inquadrare singoli oggetti isolatamente e dal punto di vista precostituito dell'osservatore, ma piuttosto si punta a seguirne le trame di senso e le connessioni riscontrabili sul terreno.

Transitorietà prolungata: l'anziano *ad interim*

Il primo tema che vorrei mettere in luce, attraverso un caso esemplare, può essere etichettato come "transitorietà prolungata", se non addirittura "permanente". All'inizio di marzo del 2004, durante il mio lavoro di campo nel nord-est del Ghana, mi recai presso l'abitazione di un uomo, in un villaggio appartenente al *chiefdom* kassena di Paga. L'uomo, che chiamerò convenzionalmente "John", aveva accettato di discutere con me di questioni relative alla gestione dell'autorità rituale e alle procedure di successione, essendo egli stesso un'autorità. John era infatti l'anziano del suo villaggio, o meglio il

² È bene precisare a questo proposito che un tema può essere "esotizzabile" ma non è esotico in sé. C'è il rischio, in effetti, che qualunque descrizione di idee e pratiche non familiari possa essere etichettata come esotizzante, al punto che Roger Celestin (1990) si è chiesto "to what extent can a Western subject represent a foreign subject without automatically producing exoticism" (1990: 294).

³ Bruce Kapferer, in un recente saggio, ha affermato che "any people or practice is potentially exotic to any other" (2011: 823), per poi rivedere l'idea di esotico non tanto come ripetizione meccanica quanto come strumento vitale nella generazione del "nuovo" e sganciarla da essenzialismi e dualismi per vedervi invece una relazione costruttiva, creativa, emergente.

⁴ Se per *frame* si intende l'appiglio grazie al quale è possibile comprendere, è proprio nella sua costruzione e ricostruzione che risiede il lavoro degli antropologi. Sulla nozione di *frame* si vedano: Bateson (1972); Goffman (1959); Goffman (1974).



nakwe tu (anziano leader) del suo *nawuuri* (“sezione” o “ramificazione” del *chiefdom*, in altre parole “villaggio”),⁵ e in effetti il motivo della mia visita era proprio questo.

Per la verità, come spesso accade più o meno casualmente e come si ritiene che in effetti *debba* accadere per ragioni di accuratezza metodologica, non parlammo affatto di autorità rituale nel mondo kassena in generale,⁶ ma ci focalizzammo piuttosto sul caso specifico di John, caso che peraltro si rivelò presto essere tutt'altro che eccezionale. Questi, dopo essermi stato presentato appunto come *nakwe tu* dal mio accompagnatore, fu puntuale nel precisare immediatamente di non essere affatto il *nakwe tu*, ma solo un reggente temporaneo, una sorta di anziano *ad interim*. John si trovava in questa posizione in quanto figlio del *nakwe tu* defunto, in attesa dell'installazione del nuovo *nakwe tu*.⁷

Nell'architettura costituzionale del *chiefdom* di Paga esistono due categorie di villaggi sottoposti all'autorità centrale del capo supremo: quelli guidati da un anziano (il *nakwe tu*, appunto) e quelli guidati da un *pe*, cioè “capo” o più precisamente *subchief*. Tra le due autorità c'è una significativa differenza in termini di prerogative usualmente attribuite. Un *subchief* ha un'autonomia decisionale maggiore, che gli permette di gestire e risolvere anche controversie particolarmente delicate, mentre l'anziano semplice, il *nakwe tu*, non si avventura al di là dell'ordinaria amministrazione. Quest'ultimo, infatti, qualora interpellato circa una controversia spinosa, deve spesso astenersi dal decidere, per delegare piuttosto la decisione all'autorità centrale, il capo supremo di Paga, appunto. A questa differenza di prerogative corrisponde anche una rilevante differenza nelle modalità di successione. La successione al *subchief* appartiene alla categoria della successione ereditaria verticale, cioè una successione filiale, mentre quella del *nakwe tu* è un esempio di successione orizzontale, nella quale la carica passa dal detentore defunto a un altro anziano, magari della stessa generazione. Di conseguenza, mentre il ruolo di *nakwe tu* può circolare da un segmento lignatico all'altro, il ruolo di *subchief* non circola affatto. Esso viene trasmesso attraverso la filiazione restando permanentemente una prerogativa della linea di discendenza personale di ogni *subchief*, tanto che questa “proprietà” viene ottenuta attraverso negoziazioni con il capo supremo e pagando a

⁵ Sulla nozione di *nawuuri* si vedano Howell (1997), Liberski-Bagnoud (2002), Mangiameli (2010).

⁶ Già Malinowski, ormai un secolo fa, aveva sconsigliato di porre “questioni generali” durante i colloqui sul campo (Malinowski 2004: 21-22).

⁷ Una situazione transitoria analoga a quella citata da Meyer Fortes (1967: 9).



quest'ultimo un cospicuo tributo.

Dopo la morte del *nakwe tu*, come nel caso del padre di John, la procedura prevede che il suo successore (vale a dire, se possibile, uno dei membri della generazione del leader defunto, ad esempio - ma non necessariamente - il suo fratello vivente più anziano) assuma l'incarico dopo l'esecuzione del funerale finale, che segna il momento in cui la persona sociale del defunto viene effettivamente e definitivamente rimossa dal mondo dei vivi e ricollocata in quello degli antenati.⁸ In attesa che questo avvenga, a fungere da reggente viene chiamato un discendente diretto dell'anziano defunto, suo figlio. La questione è resa più contorta dal fatto che è proprio quest'ultimo, il figlio, ad avere il compito di avviare l'organizzazione e l'esecuzione del funerale finale dell'anziano defunto. In sintesi, la morte dell'anziano apre una fase in cui un soggetto diventa temporaneamente depositario di autorità e privilegi. Esiste a questo proposito una procedura rituale, il funerale finale, che mette fine a tale fase temporanea determinando la riallocazione di privilegi e prerogative dell'autorità a una seconda persona in via definitiva, ma l'avvio di questa procedura dipende dalla decisione dello stesso beneficiario temporaneo, che dunque ha in teoria tutto l'interesse a rinviare il più possibile l'esecuzione dei funerali finali. Virtualmente, l'anziano *ad interim* può mantenere la sua posizione *ad libitum*.

Quando incontrai John, in effetti, egli era nella posizione di anziano reggente già da quattro anni. La transitorietà prolungata, lungi dall'essere una prerogativa eccezionale di John, si rivelò essere condizione diffusa e niente affatto marcata nel *chiefdom* di Paga. Questo punto merita di essere sottolineato, in quanto un osservatore esterno e "ingenuo" potrebbe leggere in questa transizione irrisolta una tensione disfunzionale, una lacuna, un'imperfezione, a partire da un immaginario classificatorio che si nutre di stabilità e completezza. In realtà, la ritrosia dell'anziano interinale ad avviare i funerali finali e dunque la successione definitiva appartiene all'orizzonte quotidiano dei processi politico-rituali kassena quanto le pressioni esercitate su di lui dai sostenitori del candidato (o dei candidati) a succedere a pieno titolo all'anziano defunto. Non si trattava e non si tratta dunque di un'eccezione né di una disfunzione, ma di un carattere abituale⁹ dell'assetto delle

⁸ Se in generale il tema della morte come processo graduale porta immediatamente a evocare Robert Hertz (1907), il caso di John va più precisamente a inserirsi nella casistica resa famosa da Jack Goody (1962).

⁹ Questa espressione, "carattere abituale" non deve però dare adito a un'illusione "staticista". Meccanismi di questo genere sono perfettamente conciliabili con le nuove sfide del presente e incanalare dunque rapporti ed eventi



autorità kassena.

Il caso di “John” assume dunque carattere paradigmatico e avvia una ricerca di connessioni. La trattazione di un tema, che è un modo di costruirne il significato, deriva da scelte operate consapevolmente da parte dell'antropologo, il quale contribuisce così alla cultura come “tessuto continuamente da rifare”, per usare le parole di Remotti (2011: 289). In questo caso, a partire dalla condizione del *nakwe tu* temporaneo, si procederà a illustrare il significato dei processi decisionali, esaminando la divinazione con le credenze e le pratiche a questa connesse. Il meccanismo della successione è lo spunto di partenza, mentre il tema di questo saggio è la densità di senso della transizione, che sarà colta seguendo le concatenazioni delle procedure rituali e delle credenze associate. Idealmente si vuole così riprodurre il procedimento, incerto e fatto di tentativi, attraverso il quale l'antropologo costruisce progressivamente l'oggetto senza conoscerne preventivamente l'assetto definitivo. Come ha chiarito Olivier de Sardan (2009: 39-40), uno degli aspetti-chiave del lavoro di campo è la ricorsività dei colloqui, attraverso la quale la ricerca stessa suggerisce che forma dovrà assumere. La ricerca degli antropologi, infatti, deve molto alla serendipità.¹⁰

Convivere con le contraddizioni: la divinazione ovvero l'arte di procrastinare

Il secondo tema che questa etnografia permette di illustrare è il rapporto che la cultura intrattiene con le contraddizioni che essa stessa crea. Gli antropologi sanno da molto tempo che le contraddizioni tra principi strutturali o tra norme codificate presso una qualunque società non sono accidenti storici né disfunzioni momentanee, ma elementi assolutamente ordinari della vita sociale, quanto meno da quando Max Gluckman parlò di *discrepant principles* (Gluckman 1965: 235), se non addirittura da molto prima, in quanto – per la verità – neanche nella metafora organica cara al funzionalismo strutturale classico c'è niente che davvero induca a pensare necessariamente a un'orchestrazione armoniosa della vita sociale.

La contraddizione relativa alla successione al ruolo di *nakwe tu* genera una situazione di

disparati, con il coinvolgimento di elementi esterni, di oggetti materiali e immateriali e di soggetti individuali e collettivi di varia provenienza. Rimarcarlo è fondamentale, a fronte delle opportune precisazioni di Georges Balandier, ad esempio, laddove questi afferma che “quando si tratta di società 'tradizionali' (e per giunta esotiche), l'impressione di continuità è fortemente accentuata” (1973: 107). Non a caso, è lo stesso antropologo francese, nella medesima sede, a parlare di “illusione”.

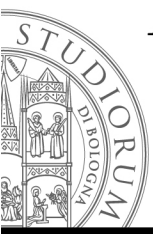
¹⁰ Si veda la raccolta di contributi sul tema in *Social Anthropology* 21, 2, 2013.



sospensione, in attesa di un funerale finale che viene posposto più a lungo possibile, anche dieci anni, come spesso sottolineano i diretti interessati. Se nella classica tripartizione di Van Gennep (1909) la fase liminare è quella che maggiormente stimola l'attenzione degli antropologi, in questo caso va sottolineato come essa venga prolungata al massimo. Quali strumenti simbolici e quali procedure sono al servizio di questa strategia? Il caso da cui siamo partiti appartiene a una casistica molto più ampia. Nel contesto kassena, infatti, sono numerose le circostanze in cui l'esecuzione di un certo rituale più o meno dispendioso è sollecitata da una parte dei soggetti coinvolti e rinviata dai diretti interessati, nel quadro di una negoziazione lenta fino a essere estenuante, caratterizzata da una sorta di stallo tattico, da un attendismo molto significativo. Di fronte alla pressione per l'esecuzione di una pratica rituale che comporti una spesa rilevante o comunque un consumo di risorse da parte del soggetto da cui ci si aspetta l'avvio della procedura rituale stessa, ecco che questi mette in atto una serie di tattiche di rinvio manipolando la stessa voce che gli trasmette la pressione collettiva, vale a dire la voce della divinazione.¹¹ Allo scopo di procrastinare il passaggio di consegne, egli tenderà ad affermare che la divinazione non abbia fornito un parere univoco a proposito dell'opportunità di eseguire i funerali finali, o che addirittura abbia apertamente sconsigliato di procedere in tempi brevi. Il soggetto interessato può adottare una strategia di questo tipo proprio in quanto la procedura divinatoria ne crea l'opportunità, esattamente come il funzionamento degli oracoli zande permette, nell'analisi proposta da Evans-Pritchard (1937), qualche forma di bluff. A scanso di equivoci, dunque, è opportuno ricordare che qui siamo di fronte a un "gioco politico" all'interno di un campo di forze, un gioco nel quale i soggetti coinvolti manipolano o tentano di manipolare le opportunità offerte dalle procedure istituzionali.

I processi decisionali sono avvolti da una nube di incertezza che il sistema di rappresentazioni dei Kassena non punta a ridurre o eliminare, ma paradossalmente a sottolineare o rinforzare, quasi come se l'obiettivo fosse limitare le pretese di analisi oggettiva della situazione da parte di un qualunque singolo soggetto. Questa riflessione ci condurrà dunque (vedi oltre) al nesso tra pratiche e idee, in quanto la divinazione kassena è collegata ai *chichiribia* (sing.: *chichiribu*), i "nani invisibili", gli spiriti che portano le informazioni (spesso errate o imprecise) ai divinatori. Sono i "nani invisibili",

¹¹ Nella manipolazione delle regole istituzionalizzate, effettuata con successo o meno allo scopo di incanalare un processo rituale a sostegno o a scapito di un soggetto, è facile scorgere similitudini con la nozione turneriana di "dramma rituale", e in particolare con il celeberrimo caso di Sandombu (Victor Turner 1957: 95 e sgg.).



infatti, a generare la confusione creativa che da un lato permette ai soggetti coinvolti di ridiscutere, rinviare, indugiare, e dall'altro lato può essere apprezzata dall'antropologo come fatto estetico, come fucina di narrazioni più o meno sorprendenti, drammatiche, orride o comiche e comunque come fenomeno significativo nello strutturare una visione del mondo.

Nel cogliere la densità della transizione, l'intento è quello di contribuire alla comprensione della straordinaria creatività che il lavoro di campo permette di scoprire lontano dai grandi centri di produzione artistica o intellettuale¹². Il lavoro di ricerca sulle credenze, qualche decennio fa al centro del progetto scientifico di un'antropologia che attualmente è piuttosto fuori moda, può riconfigurarsi oggi come un'attività artigianale, lenta, poco pubblicizzata ma non per questo meno incisiva, il cui oggetto può fare da contraltare alla produzione industriale di saggistica e storie di finzione per il mercato globale. Se qui ci si riavvicina alle "cose invisibili", dunque, è principalmente per apprezzare da un punto di vista estetico il lavoro di elaborazione simbolica che la cultura kassena propone come retroscena dei processi decisionali facendone una sorta di commento implicito alla condizione umana.

Nel contesto dell'antropologia sociale "classica", le credenze non dovevano essere, almeno in linea di principio, oggetto di indagine autonoma, ma solo nella misura in cui fossero risultate collegate alle istituzioni sociali e dunque utili per la comprensione di queste. Questa precisazione non delimitava granché il campo, dato che pressoché qualunque credenza poteva e può essere connessa in qualche modo a qualche istituzione sociale. Ciò che conta sottolineare, però, è che un progetto scientifico-intellettuale di questo tipo conferiva una direzione specifica allo studio delle credenze. Non certo un catalogo di idee bizzarre da offrire in pasto a lettori mossi da curiosità e in cerca di emozioni forti, dunque, ma un'operazione volta a chiarire in che modo pratiche e idee apparentemente strambe potessero (e possano tuttora) essere connesse con assetti sociali a loro volta poco familiari al lettore occidentale.

Un'altra possibilità ampiamente attestata nella storia dell'antropologia, almeno di quella successiva al superamento dell'evoluzionismo vittoriano, consiste nell'esaminare le credenze allo scopo di mostrare come esse non siano strumenti scientifici fallaci, cioè la dimostrazione di un fallimento del

¹² Ci si riferisce qui a un'idea di creatività come attività continua e inerente al fluire dei processi di vita, coerentemente con l'accezione proposta da Hallam e Ingold (2007).



processo di conoscenza oggettiva del mondo da parte della cultura *x*, ma semmai modalità espressive che hanno a che fare con la *comprensione* del mondo, con un intento più artistico o filosofico che scientifico, allo scopo di mettere in luce la condizione umana, tensioni esistenziali, valori, ecc.

Ora, la divinazione kassena, intesa come arte di procrastinare, è valorizzabile in entrambi i sensi appena accennati. Essa ci permette innanzitutto di cogliere il legame tra alcune credenze “controintuitive” e il farsi di un certo assetto sociale. In secondo luogo, inoltre, ci offre l'opportunità di apprezzare un'opera di ingegno creativo. Compiere quest'operazione mette a disposizione di un pubblico allargato e variegato la possibilità di valutare appieno la dignità della creatività umana anche nei luoghi più lontani dai grandi centri di produzione industriale della cultura. Ed è per questa via che si contribuisce all'infinito processo di autocomprensione da parte dell'umanità.

La cultura “svincolante”: uomini risolutamente in cerca di incertezza

Come ha messo in luce Tanya Luhrmann (2012), la comunicazione con Dio (o, più in generale, con entità immateriali) è un lavoro impegnativo i cui risultati non possono essere dati per scontati nemmeno da parte del credente. L'idea che le credenze diano luogo a un vero e proprio sforzo, inteso come una tensione verso un obiettivo senza la certezza di raggiungerlo, è perfettamente coerente con i più specifici e limitati scopi etnografici di questo articolo, nel quale non si vuole descrivere una stabilità o una solidità che le procedure divinatorie kassena non proiettano affatto. Le certezze, semmai, sono probabilmente molto simili a un asintoto verso il quale ci si muove senza tuttavia mai raggiungerlo.

L'idea di cultura come tradizione immobile e immobilizzante che incatena gli uomini a comportamenti prevedibili può essere poco appetibile, ma in questo caso ciò che conta soprattutto è che essa risulta fuori luogo. Non solo, dunque, essa non è in sintonia con l'approccio attuale degli antropologi, ma soprattutto l'etnografia ne smentisce il fondamento. In un certo senso, che può sembrare paradossale, la cultura sembra essere capace di vincolare gli uomini a essere svincolati.

La divinazione kassena non ha la capacità di indirizzare il comportamento sociale lungo binari certi, fornendo indicazioni ineludibili sulla base di un punto di vista indiscutibile sul mondo. In altre parole, esaminarne le dinamiche porta necessariamente a immaginare un'umanità molteplice,



formicolante, discorde, niente a che vedere con un'ipotetica alterità congelata dalle e nelle tradizioni. Questo basterebbe già da solo a smuovere un certo immaginario che impedisce di cogliere in pratiche di questo genere qualcosa di completamente differente dal passatismo e dall'esotismo. Riflettere sulla divinazione kassena conduce semmai a cogliervi la possibilità di un raffinato slancio ironico nei confronti di qualunque banalizzazione primitivista. La ricerca di Adongo, Phillips e Binka (1998) sul rapporto tra sistema religioso locale e regolazione della fertilità nell'area Kassena-Nankana, ad esempio, mette in luce come gli antenati, attraverso la divinazione, possano prendere atto delle difficili condizioni economiche attuali per fornire indicazioni a sostegno del contenimento della fertilità (1998: 27), a fronte del presupposto "tradizionale" secondo cui l'espansione della sostanza lignatica sarebbe un obiettivo da perseguire ad ogni costo e senza limiti. Lungi dall'essere un meccanismo ottusamente dogmatico per altrettanto ottusi fruitori passivi, la divinazione si presenta in realtà come uno strumento di apertura alla molteplicità di punti di vista e alla libera circolazione di idee e desideri contrastanti. E si presenta così con il tono adatto a una commedia, tanto che i miei interlocutori ne parlavano senza celare un certo divertimento, a proposito degli aspetti che qui vado a sintetizzare.

Innanzitutto, quando qualcuno si rivolge a un divinatore non ha alcuna certezza che dalla sessione di divinazione verrà fuori un verdetto relativo alla questione per cui dal suo punto di vista la sessione stessa è stata effettuata. In altre parole, Ego può andare dal divinatore per fare luce sul malessere di sua moglie ma ricevere un'indicazione su una controversia con una terza persona, che però non chiarisce in nessuna maniera la questione che ha indotto Ego ad andare dal divinatore. In secondo luogo, il parere del divinatore può vertere su qualcosa di sganciato dalla persona che lo sta consultando in quel momento. Per essere più espliciti, Ego può rivolgersi al divinatore allo scopo di "chiarire" questioni familiari, per poi però sentirsi dire delle cose che non gli interessano affatto e che piuttosto riguardano soggetti terzi. Non solo una sessione del genere non è ritenuta fallimentare, ma Ego stesso dovrà prendersi cura di avvertire le persone coinvolte nella questione sulla quale è stato informato dal divinatore. Volendo utilizzare una metafora relativa alla fruizione mediatica, ci si può aspettare, erroneamente, che la divinazione somigli a una ricerca su internet attraverso la quale un soggetto sia in grado di ottenere informazioni affidabili, o meglio assolutamente oggettive ed esaustive su un certo tema a lui caro (anche se ovviamente internet



offre questa possibilità solo in un senso molto superficiale e ingenuo). Al contrario, la divinazione kassena somiglia piuttosto all'atto di accendere una radio su un canale a caso e ascoltare ciò che in quel momento è in onda, sperando che sia almeno minimamente interessante. Ne risulta, abbastanza ovviamente, che la divinazione così intesa non possa produrre/riprodurre nessun tipo di noioso, polveroso e stantio ordine tradizionale, e non potrebbe neanche se tutti i Kassena la prendessero estremamente sul serio. Essa, piuttosto, comunica l'idea di una fucina di rigogliosa molteplicità, di linee che si dipartono in mille direzioni, di contraddizioni, dicerie e contrasti.

Ho scritto "neanche se tutti i Kassena prendessero la divinazione estremamente sul serio". Il nodo, però, è che neanche questo è il caso. Anche nell'ipotesi più auspicabile, quella in cui il responso riguardi proprio la spinosa questione personale che ha spinto l'individuo ad andare dal divinatore, la sessione divinatoria sarebbe acquisita con molta cautela, con numerosi distinguo e tra virgolette. La divinazione non gode affatto di fiducia incondizionata, in quanto per definizione i divinatori non sono tutti affidabili alla stessa maniera e la singola sessione effettuata da un divinatore necessita di conferme presso altri divinatori. Di fatto, qualunque responso può essere messo in discussione in attesa di ulteriori verifiche. Nel caso in cui ci si aspetti da qualcuno un certo dono, una certa offerta sacrificale o addirittura qualcosa di molto più importante e costoso come un funerale finale, il soggetto in questione potrebbe procrastinare la spesa sostenendo che i divinatori abbiano suggerito di rinviare, oppure sottolineando come l'esistenza di forti divergenze tra i responsi di divinatori differenti circa l'opportunità di effettuare un certo sacrificio lo abbia indotto ad attendere che la situazione si faccia più chiara. Se l'interesse del soggetto va in tale direzione, i pareri positivi (effettuare l'atto x) e quelli negativi (non effettuare l'atto x) in realtà non si annullano reciprocamente: scegliere di procrastinare significa effettivamente applicare l'indicazione negativa. Come in matematica, 'più' per 'meno' fa 'meno'.

Per completezza d'informazione, va detto che a determinate condizioni il processo può giungere velocemente a conclusione. Idealmente, un verdetto sarebbe considerato definitivo sulla base delle conferme ottenute "al meglio dei tre": una seconda conferma è dunque sufficiente, e nel caso in cui ci siano due pareri discordanti, una terza consultazione può sciogliere definitivamente il dubbio, ma di solito questo avviene solo se il responso è gradito.

Certo, la divinazione può essere etichettata come tema tradizionale, in un duplice senso:



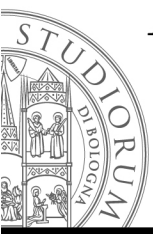
innanzitutto, appartiene da sempre al campo di interessi degli antropologi; in secondo luogo, essa appartiene alla tradizione in quanto concetto ingombrante e legato al passato. Parlare di divinazione significherebbe dunque da un lato praticare un'antropologia "vecchio stampo", dall'altro rinchiudere alcune "culture" in un passato senza dignità, escluderle dalla contemporaneità che sarebbe ancora esclusiva del mondo occidentale. In sintesi, parlare di divinazione significherebbe descrivere alcune culture come arretrate e dunque si configurerebbe come atto lesivo nei confronti dell'*altro*.

In realtà, sembra proprio che la procedura di divinazione possa implicare qualcosa di diverso dalla sistematica e ottusa sottomissione di esseri umani sottosviluppati a un dispositivo insensato nel quale essi riporrebbero una fiducia infondata. L'etnografia ci dice tutt'altro, ci parla di una straordinaria esplosione di voci contrastanti che rende il racconto della realtà necessariamente multivocale, a patto però che ci si soffermi a considerare un fenomeno senza marchiarlo preventivamente. Bisogna avere pazienza e sospendere il giudizio, altrimenti, ovviamente, "lo straniero vede solo quello che già sa": un antropologo non può fare a meno dell'*epoché*.

Avere buone fonti: le voci della divinazione

Invece di fornire indicazioni chiare e vincolanti, la divinazione fa sì che i processi decisionali rivelino la loro natura vaga, confusa e contraddittoria. Un dato di fatto così macroscopico e sconcertante non può essere lasciato privo di una spiegazione, e in effetti il sistema culturale kassena ne mette a disposizione una. L'*explanans* kassena è però spiazzante quanto lo stesso *explanandum*, se non di più. A determinare lo stato di cose sono infatti esseri assolutamente improbabili: i già citati nani invisibili, i *chichiribia*. L'affascinante confusione che promana dalla divinazione, questa esplosione di voci discordanti in materia di definizione della realtà, infatti, dipende da questi misteriosi esseri, nella misura in cui, come accennato in Mangiameli (2010), sono proprio questi a comunicare ai *vora* (i divinatori) le informazioni che ne condizionano i responsi. Il fatto che i responsi di *vora* differenti si contraddicano tra loro, e che dunque alcuni responsi siano meno affidabili di altri dipende dal grado di collaborazione tra i nani invisibili e il singolo divinatore. In altre parole, per un buon divinatore si tratta di avere buone fonti e di coltivare adeguatamente i rapporti con queste.

Collegati in maniera non meglio precisata a tutto ciò che di inspiegabile (appunto) avviene nella vita



quotidiana e alle relative interpretazioni, i *chichiribia* sono descritti come esseri dispettosi e assai permalosi. Si tratta di una variazione locale sul tema degli *spirit children* (Manoukian 1951; Senah 1993), declinato in differenti forme in Africa occidentale, cui è stata conferita grande visibilità dal romanzo *La via della fame* dello scrittore nigeriano Ben Okri. Il fatto stesso che siano “descritti”, non importa in quali termini, è già una notizia interessante, dal momento che nessuno li ha mai visti né ha mai interagito consapevolmente con loro, con l'eccezione di alcuni soggetti dotati di capacità particolari, quali i divinatori. Come tutte le “credenze di successo”, vale a dire particolarmente resistenti nonostante risultino sfacciatamente controintuitive a chiunque non le condivida (cioè a chiunque non sia cresciuto immerso in esse), anche la credenza nei *chichiribia* possiede un meccanismo di autoconvalida che la protegge dalla confutazione. Se la divinazione fornisce indicazioni fuorvianti, questo non mette in discussione l'apparato divinatorio, in quanto il responso fallace dipende dalle cattive relazioni tra il divinatore e i *chichiribia*.

A dispetto di un'eventuale interpretazione etnocentrica, questa non è in nessuna maniera la dimostrazione di una qualche forma di inferiorità del pensiero dei Kassena o di chiunque altro condivida credenze di questo tipo. Inoltre, parlarne non è neanche lontanamente un modo per collocare i Kassena in un passato senza sbocchi sul presente o per fare esotismo. Un antropologo segnala semmai credenze come quella nei *chichiribia* per stimolare il lettore a valutare autonomamente quali e quante credenze popolino le sue stesse riflessioni, le sue iniziative politiche, le sue discussioni con amici, le sue battaglie intellettuali. In altre parole, il “giro lungo” viene avviato dall'antropologo e può essere proseguito dal lettore, per procedere dalla “negazione” al “riconoscimento”, come suggerisce di fare Lindenbaum (2004: 492) a proposito del nesso tra cannibalismo ed esotismo.

“Credenza” è qualunque assunto non verificato e posto a giustificazione delle scelte di un soggetto, anche se non esplicitamente. Così, “credenza” non ha più una connotazione da “subalterno globale”, ma si manifesta finalmente per quello che è: un'esperienza universale nella sua variabilità di contenuto locale. Le credenze compaiono, esplicitamente o implicitamente, per ricordare ciò che facciamo e ciò che riteniamo di stare facendo, nella savana come in una città europea, in un villaggio della foresta come in un circolo intellettuale metropolitano. Ovunque, infatti, le credenze hanno sistemi di autoprotezione, anzi, per la verità, senza sistema di protezione e autoconvalida



non saremmo di fronte a una credenza, ma a un'idea non attendibile, che scomparirebbe immediatamente dopo l'atto linguistico che l'avesse messa effimeramente in circolazione. Chiunque aderisca acriticamente a una credenza (nel senso appena visto, quello di portata universale) non ne vaglia la validità nell'analisi di ciò che sta facendo e potrebbe accogliere con perplessità, fastidio o aperta ostilità le osservazioni di soggetti terzi (ad esempio, gli antropologi) intenti a segnalare qualche distorsione. Uno degli obiettivi del lavoro antropologico sulle credenze è proprio quello di permettere a chiunque di fare questa riflessione senza che sia l'antropologo stesso a guidare l'operazione. Meglio non assumere il presuntuoso atteggiamento del "rivelatore di verità" e lasciare a ogni soggetto la possibilità di coltivare autonomamente il dubbio. Con modestia e cautela, l'etnografia di credenze "lontane" serve a stimolare questa riflessione senza forzarla. In altre parole, ognuno cerchi i propri nani invisibili nell'orizzonte più familiare della propria quotidianità.

Tornando alla questione dell'aver "buone fonti", il rapporto tra il divinatore e i nani invisibili è caratterizzato da una collaborazione "non garantita", qualcosa che somiglia a un appoggio politico altalenante nei confronti di un soggetto più debole (il divinatore), del tutto alla mercé di chi lo sostiene (i nani invisibili). In generale, come abbiamo visto, i divinatori non sono affatto ritenuti infallibili. Per di più hanno una fama individuale che deriva dall'affidabilità percepita, che dipende a sua volta – nel sistema di credenze - da quanto i *chichiribia* siano disposti a trasmettere informazioni attendibili al singolo divinatore.

Quello che ci propone la cultura kassena attraverso i *chichiribia* è una narrazione dell'incertezza, che vale tanto di più nella misura in cui non proviene dall'attività riflessiva di un intellettuale occidentale innamorato delle proprie parole, pretestuosamente disincarnato, rintanato nel suo microclima protetto della biblioteca e del salotto aristocratico, libero dai condizionamenti della sopravvivenza e dal contatto con le asperità della vita, e non viene collocata in un dominio separato dalla vita umile, quello della speculazione filosofica, dell'arte o dell'accademia, ma va a informare direttamente le pratiche quotidiane e i processi decisionali più concreti. Questa è una piccola scoperta che va sottolineata: non marcato, non dichiarato, non enfatizzato, ma semmai incastonato nelle credenze kassena, si riscontra un implicito elogio dell'imprevedibilità, della rinegoziazione e della creatività, cioè di qualcosa che non può non attirare l'attenzione di un'antropologia culturale propriamente aperta al divenire dell'umanità.

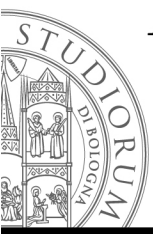


Conoscere la realtà, oltre il passatismo

Attraverso le concezioni della divinazione, dunque, risulta evidente come persino gli aspetti più “tradizionali” della cultura kassena non siano “tradizionali” nel senso in cui forse ci si sarebbe aspettato: non tanto vincoli dogmatici, quanto una reiterata partecipazione a un gioco delle parti in cui la tattica più diffusa consiste nell'aggirare o ignorare le regole del gioco, al punto che le regole stesse si riducono a qualcosa di meno realistico di un modello rappresentazionale. I Kassena si pongono al riparo dagli effetti “passatisti” di qualunque etnografia che voglia descriverli come conformisti e tradizionalisti, ennesima incarnazione del neotribale globale, oppure – che è lo stesso – l'etnografia si pone al riparo da un'accusa di questo genere. Ma c'è di più.

Oltre a liberare l'*altro* (i Kassena) dal peso del dirigismo tradizionalista omogeneizzante e meccanico, il rapporto tra divinatori e nani invisibili (con la salutare confusione da questi prodotta) ci invita a riflettere sullo statuto della realtà, sulla sua conoscibilità e sui regimi di verità. Nell'attività divinatoria, in effetti, c'è un'ambiguità di fondo che difficilmente possiamo sciogliere. Da un lato, essa può indurci ad assumere un atteggiamento di costruttivismo radicale: sembra che nel quadro della divinazione kassena non ci sia spazio per un unico resoconto credibile della realtà, nel momento in cui esistono differenti versioni che possono essere accettate/rilanciate oppure rifiutate/ignorate dagli individui coinvolti in base ai loro interessi e alle loro prospettive. Esistono solo queste versioni contraddittorie, ed esistono davvero tutte simultaneamente, nella misura in cui sono gli esseri umani ad agirle, a farne profezie che si autodeterminano, a renderle reali. Dall'altro lato, invece, l'interpretazione della divinazione kassena può spingere verso una sorta di paranoia complottista. Mantenendo l'evidente e innegabile molteplicità di resoconti della prima prospettiva, la si relativizza rispetto a un punto di riferimento forte quanto misterioso: una versione autentica e oggettiva della realtà esiste, ed è quella nota ai nani invisibili, ma – appunto – è nota solo a loro. Dobbiamo accontentarci di quello che essi lasciano trapelare, delle tracce di verità concesse ad alcuni divinatori, mantenendo sempre il dubbio che i *chichiribia* bluffino su tutto inducendoci costantemente in errore.

La divinazione, insomma, si dimostra capace di spingerci verso riflessioni antropologiche e filosofiche che sembrano avere poco a fare con la mera etnografia della savana, per attraversare invece il positivismo, l'interpretativismo, la cibernetica, il postmodernismo, la decostruzione e il



recente “ritorno alla realtà” del cosiddetto nuovo realismo. Tutto questo a partire dai nani invisibili o eventualmente dal funerale finale di un uomo della savana che è stato procrastinato troppo a lungo. Tutto questo, naturalmente, l'avremmo pensato noi, non i nostri interlocutori nella savana, e tuttavia non potremmo negare il ruolo imprescindibile delle costruzioni culturali kassena nel dare il via a queste riflessioni.

Nell'incontro tra cultura kassena e antropologia si è generato un primo passaggio che ha il tono della commedia (le incertezze della divinazione), mentre ora ci confrontiamo con un secondo passaggio più vicino al genere *fantasy* (il contributo dei nani invisibili). In entrambi i casi possiamo cogliere nelle pratiche e nelle credenze alcuni elementi utili per riflettere sullo statuto da attribuire ai resoconti del reale, così come sul ruolo delle tattiche individuali e della qualità dei rapporti sociali nel canalizzare collaborazioni e giudizi. In generale, nelle credenze e nelle pratiche abbiamo visto una capacità metaforica di dire/fare altro, una capacità tanto potenziata quanto più il dire/fare viene raccolto in maniera aperta e eventualmente debordante da un soggetto esterno. In altre parole, l'atteggiamento dialogico, tipico dell'approccio ermeneutico contemporaneo, può avere uno sbocco creativo in quanto genera nuove prospettive di senso che magari un fenomeno culturale non aveva in precedenza. La creatività, è noto, non nasce dall'isolamento ma si sviluppa nel contatto.¹³

Cose notevoli come una pietruzza

Finora abbiamo percepito due aspetti significativi dei *chichiribia*: il loro essere invisibili e il loro essere collegati all'ignoto o all'inconoscibile. Non è certo difficile scorgere in questi due elementi una connessione che ne permette l'accostamento metaforico. Quello che a un livello di lettura superficiale sembra essere un resoconto controfattuale su fenomeni inesistenti, a un livello più profondo (o più astratto) è una creazione analogica che spinge a riflettere sul tema dei limiti della conoscenza. In effetti, anche la collocazione spaziale dei *chichiribia* permette di proseguire su questa strada, analizzando la forma che assume la “topologia dell'immaginario” (Balandier 1991: 123) nel caso kassena. La dimora dei *chichiribia* è generalmente collocata lontano dagli insediamenti umani, fuori dal dominio antropizzato, cioè dove si ferma il circuito di conoscenza che produce la familiarità dei luoghi e quella sorta di “incisione” umana che chiamiamo cultura. *Gaa* è la foresta,

¹³ Cfr. Adriano Favole (2010).



l'ignoto, ma anche il “fuori”, l'estero. Tutto ciò che non è “qui” (la casa, i suoi immediati dintorni, il villaggio) ma è “fuori di qui”, piuttosto, è collocato in questo enorme bacino residuale, evidentemente molto più ampio di ciò di cui è “residuo”: *gaa*, l'altrove, qualunque altrove, virtualmente - per estensione - il mondo intero, anche se in qualunque conversazione è sempre possibile capire da elementi contestuali se *gaa* sia riferito a un altro luogo antropizzato o alla foresta in quanto spazio radicalmente *altro*. Per entrare ulteriormente nel dettaglio mi affiderò all'etnografia di Paga.

Nel caso di Paga, i *chichiribia* hanno la loro dimora presso il *tanwam* (divinità del territorio e luogo sacro) di Doloo, un ammasso roccioso circondato da alberi, nel villaggio di Babile, in quella zona in cui i campi di arachidi e miglio lasciano posto a una porzione di *gaa*. Nei pressi di Doloo, vicino al sentiero che conduce alla foresta e attraverso questa ai villaggi di Kajolo e Kayilo, è posta una piccola pietra piatta, assolutamente priva di elementi notevoli, che non sarebbe nemmeno scorta da nessuno se non venisse appunto indicata/individuata con precisione dalle persone del posto. Apparentemente anonima, essa ha persino un nome proprio, Kandwedia (*kandwe*: pietra; *dia*: porre), che indica l'esigenza di rimarcare questo luogo ponendo qualcosa sulla pietra, in qualunque circostanza ci si venga a imbattere anche casualmente in essa. Chiunque vi passi deve lasciare del cibo, delle foglie, del pane o qualunque altra cosa possa essere intesa come omaggio ai *chichiribia* i quali, appostati nelle vicinanze, sono pronti a vendicarsi per l'offesa subita, consistente proprio nella mancata segnalazione del passaggio di un essere umano presso la loro dimora.

Ecco una delle vertigini concettuali kassena. In un luogo che ha come caratteristica quella di essere esterno alla “cultura”, cioè all'incisione che rende significativo,¹⁴ ma anche quella di ospitare i *chichiribia*, cioè un elemento non-umano che è parte essenziale della cultura, e dunque combina l'indistinto e il marcato, ecco che un oggetto assolutamente privo di caratteristiche notevoli viene contrassegnato come straordinariamente rilevante: la pietra Kandwedia. Questo amore per i contrasti non è un tema consapevolmente rivendicato dalla “cultura locale”, ma emerge da un esame approfondito e dal contatto con una sensibilità altra ed esterna, quella dell'antropologo culturale, dando rilevanza a una espressività creativa che necessita dell'incontro di sguardi per

¹⁴ L'esame del rapporto tra la dicotomia natura/cultura e altre distinzioni come quella tra selvaggio e domestico o tra incolto e coltivato esula dagli scopi di questo saggio. Si rinvia al fondamentale lavoro di Philippe Descola (2014: 59-81).



prendere forma. Questa creazione poetica si situa su un piano implicito con significato latente, e non su quello dell'intenzione individuale esplicita con significato manifesto. Una pietra apparentemente insignificante può incarnare significati profondi per alcuni abitanti di Paga,¹⁵ mentre se letta su un piano più astratto può generare un apprezzamento di tipo estetico, eventualmente da parte di soggetti terzi e estranei al contesto kassena.

Detto questo, non perdiamo di vista il regime speciale del luogo in cui dimorano i *chichiribia*. Chiunque vi passi deve lasciare qualcosa sulla pietra, Kandwedia. Trascurare questo obbligo significa infrangere il tabù di Doloo, con conseguenze da un lato estremamente gravi (per i soggetti coinvolti nella rappresentazione) e dall'altro estremamente interessanti (per la nostra etnografia): esse ci conducono infatti a un altro passaggio rilevante della configurazione di senso che stiamo costruendo a partire dalle "cose invisibili".

La deformità e il silenzio

Percorrendo l'etnografia kassena della divinazione in maniera estesa, al di là della procedura di divinazione in quanto tale, abbiamo incontrato l'invisibile (i nani), l'inconoscibile (la realtà oggettivamente intesa), l'indistinto (il mondo non antropizzato) e l'insignificante (la pietra che funge da supporto dell'omaggio ai *chichiribia*). Abbiamo inoltre visto che ciascuno di questi elementi è inserito in una dimensione apparentemente contraddittoria: l'invisibile viene descritto come se fosse visibile; l'inconoscibile viene conosciuto e narrato, seppure in resoconti eterogenei e incompatibili tra loro; l'indistinto è fortemente marcato e reso rilevante; l'insignificante è piuttosto notevole. Proprio l'insignificante ci conduce oltre, attraverso le conseguenze dell'infrazione del tabù, tema che peraltro rende necessaria una precisazione. A rigore, il tabù riguarda il passaggio nelle vicinanze della dimora dei *chichiribia*, mentre l'atto di lasciare qualcosa su Kandwedia è un omaggio che serve a frenare la reazione dei nani invisibili, reazione inevitabile nel caso in cui il passante trascuri di effettuare l'omaggio stesso.

In caso di infrazione, il sistema di credenze prevede che il colpevole venga inseguito dai *chichiribia*, uno dei quali si incarnerebbe in un neonato, figlio del colpevole. Con questo ci avviciniamo a uno

¹⁵ Altrettanto "apparentemente insignificante", è il sasso nel quale consiste il "segreto del tamburo" presso i Banande nel caso citato da Serena Facci (2007: 91).



dei temi più delicati della letteratura d'area. La credenza secondo la quale i *chichiribia* si possono incarnare in neonati deformi va posta in relazione alla questione dell'infanticidio nel Kassonjo, cioè il territorio kassena (Allotey e Reidpath 2001; Awedoba 2002; Liberski-Bagnoud 1996). Il *chichiribu* è una presenza infantile inquietante che induce a porre una serie di interrogativi sul suo status e sul senso della sua manifestazione, in linea con un'ampia casistica nel contesto dell'Africa occidentale.¹⁶ Prima di vedere il quadro delle credenze così come viene presentato oralmente, è opportuno precisare che in nessun caso i miei interlocutori hanno fatto riferimento a esperienze dirette. Quello che segue è dunque un resoconto di resoconti di resoconti, la descrizione di una sequenza ideale di eventi che in linea di principio potrebbe non avere alcuna rispondenza nella realtà. Il trattamento del *chichiribu* incarnato in un neonato è un tema straordinariamente delicato e drammatico che viene sempre narrato sulla base di una sorta di competenza testuale relativa alla tradizione delle credenze, non con riferimenti a persone specifiche effettivamente esistenti o a fatti effettivamente avvenuti. È sulla scorta di questa competenza testuale, dunque, che faccio qui ricorso al presente etnografico.

Durante la gravidanza possono giungere, attraverso la divinazione, notizie riguardanti la condizione del nascituro. Se dagli antenati giunge qualche segnale di irritazione, ci si mette in preallarme, temendo appunto che sia destinato a nascere un *chichiribu* (sing. di *chichiribia*). Già la coincidenza tra il parto e un evento infausto o la consapevolezza da parte dei genitori di aver infranto una prescrizione può indurre il sospetto che il neonato non sia umano: la presenza di un *chichiribu* nel *sojo* (il *compound* kassena) è un castigo per i parenti, i quali si sono evidentemente macchiati di qualche colpa (cfr. Gagnon 1956: 225). Sono però alcune caratteristiche fisiche e comportamentali del neonato ad attirare l'attenzione e a suscitare preoccupazione: le peculiarità fisiche che i Kasena citano come indizi che un neonato possa essere un *chichiribu* rimandano infatti a idrocefalia, microcefalia, anencefalia, talismo e spina bifida (Allotey e Reidpath 2001: 1009). Sul piano comportamentale, dei *chichiribia* si dice che tendano a rifiutare l'allattamento materno, per avvicinarsi nottetempo alle mucche nel *naboo* (il recinto del bestiame, interno al *sojo*) e bere il loro latte, un evidente indizio del loro non appartenere al lignaggio che li ha partoriti o, più

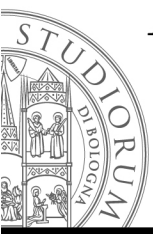
¹⁶ "Chi è quel bambino? Da dove viene? Che cosa è venuto a fare? È venuto per restare o per ripartire velocemente verso la terra dei defunti?", si chiede Simona Taliani (2006: 18-19) a proposito del caso degli *evu*, nel suo importante volume su infanzia, malattia, e stregoneria in Camerun.



drasticamente, del loro non essere umani *tout court*. Non è questa la sede per approfondire il dato, certamente interessante, che una cultura abbia scelto il consumo di latte di mucca come indizio volto a illustrare la natura non umana di un infante. Marvin Harris, probabilmente, avrebbe ricordato a questo proposito che in Africa occidentale sono relativamente rari gli adulti in grado di digerire il lattosio (1990: 134). Questo, di conseguenza, basterebbe a individuare come mostruosa la figura immaginaria di un infante che andasse a procurarsi del latte vaccino. D'altra parte, invece di aderire al materialismo culturale di Harris, si potrebbe pur sempre mettere in luce la dimensione simbolica di questa rappresentazione, sottolineando come la credenza non serva a risolvere concretamente problemi della vita quotidiana, ma piuttosto contribuisca indirettamente a *identificare* tali problemi in forma analogica o poetica. In ogni caso, si potrebbe utilizzare questo esempio per illustrare una prospettiva kassena sull'antropo-poiesi (Remotti 2002), in quanto le azioni malevole di un genitore andrebbero a incidere sulla natura corporea stessa del neonato. Sarebbe un'antropo-poiesi parziale e in negativo, in quanto accennata e subito interrotta, ma non per questo meno illuminante da un punto di vista culturale: il riconoscimento di un errore.

Le testimonianze orali che ho raccolto, peraltro quasi tutte non sollecitate ma emerse spontaneamente durante conversazioni informali, furono sempre estremamente dettagliate seppur non basate, come si accennava, su esperienza diretta. Come mi disse, con grande franchezza, uno dei miei interlocutori, "nessuno ti dirà mai di avere ucciso un *chichiribu*, né di avere avuto un figlio *chichiribu* e neanche di averne mai visto uno". Non solo, dunque, io non ho mai visto niente di tutto ciò, ma soprattutto non posso contare su nessuno che mi abbia descritto queste situazioni sulla base di esperienza diretta. Si tratta di un sentito dire non verificato che, se assunto in quanto tale e presentato come resoconto affidabile, non dovrebbe avere cittadinanza in un lavoro antropologico accurato sul piano metodologico, cioè svolto quanto meno all'insegna della verifica delle informazioni o triangolazione semplice (Olivier de Sardan: 46). Ma io non sto scrivendo che i Kassena uccidono i bambini deformati, come forse si potrebbe pensare. Sto scrivendo che i Kassena raccontano come possa essere immaginata la procedura rituale per l'individuazione e la successiva rimozione di un neonato in cui si sia incarnato un *chichiribu* (indipendentemente dall'effettiva attuazione di procedure di questo genere).

Valutare l'esatta portata del fenomeno è estremamente difficile. Come affermano i già citati Allotey



e Reidpath (2001), “deaths of spirit children need to be enumerated, but this requires that the phenomenon is recognized as a cause of child mortality, and there is no evidence that this recognition is taking place outside the arena of the folk narrative” (2001: 1008). Coerentemente, questo articolo non ha alcuna pretesa di descrivere fatti realmente accaduti e più in generale non ha come obiettivo attestare lo statuto fattuale dei resoconti sulla rimozione. L'intento è semmai quello di tessere una trama di senso che colleghi vari aspetti della cultura kassena. È proprio nella misura in cui i Kassena ne parlano, seppure con le loro opportune prese di distanza e premesse cautelative, che io ne scrivo, allo scopo di allargare e approfondire la stratificazione di senso già costruita dai Kassena stessi. Sarebbe semmai limitante, per un antropologo, presentare questo fenomeno semplicemente come un pezzo di realtà fattuale, magari per fare del sensazionalismo.

La circolarità delle credenze

Nella fase di indagine sull'infante, quando ancora il sospetto che si tratti di un *chichiribu* non è stato confermato, si tenta di verificare il suo possesso di una caratteristica tipica, una straordinaria mobilità, inconcepibile per un neonato umano. A questo scopo si sparge una polvere sul suolo della camera in cui il neonato riposa, per poi eventualmente individuare le tracce dei suoi spostamenti in posizione eretta. Un altro tratto comportamentale attribuito ai *chichiribia* è l'intolleranza nei confronti dell'idea di essere “guardati”. Il neonato non vuole essere notato o identificato, ed è proprio questa insofferenza nei confronti della visibilità a dimostrare come questi sia un *chichiribu*, cioè un essere la cui caratteristica più nota è proprio l'invisibilità. Non solo, dunque, essi *non sono* visibili, ma per di più *non vogliono* essere visti. D'altra parte, si ritiene che un *chichiribu*, se lasciato crescere, sia in grado di mettere a repentaglio il futuro del *soŋo* in cui è nato: per questa ragione va eliminato entro i primi sei mesi di vita, prima che diventi troppo potente. Un *chichiribu* si incarna in un neonato con uno scopo preciso, che è appunto quello di portare alla rovina il lignaggio di un individuo che abbia infranto un tabù relativo ai nani stessi. Una lunga catena collega una serie di fenomeni o eventi immaginari o comunque caratterizzati dall'essere posti al di là dell'esperienza diretta: in quanto invisibili (i nani stessi), o collocati in un altrove (la loro dimora), oppure ancora avvenuti in segreto (l'infrazione del tabù) oppure infine al riparo da sguardi indiscreti (la rimozione del neonato). Questa “catena” non viene qui considerata nella sua fattualità, ma nella sua coerenza



interna sul piano dell'elaborazione creativa.

Detto questo, va sottolineato che - come giustamente segnalano Allotey e Reidpath (2001) - la ragione per la quale il neonato può essere ucciso non è la deformità in quanto tale. Questa fornisce solo un indizio, mentre la decisione sul destino del neonato dipende da valutazioni ulteriori, fatte prima dai *vora* e poi successivamente, e in via definitiva, da un *bayaa*, un membro dell'istituzione *bayaaro*, che ha generalmente il compito di gestire la tumulazione dei defunti e che in questo caso esegue un'ordalia. Per stabilire se un neonato sia un *chichiribu* è necessario il parere di numerosi *vora*, e spesso - comprensibilmente - neanche questo basta a convincere facilmente una madre a privarsi di suo figlio.

Una volta accettato il verdetto infausto, si interviene attraverso uno specialista, il *bayaa*, che in questo caso agisce come *chichirugwenu* ("colui che rimuove il *chichiribu*"). Per l'intervento, che si svolge prima dell'alba, è necessaria la collaborazione della madre. Quest'ultima, dopo avere lavato il bambino (atto che, rimandando al lavaggio del cadavere, prefigura la morte del neonato) e avere atteso che si sia addormentato, deve allontanarsi dalla camera. Il *chichirugwenu* entra nella camera con circospezione, in quanto il potenziale *chichiribu* è ritenuto in grado di reagire in maniera imprevedibile. Allo scopo di limitare i danni, fa svenire il neonato soffiandogli in faccia della polvere *ta lua*, la stessa che si usa nel corso dei funerali immediati per purificare la coperta nella quale il cadavere è stato avvolto nella fase precedente alla sepoltura. A quel punto il *chichirugwenu* pone il neonato all'interno di un vaso e lo porta nella foresta, presso la dimora dei "nani invisibili". E lì lo abbandona.

Il giorno successivo egli torna a verificare l'esito della procedura. Se il neonato non è più presente, si conclude che si trattava di un *chichiribu* che è tornato tra i suoi simili. Se invece è ancora sul posto, si pensa che questo possa essere avvenuto a causa del prolungato effetto narcotico della polvere *ta lua*: in questo caso, il neonato viene lasciato ancora sul posto, e lo stesso avverrà eventualmente il giorno successivo. Se il terzo giorno è ancora presente, circostanza ragionevolmente molto improbabile, viene riportato a casa.

La procedura di rimozione degli infanti deformati, sulla cui fattualità e gli aspetti etici correlati non intervengo in questa sede, va dunque ad alimentare simbolicamente il motore rituale del Kassonjo. A causa dell'infrazione del tabù presso la dimora dei nani invisibili, uno di questi spiriti si incarna in



un neonato allo scopo di entrare nel mondo umano, ma sarà presto rimosso da qui e ricollocato nel mondo degli spiriti, attraverso modalità che a loro volta vanno necessariamente rimosse per essere collocate nell'universo del non detto, o meglio dell'inconfessabile. La dimora dei nani visibili appartiene alla categoria delle divinità del territorio (i *tanwana*), consistenti in porzioni di paesaggio sacralizzate (cfr. Mangiameli 2010). Fulcro di un sistema di relazioni uomo-ambiente in cui quest'ultimo è visto come potente e vendicativo, esse alleviano le pene umane ma minacciano pesanti sanzioni per chiunque non rispetti le loro volontà. Venerate e temute, le divinità del territorio, assieme agli antenati, parlano attraverso i divinatori, che ricevono informazioni dai *chichiribia*. L'esistenza di questi ultimi, che a loro volta vivono presso un *tanwam*, è inserita in un dispositivo circolare che li collega a una drammatica esperienza di rimozione della deformità umana, della quale i *chichiribia* sono simultaneamente il presupposto logico e il risultato. Si delinea per questa via, con una certa chiarezza, la circolarità del sistema di credenze.

Perfettamente coerente, fino a farne quasi un caso ideale per l'antropologia classica, è anche il rapporto tra la definizione dell'infrazione e le sue conseguenze. Ad esempio, la prescrizione relativa alla pietruzza diventa particolarmente importante nel caso in cui il passante sia stato testimone di infrazioni di tabù, in particolare quello che vieta i rapporti sessuali presso i *tanwana* e a maggior ragione nell'area in cui "dimorano" i *chichiribia*. Un rapporto sessuale legittimo è quello avvenuto nel *soŋo*, lo spazio domestico, cioè in un luogo che è il risultato dalle ramificazioni del *dwi*, la semenza lignatica, e allo stesso tempo il principale meccanismo dell'espansione del *dwi* stesso, in quanto il *soŋo* è il luogo di riproduzione dei rapporti sociali convenzionalmente incanalati e accettati dagli antenati, inclusi i rapporti sessuali. Il rapporto sessuale illegittimo, avvenuto fuori, in luoghi non ammessi, produce al contrario la mostruosità e la introduce all'interno del lignaggio minacciandone l'esistenza.

I *chichiribia* "esistono" come manifestazioni delle voci, dei pettegolezzi, della circolazione di informazioni, fattori che possono fare la fortuna o la rovina di chiunque, che sono in grado di facilitare una negoziazione sulla concessione di un appezzamento di terreno così come di affossarla. Le norme sulla divinazione prevedono il silenzio del consultante, allo scopo di non indispettere i *chichiribia*, ma il funzionamento del sistema di pratiche e credenze, al contrario, presuppone necessariamente la diffusione/invenzione di informazioni. In qualche misura, infatti, è impossibile



che nessuno sappia quale problema stia crucciando l'individuo che si reca dal *voro*. I *chichiribia*, inoltre, "sanno" nel senso che c'è sempre qualcuno che "sa": l'esito favorevole della divinazione dipende dalla capacità del consultante di articolare opportunamente la discrezione e le rivelazioni confidenziali. Infine, i *chichiribia* "agiscono" come materializzazione del sospetto relativo alle infrazioni di tabù, alla consequenziale incarnazione di un *chichiribu* in un neonato e alla successiva rimozione dell'infante. Gli individui adulti, generalmente, dichiarano senza inibizioni di conoscere la procedura di eliminazione dei *chichiribia* incarnati, ma allo stesso tempo negano di conoscere qualcuno che si sia trovato nella condizione di dovere affrontare tale procedura in casa propria. Nel cuore stesso della procedura di divinazione attraverso la quale si interpreta la realtà, dunque, ci sono esseri che attraversano il confine tra umani e non umani per ricordare ai primi la forza dei vincoli che ne limitano l'arbitrio.

Conclusioni

Abbiamo seguito un percorso lungo una serie di tappe identificate in negativo (invisibile, inconoscibile, indistinto, insignificante) per giungere infine a toccare qualcosa di indicibile, mostruoso, abominevole, vale a dire l'infanticidio. Queste categorizzazioni, naturalmente, fanno parte dell'orizzonte culturale di chi scrive in quanto antropologo occidentale, e non di quello dei suoi interlocutori nel Kassongo, ma questo non deve sminuire la loro rilevanza. In effetti, se non abbiamo a che fare con culture intese come entità delimitate e oggettivamente conoscibili ma possiamo solo fornire resoconti degli effetti di rifrazione prodotti dalle differenze, la categorizzazione che l'antropologo propone sulla base dell'impatto con la differenza non dà certo luogo a una fallace descrizione oggettivante, ma semplicemente apre un possibile terreno di comprensione, per quanto parziale e localizzata.

La suddetta rifrazione ci permette di apprezzare un filo conduttore, una sorta di coerenza testuale, dalle suddette negazioni all'infanticidio. In effetti eravamo partiti da un processo decisionale caratterizzato da una contraddizione tra principi, o meglio ancora, da un conflitto di interessi. La descrizione della procedura di successione al ruolo di anziano si è arricchita del contributo relativo al piano delle credenze, che – come si è visto – assegna a degli esseri invisibili un ruolo determinante, quello di autentico motore delle procedure rituali soggiacenti ai processi decisionali,



attraverso la loro influenza sulla divinazione. La procedura di successione è caratterizzata da una serie di elementi nascosti all'occhio pubblico, riconducibili a interessi privati, a contrapposizioni, rancori e gelosie di carattere intimo e non dichiarabile. Nel presentare tale procedura, in effetti, la cultura kassena non fa altro che sovraccaricare simbolicamente la natura per definizione celata, indicibile e non dimostrabile dei retroscena di un processo decisionale, utilizzando materiale simbolico a sua volta invisibile e non verificabile. Si tratta dunque di sottolineare “poeticamente” quanto i processi decisionali consistano in – e siano condizionati da – flussi di voci circolanti in maniera più o meno clandestina (pettegolezzi, dicerie, indiscrezioni). Per dare corpo a queste voci (che vanno a informare l'azione dei divinatori) si designa dunque un corpo invisibile, quello del *chichiribu*.

Gli antropologi sanno bene quanto sia difficile leggere la realtà e rifuggono le semplificazioni. Lo sanno sin dai tempi di Boas, con la sua critica del comparativismo crudo degli evoluzionisti vittoriani, e lo sanno a maggior ragione da quando, negli ultimi tre decenni, con la critica della scrittura etnografica classica hanno in parte (o del tutto) perso fiducia nella propria capacità di descrivere. Ebbene, sembra che il *chullu* kassena, la “tradizione” dei Kassena, abbia lavorato proprio su questo tema: la conoscibilità del reale, qualunque forma esso abbia, e la possibilità di descriverlo. Esprimendo questo tema in forma simbolica, analogica, poetica, il *chullu* pone esseri ineffabili dietro la natura in ultima analisi insondabile della realtà, crea un vortice concettuale che si nega sempre di più a uno sguardo oggettivante fino a diventare invenzione pura, colloca in una sede lontana dall'abitato i depositari della costruzione del vero e del falso, e infine associa proprio a questi esseri la mostruosità che nessuno può aver voglia di confessare e che è certamente meglio non vedere, vale a dire l'infanticidio.

Come avviene in numerose opere di finzione letteraria o cinematografica, il *chullu* svela il suo dispositivo, svela il suo essere narrazione, costruzione simbolica, espressione di creatività, lavorando su materiali eterogenei, che vanno dal drammatico al grottesco e dall'orrido al comico. Probabilmente è il caso di vedere *anche* in questa luce questo e altri aspetti del sistema di credenze dei Kassena così come di altre popolazioni. In altre parole, si tratta di rimuovere dal concetto di “credenza” quell'imbarazzante patina di polvere che ultimamente ne ha fatto un tema di scarso interesse per gli antropologi. Per fare questo è necessario ricordarsi che da molto tempo, circa un



secolo, l'antropologia si è messa alle spalle il pregiudizio su credenze e pratiche rituali come manifestazioni di una scienza fallace, per ripensarle come strumenti di espressione simbolica delle questioni cruciali dell'esistenza. Se non abbiamo smesso di rigettare il pregiudizio dell'etnocentrismo, l'illusione della via maestra al progresso e l'arroganza del pensiero unico, sembra lecito supporre che al mondo ci sia spazio per tali espressioni simboliche in numerose e differenti forme, indipendentemente dalla loro spendibilità attuale sul mercato della finzione e su quello del sapere accademico.



Bibliografia

ABASI, AUGUSTINE

1995 *Lua-lia, the 'fresh funeral': founding a house for the deceased among the Kasena of north-east Ghana*, in «Africa» 65, pp. 448-475.

ADONGO, P. B. - PHILLIPS, J.F. - BINKA, F.N.

1998 *The Influence of Traditional Religion on Fertility Regulation among the Kassena-Nankana of Northern Ghana*, in «Studies in Family Planning» 29, 1, pp. 23-40.

ALLOTEY, P. - REIDPATH, D.

2001 *Establishing the causes of childhood mortality in Ghana: the "spirit child"*, in «Social Science & Medicine», n. 52, pp. 1007-1012.

AWEDOBA, ALBERT

2002 *Kasena norms and reproductive health*, in «Research Review» 18, 2002, pp. 13-26.

AWEDOBA, ALBERT

2006 *Modes of succession in the Upper East Region of Ghana*, in *Chieftaincy in Ghana. Culture, governance and development*, edited by I.K Odotei and A.K Awedoba, Accra, Sub-Saharan Publishers, 2006, pp. 409-427.

BALANDIER, GEORGES

1971 *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, PUF, Paris (trad. it. 1973 *Le società comunicanti. Introduzione all'antropologia dinamista*, Laterza, Roma-Bari).

1988 *Le désordre: éloge du mouvement*, Fayard, Paris (trad. it. 1991 *Il disordine. Elogio del movimento*, Laterza, Roma-Bari).

BATESON, GREGORY

1972 *Steps to an ecology of mind*, New York, Chandler, 1972 (trad. it. *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1976).

BOURDIEU, PIERRE

1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Éditions du Seuil (trad. it. *Per una teoria della pratica, con Tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina, 2003).

CACCICO, GIULIANA

1994 *L'interrogazione del cielo: la divinazione presso i Kasena*, in «Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto Italo-Africano» 49, 1994, pp. 428-437.

CACCICO, G. - COLOMBO, E.

1994 *Cerimonie funebri Kasena: l'incenerimento della faretra*, in «Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto Italo-Africano» 49, pp. 85-95.



CELESTIN, ROGER

1990 *Montaigne and the Cannibals: Toward a Redefinition of Exoticism*, in «Cultural Anthropology» 5, 3, pp. 292-313.

DESCOLA, PHILIPPE

2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris (trad. it. 2014 *Oltre natura e cultura*, SEID, Firenze).

EVANS-PRITCHARD, EDWARD EVAN

1937 *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. 2002 *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Raffaello Cortina Editore, Milano).

1965 *Theories of Primitive Religion*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. 1971 *Teorie sulla religione primitiva*, Sansoni, Firenze).

FACCI, SERENA

2007 *Dinamiche intorno alla segretezza: tre casi nella musica dei Bakonzo-Banande (Uganda, Repubblica Democratica del Congo)*, in «Molimo» 3, pp. 89-103.

FAVOLE, ADRIANO

2010 *Oceania. Isole di creatività culturale*, Laterza, Roma-Bari.

FORTES, MEYER

1967 *Of Installation Ceremonies*, in «Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland» 1967, pp. 5-20.

GAGNON, CHARLES

1956 *Moeurs et coutumes indigènes de la tribu de Kassénés de la Mission de Navrongo*, manoscritto non pubblicato, disponibile presso la Biblioteca dei Padri Bianchi a Roma.

GLUCKMAN, MAX

1965 *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Aldine, Chicago.

GOFFMAN, ERVING

1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, Garden City.

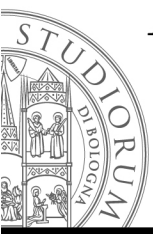
1974 *Frame Analysis. An Essay on the Organisation of Experience*, Harper & Row, New York.

GOODY, JACK

1962 *Death, Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*, Stanford University Press, Stanford.

HALLAM, E. - INGOLD, T.

2007 (eds) *Creativity and Cultural Improvisation*, Berg, Oxford-New York.



HARRIS, MARVIN

1985 *Good to Eat. Riddles of Food and Culture*, Simon and Schuster, New York (trad. it. 1990 *Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari*, Einaudi, Torino).

HERTZ, ROBERT 1907 *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, in «L'Année sociologique» 10, pp. 48-137 (trad. it. 1978 *Sulla rappresentazione collettiva della morte. Con il saggio La preminenza della mano destra*, Savelli, Roma).

HOWELL, ALLISON

1997 *The religious itinerary of a ghanaiian people. The Kasena and the christian gospel*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1997.

KAPFERER, BRUCE

2011 *How anthropologists think: configurations of the exotic*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)» 19, pp. 813-836.

LIBERSKI-BAGNOUD, DANOUTA

1996 *La lame du couteau et la mort amère. Violence funéraire, initiation et homicide en pays kasena (Burkina Faso)*, in «Systèmes de pensée en Afrique noire» 14, pp. 211-250.

2002 *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, CNRS Éditions, Paris.

LINDENBAUM, SHIRLEY

2004 Thinking about Cannibalism, in «Annual Review of Anthropology» 33, pp. 475-498.

LUHRMANN, TANYA

2012. *When God talks back: Understanding the American Evangelical relationship with God*. Alfred E. Knopf, New York.

MALINOWSKI, BRONISLAW

1922 *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge, London (trad. it. 2011 *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Bollati Boringhieri, Torino).

MANGIAMELI, GAETANO

2010 *Le abitudini dell'acqua. Antropologia, ambiente e complessità in Africa occidentale*, Unicopli, Milano.

MANOUKIAN, MADELINE

1951 *Tribes of the Northern Territories of the Gold Coast: Ethnographic survey of Africa*, International African Institute, London.



NEEDHAM, RODNEY

1972 *Belief, Language, and Experience*, Basil Blackwell, Oxford (trad. it. 1976 *Credere. Credenza, linguaggio, esperienza*, Rosenberg & Sellier, Torino).

OLIVIER DE SARDAN, JEAN-PIERRE

1995 *La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie*, in «Enquête» 1, pp. 71-109 (trad. it. 2009 *La politica del campo. Sulla produzione di dati in antropologia*, in *Vivere l'etnografia*, a cura di Francesca Cappelletto, SEID, Firenze).

REMOTTI, FRANCESCO (a cura di)

2002 *Forme di umanità*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano.

REMOTTI, FRANCESCO

2011 *Cultura. Dalla complessità all'impovertimento*, Laterza, Roma-Bari.

SENAH, KODJO

1993 *Socio-cultural aspects of child morbidity and mortality in the Kassena Nankana District*, Department of Sociology, University of Ghana, Legon.

SPERBER, DAN

1982 *Le savoir des anthropologues. Trois essais*, Hermann, Paris (trad. it. 1984 *Il sapere degli antropologi*, Feltrinelli, Milano).

TALIANI, SIMONA

2006 *Il bambino e il suo doppio. Malattia, stregoneria e antropologia dell'infanzia in Camerun*, Franco Angeli, Milano.

VAN GENNEP, ARNOLD

1909 *Les rites de passage*, Nourry, Paris (trad. it. 1981 *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino).



Abstract - IT

Il processo che porta alla successione al ruolo di *nakwe tu* (anziano del villaggio) apre uno spazio di comprensione per un intero scenario di idee e pratiche presso i Kassena dell'Africa occidentale. Questo articolo, basato su un lavoro di campo nella regione nordorientale del Ghana, ha l'obiettivo di esplorare la densità di significati di tale transizione rituale, che è caratterizzata da principi apparentemente discordanti. Un caso esemplare relativo al *chiefdom* di Paga è qui preso in considerazione come punto di partenza al fine di avviare una strategia etnografica consistente nel seguire una serie di significative connessioni riscontrate sul terreno: dalle tattiche dei soggetti coinvolti nella successione all'esecuzione dei funerali finali, dal ricorso alla divinazione alla definizione instabile della realtà, dalla credenza in pericolosi nani invisibili ai drammatici resoconti degli infanticidi rituali.

Abstract - EN

The process of succession to the office of *nakwe tu* (village elder) opens up the understanding of a whole ensemble of ideas and practices among the Kassena people of West Africa. This article, based on fieldwork in the Upper East Region of Ghana, aims at exploring the thick meaning of this ritual transition, which is characterized by seemingly discordant principles. A prime example from the *chiefdom* of Paga is taken into account as a starting point in order to launch an ethnographical strategy that consists in following a series of meaningful connections found on the ground: from the specific tactics of people involved in the process to the final funeral rites, from recourses to divination to unstable definitions of reality, from the belief in dangerous, invisible dwarves to tragic accounts of ritual infanticides.

GAETANO MANGIAMELI

Dottore di ricerca in Antropologia Culturale (Università di Bologna), ha tenuto corsi di Antropologia Sociale, Antropologia Politica, Antropologia delle Religioni, Etnografia e altre discipline antropologiche presso le università di Bologna, Milano e Modena e Reggio Emilia. Ha condotto ricerche sul campo in Ghana, Sicilia, Lombardia ed Emilia-Romagna e pubblicato saggi in inglese e italiano. I suoi temi principali di ricerca sono gli studi ambientali e le relazioni natura-cultura.

GAETANO MANGIAMELI

Holds a PhD in Cultural Anthropology at the University of Bologna. He has taught Social Anthropology, Political Anthropology, Anthropology of Religion, Ethnography and other anthropological subjects at the Universities of Bologna, Milan and Modena-Reggio Emilia, has done fieldwork in Ghana, Sicily, Lombardy and Emilia-Romagna, and has published essays in English and Italian. His main research interest is in environmental studies and nature-culture relations.